



СВЯТАЯ РУСЬ

БОЛЬШАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ РУССКОГО НАРОДА

**Под редакцией
О. А. ПЛАТОНОВА**

**Православие
Государство
Патриотизм
Мировоззрение
Образ жизни
География
Народное хозяйство
Международные
отношения
Национальные
отношения**

**Литература
Искусство
Театр
Музыка
Наука
Школа
Памятники Отечества
Русские за рубежом
Православное воинство
Противники
русской цивилизации**

СВЯТАЯ РУСЬ

**БОЛЬШАЯ
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ РУССКОГО НАРОДА**

РУССКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

**Москва
Православное издательство
«Энциклопедия русской цивилизации»
2003**

**Посвящается памяти
Митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского
Иоанна (Снычева); † 20.10/2.11.1995,
благословившего наш труд
«во умножение любви к Святой Руси»**

**Святая Русь. Большая Энциклопедия Русского Народа. Русское мировоззрение.
Гл. редактор, составитель О. А. Платонов. — М.: Православное издательство
«Энциклопедия русской цивилизации», 2003. — 1008 с., 281 ил.**

Свод энциклопедических сведений о русском мировоззрении и философии, духовном складе ума русского человека. Мысли, идеи, духовно-нравственные представления Святой Руси, русской цивилизации. Учения и взгляды русских мыслителей, философов, проповедников идей русской цивилизации. Круг духовно-нравственных понятий русского народа с древнейших языческих времен через христианство и расцвет Святой Руси до XXI в. Мировоззрение и образ мысли коренного русского человека. Величие русской духовной мысли от Феодосия Печерского до митр. Иоанна (Снычева).

- © Православное издательство «Энциклопедия русской цивилизации», 2003
- © Авторы статей, 2003
- © О. А. Платонов, составление, предисловие, библиография, 2003

ПРЕДИСЛОВИЕ

Православное мировоззрение — главное духовное богатство русского народа. Оно формировалось в течение жизни многих поколений и вобрало в себя родовой опыт народа, обусловленный Божественным промыслом и исторической судьбой. Задолго до появления трудов первых профессиональных философов в русском народе сложилась особая философия, содержащаяся в самом строе, складе, структуре его жизни. Многие столетия духовная мысль существовала не только в письменных источниках, но прежде всего в конкретных делах, поведении, примерах, устных поучениях. Многие русские святые, не оставившие письменных трудов, своим образом жизни и примером преподавали высшую духовную философию, воплотившуюся в отношениях с учениками и окружающими, в устных поучениях, сохраненных их последователями.

Русская мысль не знала мертвящего воздействия схоластики, Каббалы и Талмуда, которые на Западе стали основой житейского и философского рационализма, погубившего христианское мировоззрение и толкнувшего западные народы в объятия современной иудейско-талмудической идеологии и антихристианской глобализации. Ограничения, в условиях которых существовала русская мысль, носили духовно-нравственный характер, вытекавший из заповедей Нового Завета. Все главные достижения мировой христианской цивилизации нашли высшее воплощение в мировоззрении и культуре Святой Руси.

Русская мысль шла по столбовой дорожке христианского духовного возвышения, диктовавшего задачи преображения человеческой души, а не планы научно-технического прогресса. Для русского человека вера была главным элементом бытия, а для западного человека — «надстройкой» над материальным базисом. Св. Иларион (Троицкий) писал: «Идеал Православия есть не прогресс, но преображение... Новый Завет не знает прогресса в европейском смысле этого слова, в смысле движения вперед в одной и той же плоскости. Новый Завет говорит о преображении естества и о движении вследствие этого не вперед, а вверх, к небу, к Богу». Единственный путь преображения — в искоренении греха в самом себе: «Не вне тебя правда, а в тебе самом, найди себя в себе, и узришь правду. Не в вещах правда эта, не вне тебя и не за морем где-нибудь, а прежде всего в твоём собственном труде над собою». Приоритет главных жизненных ценностей и радостей человека Древней Руси был не на экономической стороне жизни, не в стяжании материальных благ, а в духовно-нравственной сфере, воплощаясь в высокой духовной культуре того времени. Самое главное, что отличало русскую мысль от западной, — это то, что она всегда была неотъемлемой частью религиозного мировоззрения и носила идеалистический характер. Все проявления атеизма и материализма пришли в Россию с Запада и не имели корней в русской почве.

В центре русского мировоззрения — идея беззаветного служения Богу, непрерывный диалог с Ним. Коренной русский человек с открытой душой и чистым сердцем ловит каждое слово, каждую мысль, каждый знак и безмерно благодарит Создателя за его милость. Еще до принятия христианства русские люди считали себя в особых отношениях с Богом. Из «Слова о полку Игореве» следует, что наши предки считали себя внуками Дажьбога, чувствовали кровную связь с ним. В языческой мифологии восточнославянских племен Дажьбог был богом Солнца, олицетворением света и добра, родоначальником и по-

кровителем русского народа. Русские считали, что именно в них Дажьбог видит свое наследие и богатство. С Крещения Руси придя к истинному Богу, русские перенесли к Нему особые чувства и отношения, ощущая с Ним духовное родство, выражение в Нем человека как образа и подобия Божия. Когда у русского человека обрывался диалог с Богом, он превращался в одержимое ложными идеями, ничтожное, безвольное существо, нередко просто в чудовище, управляемое сатаной, ненавидящее свой народ, свою Родину, ее высокую духовную культуру и героическое прошлое.

Главным понятием русского мировоззрения с древнейших времен является душа и связанные с ней духовно-нравственные категории: совесть, добро, правда, справедливость. Русское мировоззрение — это прежде всего духовная философия, наука о душе, ее развитии и связи с Богом. В языческий период русской цивилизации душа представлялась как отдельная субстанция, существующая вместе с телом в разных формах. В книге А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» суммируются древнеславянские представления о душе, составляющие по своей сути сложную философскую систему. Славяне, отмечал Афанасьев, признавали в душе человеческой проявление той же творческой силы, без которой невозможна на земле никакая жизнь: это сила света и тепла, действующая в пламени весенних гроз и в живительных лучах солнца. Душа — собственно частица, искра этого небесного огня, которая и сообщает очам блеск, крови — жар и всему телу — внутреннюю теплоту. Если душа понималась как огонь, то жизнь возможна была только до тех пор, пока горело это внутреннее пламя; погасало оно — и жизнь прекращалась. У нас уцелело выражение: «Погасла жизнь»; выражение это в народной песне заменено сравнением смерти человека с погасшей свечой. Неумолимая смерть тушит огонь жизни, и остается один холодный труп.

В представлениях древних славян душа отдельного человека есть выражение божества и связана с ним бесконечной цепью поколений предков-родичей. Особым божеством наших предков были Род и рожаницы, олицетворявшие рождающие начала, поколения предков, родоначальником которых русские люди считали светоносное божество Дажьбога. Души многих поколений предков связаны с душой божества и поэтому каждый живущий человек несет в своей душе частицу божественного. В земной жизни эти характеристики божества воплощены в благо, добро и красоту. Поэтому древнерусский человек поклонялся не только божеству, но и предкам, и добрым началам жизни.

По свидетельству Прокопия Кесарийского, древние славяне не признавали судьбу и ее силу над человеком, а верили «в единого Бога, творца молний, владыку над всем». Чтобы спасти себя от смерти и болезни, они приносили «Богу жертву за свою душу».

Древние славянские язычники верили в особое покровительство божеств над славянским родом. Геродот (V в. до н. э.) пересказывает скифскую (сколотскую) легенду о первом жителе Юго-Восточной Европы Таргитае, которому божество подарило с неба плуг для обработки земли, ярмо для скота, секиру для войны и чашу для еды. Эти священные предметы скифские цари тщательно охраняли и с благоговением почитали их, принося небесному покровителю богатые жертвы.

Древнерусские языческие философские представления о мироздании рисуют такую картину: земля держится на воде, вода на камне, камень на четырех китах, киты на огненной реке, та на вселенском огне, огонь на «железном дубе, посаженном прежде всего другого, а все корни его опираются на Божью силу.

Дуб, именуемый по-разному: мировое дерево, центр мира, мировая ось — стоит на камне Алатырь... Ветви этого дуба достигают небес, корни — преисподней. Место, где растет мировое дерево, у русских язычников называлось Ирье (Ирий). Считалось, что оно находится на востоке по ту сторону облаков у самого моря. Из Ирья приходит солнце, туда же в вечные лета уходят души умерших.

Хранителями философских знаний в языческую пору были жрецы, волхвы, народные поэты-сказители. Сведения об одном из них — Бояне — сохранила память народа. Боян пел о божествах, богатырях, князьях, воспевал добро, верил в победу добрых начал и особое покровительство божества над русскими людьми. С принятием христианства духовно-нравственные представления о душе, добре и зле, особом покровительстве божества над русским народом в преобразованном, облагороженном виде органично

сливаются с православным мировоззрением. По учению Священного Писания о душе (Быт. 26, 7; Мф. 10, 28), которое было принято в к. Х в. русскими, душа оживляет тело, одухотворяет его, без него тело — прах. Душа, согласно Библии, — дыхание жизни, дух жизни или просто дух. Душа не происходит от тела, а представляет особую силу, которая имеет свой источник в Боге и превращает прах в живое существо. Бог создал душу человека своим вдунувением (Быт. 2, 7), отчего она получила совершенные качества, которые делали ее родственной Богу, и прежде всего качества духовности и бессмертия. Языческое представление об особом покровительстве божества над русским народом после принятия христианства обретает совершенно новый смысл в особой миссии русского народа, его богоизбранности в борьбе с мировым злом за утверждение добра. Обо всем этом свидетельствует благословение Русской земле, данное в I в. н. э. Андреем Первозванным, установление особого праздника Покрова Пресвятой Богородицы, вера православных людей в Русь как в Дом Пресвятой Богородицы.

Русское православное мирозерцание и философское осмысление жизни вырабатывались в острой борьбе с иудаизмом и католичеством. Попытки внедрить в сознание русских людей иудейскую веру и потребительское отношение к жизни предпринимались еще со времен Хазарского каганата, а позднее через иудейскую общину в Киеве. Ареной борьбы с иудеями становится Ветхий Завет, в который представители народа, считающего себя избранным, пытаются внести талмудическое содержание. Отвергая ценности Нового Завета, принесенные Богом-сыном — Иисусом Христом, Мессией и Спасителем человечества, иудеи пытаются жить по фарисейским законам «ветхого человека», тем самым отвергая христианство. Первые русские философы, напр. упоминаемый в Киево-Печерском патерике затворник Никита, с почтением принимающий Ветхий Завет, тем не менее стремится убедить иудеев, что главное для христиан сказано только в Новом Завете. Сын Божий в лице своем соединил Божество с человечеством, чтобы все прочее человечество примирить и соединить с Божеством. Господь наш Иисус Христос пострадал и умер, чтобы умертвить нашего ветхого человека, т. е. возбудить благодатную духовную силу, жившую в нас прежде греха Адамова.

Впервые суть духовной русской философии раскрывает митр. Иларион в своем труде «Слово о Законе и Благодати». Писанный закон веры, данный в Ветхом Завете, без Благодати, принесенной в мир Новым Заветом, мало что значит. «Закон дан на “приуготовление” Благодати, но он не сама Благодать: закон утверждает, но не просвещает. Благодать же живит ум, ум познает истину». Благодать у Илариона понимается не только в чисто литургическом смысле, а как духовно-нравственная категория победы добра в душе человека и вытеснение зла. Закон, по мнению Илариона, разобщает народы, т. к. выделяет среди них один народ. Благодать дана всем народам, она соединяет их в одно целое, дает оправдание земному существованию человека. Говоря о христианах, имея в виду, конечно, прежде всего русский народ, Иларион пишет: «Иудеи в Законе ищут свое оправдание, христиане на Благодати основывают свое спасение; и если иудейство оправдывается тенью и законом, то христиане Истиной и Благодатью не оправдываются. Иудеи веселятся о земном, христиане же пекутся о небесном. И кроме того, оправдание иудейское скупое и завистливо, оно не простирается на др. народы, но остается в одной Иудее; напротив, христианское спасение щедро и благостно, растекается на все земли». Т. о., русская духовная мысль не принимает формальное следование Закону и оправдание им, а рассматривает истину как постоянное стремление к добру, к высшему благу. Суть духовной философии нарождающейся Святой Руси — во всеобщей победе Благодати, добра, отрицании ветхого формального закона и ветхого человека, погруженного в суету страстей, плодящего зло и живущего по иудейскому принципу «бери от жизни все, не дай себе засохнуть».

Мощный толчок развитию русской духовной философии дали великие русские подвижники, основатели отечественного монашества Антоний и Феодосий Печерские. Они внесли в русскую духовную мысль осознание православной цельности — понимание неразрывности веры и жизни, соборное растворение личности в православном народе и Церкви.

Русская духовная философия иначе осмысливает и само христианское благочестие: благочестивым считается не тот, кто проводит время только в постах и молитвах, но тот, кто добродетелен в жизни.

«Слово о мытарствах» (XII в.) относит к греховным нравственным преступлениям: ложь, клевету, зависть, гнев, гордость, насилие, воровство, блуд, скупость, немилосердие. Считалось, что для спасения недостаточно одного аскетического следования заповедям Христа; необходимо, чтобы деяния человека были полезны всем, общественно значимы; лишь перед теми откроются «врата небесные», кто сознательно творит добрые дела, приносит благо ближним, ибо само неведение добра «злое есть согрешение».

Русский человек не отвергал мира, а стремился к его преображению на основе православного учения: отойди от зла и сотвори благо. Для русского православного человека высшее благо — «восстановление райского общения с Богом, достигаемое путем богоуподобления» (Мф. 5, 48). И соответственно русская мысль видит высшее благо в единстве добродетели и благополучия (В. Соловьев). По учению монаха Нестора, русская духовная философия — это выражение борьбы добра со злом, вечных добрых начал человеческой души с бесовским соблазном сил зла. Святой монах проводит мысль о славянском (русском) единстве, единении Руси, богоизбранности славянского (русского) народа. Причем богоизбранность не как противопоставление другим народам, не как стремление господствовать над ними, а как особая миссия борьбы с мировым злом, миссия добротолубия. В этой борьбе у русского народа пробудилось национальное самосознание, проявилась его природа, «сверхвременной идеал и сверхвременное существо народа» (Л. П. Карсавин). В «Повести временных лет» земная жизнь рассматривается как противостояние добрых и злых людей. Последние опаснее бесов, ибо «беси бо Бога боятся», а зол человек ни Бога не боится, ни человека. Именно посредством их множится мировое зло. Борьба за добро, любовь к добру, добротолубие существовали как своего рода культ в дохристианский период, после Крещения Руси они получают дополнительное обоснование и высшее освящение, но вместе с тем кое-где вступают в противоречие с христианской догматикой. Так, Иаков Мних (XI в.) восхвалял добро, считая, что святость достигается не чудотворением, а добрыми делами. Критерий истинной христианской жизни и святости — добрые дела, добротолубие.

Древнерусские языческие представления о мироздании, и прежде всего о мировом царстве, с принятием христианства приобретают совершенно иную, новозаветную, христианскую трактовку, полностью вытесняя всякие упоминания о языческих божествах. В «Голубиной книге» («Глубинной книге»), считавшейся дозволенной вплоть до XIII в., содержалась «глубина премудрости», объяснялись космогонические вопросы о происхождении мира. «На матушке на Святой Руси» выпадает книга голубиная, евангельская. Находят книгу под мировым деревом. В книге открывается «премудрость», от чего произошли свет, солнце, месяц, зори, звезды, ночи, ветры и мн. др. Источником всех явлений, согласно «Голубиной книге», является или Бог Отец, или Христос — Царь Небесный, или Дух Святой Саваоф. О создании человека говорится: «у нас ум-разум самого Христа; наши помыслы от облац небесных; мир-народ от Адамия; кости крепки от камня; телеса наши от сырой земли; кровь — руда наша от Черна моря». Всем камням камень — Алатырь или Латырь, на котором сидел Христос.

Русская духовная философия была не просто философией Русской церкви, а философией обыденной жизни многих русских людей, в которой Новый Завет и православный храм составляли ядро существования. Русская духовная философия являлась не умозрением, а действенной силой. Она приносила человеку духовную цельность. Православная вера считалась началом и основанием всего сущего. Жизнь согласовывалась с верой. На ней строились и личная и государственная жизнь, возникало соборное единение. На бескорыстной любви к общим духовным ценностям личность растворялась в православном народе, обществе и государстве. Отдельный человек не мыслил себя вне православного народа. Примером жизни для русских людей служили святые. Еще до татарского нашествия прославились чудесами около ста русских святых. Более сорока чудотворных икон Божией Матери являли чудеса по молитвам верующих.

С эпохи Возрождения, по определению русского философа А. Ф. Лосева, начинается развертывание сатанинского духа, выраженного в двух ипостасях: капитализм (буржуазность) и социализм. В основе Возрождения лежало иудаизированное (т. е. умерщвленное) христианство — католицизм, ориентированный на потребительское отношение к жизни, потворство страстям и плотским желаниям, почему-то

названное гуманизмом. Христианское духовное понятие свободы теряется, заменяясь иудейским взглядом на свободу как беспредельную возможность удовлетворять свои страсти и желания. Русские мыслители и книжники с брезгливостью относились к западной церкви, справедливо не признавая ее адептов христианами, а видя в них латинян, еретиков, «выродков некогда великой веры».

Ответом русской духовной философии на западно-европейское Возрождение было усиление тяги к духовному подвигу, порыв к истинной духовной свободе. Путь этот показал русским людям великий святой прп. Сергий Радонежский. Прп. Сергий не оставил письменных трудов. Однако его образ жизни, отношения с окружающими, и прежде всего отношения с учениками, позволяют говорить об особом духовном учении, которое он передал своим последователям и которое легло в основу коренного русского мировоззрения, оказавшего огромное влияние на историю России. Его жизнь и деятельность являются практическим претворением русской духовной философии, духовного созерцательного подвига, полноты и цельности духовной жизни. Созданный преподобным Свято-Троицкий монастырь стал духовной школой для многих тысяч русских подвижников. Учениками и последователями прп. Сергия было основано 50 обителей, от которых пошло еще сорок монастырей. Ученик Сергия иеромонах Никон указывает на 100 имен святых, духовно связанных с прп. Сергием.

XIV и XV вв. в истории русской мысли отличаются высоким духовным подъемом. Духовно-нравственная философия Святой Руси приобретает совершенство в трудах Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Геннадия Новгородского, в художественных образах Андрея Рублева. Материалистическому, в основе своей иудейскому, пониманию свободы и полноты жизни русская духовная мысль противопоставляет стремление к Богу, духовному совершенству и преображение души по учению Христа. Вместо Ренессанса русские мыслители на практике развивают учение исихазма, требовавшего внутреннего духовного сосредоточения, самосовершенствования, непрестанной «умной» молитвы, внутреннего «умного» делания. В жизни Святой Руси исихазм означал углубление русской духовной философии — жизнь как духовный подвиг, а не наслаждение. Бог существует вне тварного, видимого мира, а потому недоступен для познания человеком, который может познавать Бога только в его проявлениях — Его благодати, силе, любви, мудрости.

Виднейшим представителем этого направления русской духовной философии был прп. Нил Сорский. «Кто об уме небрежет, тот молится воздуху: Бог уму внимает, — писал Нил Сорский. — Без мудрствования и добро на злобу бывает ради безвременья и безмерья. Егда же мудрование благим меру и время устави, чуден прибыток обретается. Время безмолвно и время немятежной мольбе, время молитвы непрестанная и время службы нелицемерная. Умно делание необходимо, чтобы очистить ум от греховных помыслов и страстей. Преподобныя изучает развитие страстей». Поведение человека зависит от того, что формирует его страсть, — «бесовское» хотение или «страх Божий». Человек должен настраивать свой ум на мечтание о Божественном, вечном, и тогда в нем победит духовное начало и он приблизится к Богу.

Нил Сорский одним из первых формулирует принципы нестяжательства, которое понимал не просто как отказ монастырей от владения землями и имуществом, но гораздо шире: как жизненную установку на преобладание духовного над материальным, отказ от соблазна собственности, отягощающего душу человека и препятствующего ее спасению.

В трудах др. выдающегося мыслителя этого времени прп. Иосифа Волоцкого русская духовная философия приобретает особенно острую полемичность. Преподобный убедительно разбивает все попытки действующей тогда секты жидовствующих навязать России иудаизм, отрицая Новый Завет и великую миссию Спасителя Иисуса Христа. Иудеи отрицали Христа Спасителя как Бога, потому что он «нестяжатель и нищ, и вочеловечився». Иосиф Волоцкий доказывает, что эти качества Христа особенно близки православным людям. В отличие от иудеев, для которых плоть и ее утехи суть воплощение жизни и Божественности, для истинного христианина плоть есть мертвое, видимое «покрывало». Настоящая жизнь — это душа, слово и дух. Душа есть ум, имя ему Отец. Душа рождает слово, которое есть Сын. Дух, вместе со словом обитающий в душе, исходит из нее и живет слово. Настоящий христианин духов-

но подобен Богу, а душа его бессмертна. «Как Отец и Сын и Дух Святой бессмертен и бесконечен, — пишет преподобный, — так и человек, по образу и подобию Божию созданный, носит в себе Божие подобие: душу, слово и ум».

В XV—XVI вв. завершается формирование основных идей русской философии. Сформулированная еще монахом Нестором идея особой миссии русского народа в борьбе с мировым злом в трудах др. православного монаха старца Филофея приобретает еще более определенный характер в учении «Москва — Третий Рим». Он сумел обосновать, что русский царь является наследником величия римских и византийских императоров, а Москва по своему духовному значению является «Третьим Римом» и главным хранителем христианской веры. Обращаясь к царю, старец писал, что «все царства православной веры сошлись в тое единое царство, во всей поднебесной ты один христианский царь». Власть самодержцу нужна не сама по себе, а чтобы быть щитом «правой веры», защищать Православие, сохранять духовные ценности Святой Руси — добротолубие, нестяжательство, соборность от посягательств сил мирового зла. Филофей подчеркивает преемственность русского самодержавия от Владимира Святого и Ярослава Мудрого, считая русского царя духовным наследником дел, начатых им.

С сер. XVI в. основные идеи русской духовной философии сформированы в следующем виде:

1. Духовная цельность — неразрывность веры и жизни.
2. Добротолубие — критерий истинной христианской жизни и святости.
3. Нестяжательство — преобладание духовно-нравственных мотивов жизни над материальными.
4. Соборность — любовь к общим духовным ценностям, растворение личности в православном народе, Церкви и государстве.
5. Богоизбранность — особая миссия русского народа в борьбе с мировым злом.

Все эти идеи были ключевыми направлениями русской мысли вплоть до к. XVII в. Начиная с Г. С. Сковороды первые светские религиозные философы не противопоставляли веру и философию, а воспринимали последнюю как неотрывную часть религиозного мировоззрения. Как отмечал В. Зеньковский: «Теократическая идея церкви окончательно осознается как идея преображения через внутреннее обновление человека». Тем не менее с началом Петровских реформ русская духовная философия уходит на второй план отечественной жизни и постепенно вытесняется из народного мировоззрения, становясь принадлежностью узкого круга церковных деятелей. Отечественная духовная мысль заменяется вульгарными философскими заимствованиями с Запада. Дух западничества в силу своей католической или протестантской направленности несовместим с русским Православием, по мере секуляризации общества овладевает умами многих российских интеллигентов, превращая их почти на 2 века в духовные манекены. Западные философы более чем на столетие выступают законодателями философской мысли в России. Философское эпигонство становится нормой. Только немногие подвижники благочестия, такие как Митрофан Воронежский и Тихон Задонский, продолжали развивать русскую философию.

Новый подъем русской философии начинается в к. XVIII — 1-й пол. XIX в. Он связан с духовными трудами Серафима Саровского, Паисия Величковского и старцев Оптиной Пустыни.

По учению Серафима Саровского, цель жизни христианской есть стяжание благодати Святого Духа. Он говорил: «Истинно решившиеся служить Господу Богу должны упражняться в памяти Божией, говоря умом: “Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного”. Благодатные дарования получают только те, которые имеют внутреннее делание и бдят о душах своих...» Истинно православный делает добро по вере своей, ради Христа. Лишь только ради Христа делаемое доброе дело приносит плоды Святого Духа. Спасение приходит к человеку через добродетели, делаемые Христа ради, доставляющие ему благодать Святого Духа.

Паисий Величковский возрождает учение о духовной молитве и умном делании. В его переводах выходит сборник трудов святых отцов «Добротолубие». Книга эта сыграла большую роль в развитии мощных духовных движений, возникших вокруг старцев Оптиной Пустыни, возродивших всю полноту и цельность духовной жизни, сочетание аскетического подвига умного делания и служения миру. Русская ду-

ховная философия нашла в трудах старцев Оптиной Пустыни высшее выражение. Как отмечал духовный писатель И. М. Концевич: «Как на вершине горы сходятся все пути, ведущие туда, так и в Оптиной — этой духовной вершине, сошлись и высший духовный подвиг внутреннего делания, венчаемый изобилием благодатных даров, стяжание Духа Святого, и служение миру во всей полноте как его духовных, так и житейских нужд». Последователь Паисия Величковского, иеросхимонах Лев начинает старческое служение. Его ученик и сотаинник старец Макарий возглавляет группу ученых и писателей, которые подготавливают переводы писаний величайших аскетов древности Исаака Сирина, Макария Великого, Иоанна Лествичника. «Под влиянием о. Макария русский философ И. В. Киреевский закладывает основание философии «Цельности духа», которая должна лечь в основу русской самобытной культуры» (И. Концевич). Учение оптинских старцев дало мощный толчок развитию русской самобытной философии славянофилов — И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, К. С. Аксакова, Ю. Ф. Самарина и др.

И. В. Киреевский формулирует основные принципы русской философии — цельность (неразрывность веры и жизни), соборность, добротолубие, нестяжательство, осознание особой духовной миссии русского народа. По учению Киреевского, существуют 2 формы познания — отвлеченно-рациональная (характерная для западного мира) и цельная, живая, включающая в себя кроме рационального, в первую очередь, духовный, нравственный, эстетический элементы. Совокупность моментов этого «цельного знания» подчинена высшему познавательному акту — вере в Бога. Эта форма познания в чистом виде свойственна только православно-славянскому миру. Жизнь человека, народа, нескольких народов полноценна только на основании веры, которая придает человеку и обществу законченное содержание. Гибель западной цивилизации, пораженной рационализмом, а фактически отсутствием веры, неизбежна. Существование западной цивилизации опасно для мира.

А. С. Хомяков, развивая русскую философию, учил, что движущей силой истории является вера — религиозное движение в глубине народного духа. Анализируя тупиковый характер общественного развития Запада, Хомяков видит его спасение в принятии духовных истин Святой Руси. Православие через Россию может привести к перестройке всей мировой культуры. «Всемирное развитие истории требует от нашей Святой Руси, чтобы она выразила те всесторонние начала, из которых она выросла». «История призывает Россию стать впереди всемирного просвещения — история дает ей право на это за всесторонность и полноту ее начал». Хомяков разработал учение о соборности — особом духовном принципе, описывающем множество, собранное силой любви в свободное органическое единство. Все должно быть едино в свободном единстве живой веры, которая есть проявление Духа Божьего.

К. С. Аксаков призывает русский народ «сойти с ложной дороги Запада на дорогу Святой Руси». Излагая идеи славянофильства, Аксаков фактически формулирует основные практические принципы русской духовной философии: «1. Вера православная — единое главное начало и основание. 2. Согласие жизни с верою. 3. Существование человека в обществе, другими словами, — союз естественный, живой, проникнутый единым духом, на одних началах воздвигнутый — союз народный. 4. Поглощение лица в народе. 5. Построение народной жизни на началах веры православной, поэтому исключение всех общественных соблазнов, как балов, театров и т. п. Сюда относится и отношение государственной власти к народу и жизни народной».

Несмотря на многообещающее начало, мыслителям-славянофилам не удалось полностью возродить русскую духовную философию во всей ее цельности. Многие идеи славянофилов погасли в косной космополитической среде, в некоторых случаях выродившись даже в либерализм. Тем не менее идеи славянофилов вплоть до настоящего времени продолжают оставаться важным элементом русской мысли. Именно славянофильство оплодотворило учение о цивилизациях Н. Я. Данилевского. В своей теории культурно-исторических типов Данилевский доказал, что не существует единой цивилизации, а существует множество ее типов, каждый из которых носит замкнутый характер. Господство одного типа цивилизации, распространенное на весь мир, неизбежно привело бы его к деградации и гибели. Данилевский выделяет особенно славянскую цивилизацию, принципы существования которой, по его учению, во многом совпадают с принципами русской духовной философии.

Новым этапом в развитии русской духовной философии становятся труды святых епископов Игнатия (Брянчанинова) и Феофана Затворника. Опираясь на творения русских святых и подвижников благочестия, мыслители-епископы углубляют анализ основополагающего понятия русской философии. Св. Игнатий (Брянчанинов), рассматривая учение о спасении, главное внимание уделяет идее духовно-нравственного возвышения человека, которое происходит через веру в искупительный подвиг Христа, свободное произволение, совесть и пожизненное крестоношение. Совесть определяется св. Игнатием как выражение духовной свободы человека и его нравственного состояния, сравнивается с книгой самопознания. По своей природе она есть чувство человеческого духа, различающее добро от зла яснее, чем ум, естественный закон, руководивший человеком до закона письменного. Др. епископ-мыслитель — св. Феофан Затворник — развивает учение о душе и идеале духовной жизни, о всеобщей одушевленности мира, о «лестнице невещественных сил» в природе. Это — силы, «строящие вещи» в пределах промыслительного порядка. И «всякая вещь имеет свою невещественную силу, которая ее образует и держит, как ей положено при создании». Это силы «душевного свойства», вещам присуща некая «способность инстинктуального чутья». Совокупность этих сил образует «душу мира». Это их общий субстрат. Мировая душа и есть единственный объект прямого воздействия Божия, на отдельные вещи и «силы» Бог воздействует не непосредственно. «Идеи всех тварей» вложены в мировую душу при ее создании, и она их «инстинктивно» осуществляет, в надлежащие сроки, или «выделяет их», «по мановению и возбуждению Божию». Есть в природе некая отзывчивая и творческая мощь. «Когда Бог говорил: да изведет земля былье травное, то ему внимала душа мира и исполняла повеленное». Мир двойствен в своем составе: «душа» и «стихия», т. е. материя. Из этой «стихии» мировая душа и «выделяет» отдельные вещи. «В этой душе есть инстинктивно чуемый образ того, что надо сделать из стихии». Есть градация душ: «некая химическая душа», и выше — растительная, затем — животная. Все эти души, низшие духа, в свой черед «погружаются в душу мира», растворяются в своем первичном субстрате. «А душа человека не может туда погрузиться, но духом увлекается горе, — это по смерти». Дух отделяет человека от природы, — и в духе даны человеку сознание и свобода.

Еп. Феофан подчеркивает двойственность человеческого состава, естественного и духовного, предопределяет задачу человеческой жизни: дух должен овладеть естеством. Св. Феофан продолжил труды св. Паисия Величковского. «Он осуществлял русское “добротолюбие” и сумел свое живое мировоззрение построить вполне в отеческом стиле и духе» (Г. Флоровский).

С середины XIX в. наряду со славянофилами все большее число духовных писателей осознают особый самобытный характер русского мировоззрения. Так, богослов и философ архим. Гавриил (Воскресенский) в 1837—40 подготовил труд по «Истории философии» (т. 1—6), последняя часть которого была посвящена русской философии. Архим. Гавриил обосновал христианский характер русской философии, показал ее принципиальное отличие от западной. Особенностью отечественной философской мысли, писал он, является сочетаемость христианской веры и знания — особенность, восходящая к корням христианства на Руси. В сочинении «Философия правды» он рассматривал религию как «истинную основу прав и порядка между людьми и народами». Первыми учителями русских в философии, по мнению архим. Гавриила, были митр. Никифор (XII в.), а затем «любомудры» Владимир Мономах, Даниил Заточник, Нил Сорский, Феофан Прокопович, Сковорода и др.

«Философия по своей исконной сути, — справедливо писал философ С. Франк, — наднаучное, интуитивное мировоззренческое учение, которое состоит в очень тесной родственной связи с религиозной мистикой». Русская философия в гораздо большей степени, чем западная, является именно мировоззренческой теорией, и ее суть и основная цель никогда не лежат в области чисто теоретического познания мира, но всегда — в религиозно-эмоциональном толковании жизни, и она может быть понята с этой точки зрения посредством углубления в ее религиозно-мировоззренческие корни.

По мере осознания особого пути русской философии происходит резкое размежевание коренных русских мыслителей и философов с представителями западной философии и ее эпигонами. Выясняется, что у русских и западных философов разное отношение к понятию прогресса, воспринимаемого на Западе

как главный показатель развития человечества. Так С. С. Уваров связывает прогресс человеческого общества прежде всего с прогрессом человеческого духа, справедливо отмечая, что материальный прогресс низводит человека до уровня вещей. Русские мыслители предупреждали об опасности материального прогресса. С. С. Гогоцкий в ст. «Два слова о прогрессе» (1859) писал, что в «слепом очаровании “прогрессивностью прогресса”, в неудержимом следовании ему общество зачастую утрачивает фундаментальную ценность своей культуры». Научный, технический, материальный прогресс — это вызов Богу, это жалкое стремление человеческой гордыни потягаться с Творцом. История показывает, что материальный прогресс ведет к духовной деградации человечества. Талмудический принцип «бери от жизни все, не дай себе засохнуть», стремление к лучшей жизни, комфорту, богатству обедняет душу человека, выводит на передний план его биологические, физиологические элементы. Понятие материального прогресса чуждо русскому мировоззрению. Ведь конечный показатель материального прогресса: стяжание вещей и комфорта, жадное обладание деньгами и богатствами — противоречит духовным ценностям Нового Завета. Движение по пути прогресса — это движение к концу мира, это подготовка человечества к Страшному суду. Философ С. Франк совершенно справедливо называл прогресс необратимо ведущим созреванием человечества для Страшного суда. Преображение человечества на путях Святой Руси прямо противоположно движению мира по пути научно-технического, материального прогресса.

Важной вехой развития коренной русской философии стали труды Л. А. Тихомирова, особенно книга «Монархическая государственность». В них он исследовал всемирную историю с точки зрения русского православного человека. «Царство мира соделывается Царством Господа. Все созданное приходит к той гармонии, в которой было создано». В мире идет борьба двух мировоззрений — дуалистического и монистического. Дуалистическое мировоззрение признает сущим 2 бытия — бытие Божие и сотворенное Богом бытие тварное. Монистическое мировоззрение проповедует идею самонасущной природы.

Прослеживая пути национальной русской мысли, невозможно пройти мимо такого противоречивого явления 2-й пол. XIX — н. XX в., как религиозно-философские искания русской интеллигенции. В этих исканиях отразились ее самые лучшие и самые худшие стороны, желание общественного блага и разрушение общественных устоев, сила мысли и национальная обреченность. Давая оценку русской религиозной философии к. XIX—XX в., с горечью следует отметить, что русским в ней был только выбор главных тем и обостренное внимание к проблемам добра и зла, нравственным аспектам веры, сама же трактовка многих вопросов отходила от традиций Русской православной церкви и носила скорее западный характер, а у некоторых философов, напр. у В. С. Соловьева, смыкалась с католическим богословием. Русские религиозные философы сочиняют новое оккультное богословие, пытающееся «поправить» Православную церковь на нецерковных началах. «Реформирование» христианского учения религиозными философами осуществляется на иудейско-массонских началах — гностицизме, каббале и мистических теориях. Живой Бог Православия исчезает в их теориях в тумане метафизических абстракций, таких как абсолют, всеединство, София и т. п.

Нет никаких сомнений в искренности религиозных исканий, усиленной мощью ума и глубокой эрудицией таких философов, как В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, Н. Ф. Федоров, П. А. Флоренский и целого ряда др., но, воспитанные и получившие образование в среде, лишенной русского национального сознания, эти люди были духовно обречены. Обреченность их состояла в том, что они не чувствовали органической связи с Православной церковью, подходили к ней преимущественно критически и даже пытались научить ее религиозному знанию. По сути дела, они ее не принимали, т. к. связывали с российской отсталостью и реакционностью и пытались создать своего рода новую веру для образованных слоев. Вся глубина национальной святоотеческой традиции была отрезана от них их собственной гордыней. Религиозные идеи, которые создавались ими, скорее были представлениями этих философов о том, какой должна быть христианская вера, чем отражением святоотеческой православной традиции, переданной нам в наследие от предков.

Русская религиозная философия этого времени отражала духовный распад русской интеллигенции, которая не смогла выполнить свой долг перед Отечеством, а долг интеллигенции в любом государстве

состоит в сохранении, творческом развитии и совершенствовании национальных основ, традиций и идеалов. В России произошло чудовищное. Значительная часть образованного общества была сторонниками не сохранения и развития, а разрушения национальных основ, рассматривая их как реакционные и отсталые. Русская православная церковь была главной мишенью разрушителей. Она не подходила им из-за своей «реакционности». В этой «духовной» обстановке и начинают возникать религиозные учения, которые в древности бы назвали еретическими, целью которых было создать веру, подходящую для интеллигентов, лишенных национального сознания, или хотя бы приспособить Православие к нуждам этих интеллигентов.

Совершенным примером национальной глухоты и отсутствия национального сознания был философ В. С. Соловьев. Этот философ, несмотря на огромную эрудицию и мощный ум, никогда не понимал идей Святой Руси, сводя их к какой-то абстрактной религиозности и мистицизму, рабскому самоотречению и покорности. Главная причина такой глухоты — тенденциозная католическая, западная заданность, обесценивающая его глубоко оригинальный ум. Внешне могло показаться, что Соловьев является продолжателем И. В. Киреевского. В своей магистерской диссертации «Кризис западной философии» он взял у Киреевского целиком его мировоззрение — «синтез философии и религии, взгляд на западную философию как на развитие рационализма, идею о цельности жизни. Но он исключил все русские мессианские мотивы и западной мысли противопоставил не русское Православие, а туманные умозрения нехристианского Востока» (И. М. Концевич). Преклонение национальных русских философов Киреевского, Хомякова, Аксакова перед Святой Русью рассматривается Соловьевым как «преклонение перед татарско-византийской сущностью». В самом этом термине видно его непонимание особенностей духовной культуры и истории России, сведение их к каким-то мифическим внешним влияниям. Поверхностна и убога его критика работ Данилевского. Она недостойна его философского ума и только свидетельствует, на какую обочину может быть выкинут мыслитель, лишенный национального сознания и живущий эрзац-духовностью, привнесенной с Запада.

Идеи христианского универсализма и вселенской правды в интерпретации Соловьева — это подчинение Православия католицизму. Отсутствие национального сознания толкало Соловьева на утопический проект соединения Православия и католичества в «свободную теократию», в рамках которой русский народ (который, по Соловьеву, лишен особых талантов) должен пойти на самоотречение и признать папу главой вселенской церкви. Место русского народа в этой «теократии» — служить др. народам и всему человечеству (чем не идея мирового коммунизма!).

Тем не менее в философии Соловьева есть ряд моментов, которые совершенно очевидно связаны с идеями русской цивилизации. Это прежде всего его этическое учение.

Задача человека, считает Соловьев, — в развитии добра, которое изначально присуще ему, в преодолении всех проявлений зла и несовершенства, являющегося следствием грехопадения и связанных с непроницаемой вещественностью. Путь к этому идет через жертву ради любви к Богу и цельному миру. Существуют 3 абсолютные ценности — благо, истина и красота, которые суть просто различные формы любви, если под этим словом понимать «всякое внутреннее единство, всякое изнутри идущее соединение многих». Эти абсолютные ценности соответствуют трем ипостасям Святой Троицы, которые есть высший идеал, достигнутый на основе совершенной любви, — Бог есть Любовь. Недаром св. Сергий Радонежский, пишет Соловьев, посвятил Святой Троице церковь в своем монастыре, чтобы созерцающие истину Божественного триединства монахи имели возможность сделать все, что было в их силах, для воплощения этой истины в жизнь. Совершенное добро, к которому мы должны стремиться, есть добро не для отдельной личности, а для всего человечества. И все же В. С. Соловьев во многом был далек от Православия. «Исповедуемая мною религия Св. Духа, — писал он, — шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий...» Такое «религиотворчество» было свойственно не только Соловьеву, оно проявлялось и у многих российских интеллигентов, лишенных национального сознания. Собрать из всех религий все лучшее, отказаться от всего «плохого» в Православии — весьма характерно для отношения интеллигенции к религии.

Беспочвенность рождала дикие религиозные сочетания, религия приобретала эстетский характер, причем из нее бралось только то, что нравилось эстету, и добавлялось — тоже по вкусу. «Мы зачарованы, — писал Н. А. Бердяев в 1907, — не только Голгофой, но и Олимпом, зовет и привлекает нас не только Бог страдающий, умерший на кресте, но и бог Пан, бог стихии земной, бог сладострастной жизни, и древняя богиня Афродита, богиня пластичной красоты и земной любви... И мы благоговейно склоняемся не только перед Крестом, но и перед божественно прекрасным телом Венеры».

Превосходную, хорошо аргументированную критику многих русских религиозных философов дал о. Г. Флоровский в своей работе «Пути русского богословия». Он совершенно справедливо отмечал, что многим из этих философов присуще отсутствие понимания смысла истории или церковной жизни. Он отмечал целый ряд моментов в их трудах, которые прямо противоречат Православию и, в частности, учение о Боге как о всеединстве, учение о перевоплощении, а также софиологию П. А. Флоренского и С. Н. Булгакова. Вера в трудах этих философов приобретала абстрактный характер, создавались сложные умозрительные построения, наполненные противоречиями. Христианские идеи приобретали абстрактно универсальный характер, терялась качественная ткань русского Православия, намеренно стирались его самобытные национальные черты. Говоря об универсальности христианских ценностей, забывалось о разных путях их воплощения у разных народов, особый путь русского Православия почти не рассматривался, а если и рассматривался, то только с точки зрения отрицательного опыта.

Такая религиозная философия не могла удовлетворить настоящего православного человека, который рассматривал ее как заумь. Вместе с тем она и не способствовала возвращению к православной вере русской интеллигенции. А если вообще и приводила к вере, то скорее к католицизму, протестантизму или даже буддизму, — настолько абстрактны, неопределенны и далеки от Православия были умозаключения этих философов. Даже лучшие из них, такие как о. П. Флоренский, остались чужды православному миру. Об этом пишет в книге «Пути русского богословия» о. Г. Флоровский. Дух философии Флоренского, отмечает он, по существу западнический. Это философия западника, который мечтательно и эстетически ищет спасения на Востоке. В своей работе Флоренский делает, по-видимому, шаг назад, отступая от христианства к платонизму и религии древности или в царство оккультизма и магии. Такое обращение к др. культурам и слабое изучение духа Православия характерно было для большинства философов этого времени, даже некоторых из тех, кого считали славянофилами.

У К. Н. Леонтьева, напр., по мнению Флоровского, была религиозная тема жизни, но вовсе не было религиозного мировоззрения. В работах Леонтьева чувствуются западные, латинские мотивы, его тянет к католичеству, он близок к идее Соловьева о мировой теократии. В национальном смысле Леонтьев был далек от русского Православия, т. к. не верил в идею преображения мира, христианство было для него религией конца. К. Н. Леонтьев сводит религиозно-культурные корни России к некоему упрощенному византизму, которые, по его мнению, суть царь плюс Церковь.

Н. Ф. Федоров опровергает христианскую идею личного спасения и разрабатывает еретическое утопическое учение всеобщего спасения — преодоление смерти, воскрешение умерших поколений, воскрешение отцов, достижение физического бессмертия. Это учение он назвал философией общего дела, противопоставив ее христианскому вероучению.

Русский интеллигент, потерявший национально-религиозное чувство и ощущающий внутри свою духовную неполноценность вне веры в Бога, стремится на своем языке убедить себя в его существовании. Но т. к. это убеждение идет не от души, а от ума, его рассуждения о Боге — скорее лекция по философии, чем живое религиозное чувство. Истинная вера всегда неотрывна от национального святоотеческого сознания и предания, передаваемого из поколения в поколение. Там, где вера отрывается от национального сознания, там она превращается в абстракцию, отвлеченное понятие, которое не может тронуть и зажечь человеческую душу.

Еретический характер имели интеллигентские мудрствования о Софии. Почти каждый русский «религиозный философ» считал своим долгом внести свой вклад в разработку этой темы, причем каждый по-разному. Получилась удивительная по своему абсурду и оторванности от живой веры система схола-

стических рассуждений о высшей мудрости, расположенной между Богом и человеком. А на деле — не имеющей отношения ни к Богу, ни к человеку. Такой же еретический характер имело учение религиозных философов о всеединстве — некоем органическом единстве универсального мирового бытия, понятии, вытеснявшем идею живого Бога. Учение о всеединстве основывалось на многократно отвергнутых христианской церковью теориях гностицизма, неоплатонизма, оккультно-мистических доктринах. В 1930-х Русская церковь осудила учения о Софии, всеединстве, отметив то, что они не соответствуют христианским догматам.

Оторванная от Церкви и национальной жизни философия нередко порождала философские нелепости. Идеал личности, по Соловьеву и Бердяеву, — некое двуполое существо, «цельная личность, сочетающая мужчину и женщину», соединяющая мужские и женские добродетели. Этот идеал полностью осуществим в Царстве Божием, в котором преображенные тела не имеют половых органов или сексуальных функций. Следовательно, по мнению этих философов, в Божием Царстве личности сверхсексуальны и не двуполы.

Развитие русской философии после 1917 носило трагический характер. В советский период коренная русская мысль беспощадно преследовалась. В тисках марксистско-ленинской схоластики даже западное эпигонство казалось откровением. За чтение духовной литературы и трудов славянофилов людей сажали в тюрьмы, расстреливали. Русская мысль в эмиграции, оторванная от почвы, была в основном бесплодна и малосамостоятельна. Даже такие блестящие философы, оказавшиеся в эмиграции, как Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Н. О. и В. Н. Лосские, С. Л. Франк и др., не смогли преодолеть неправославного, западнического духа религиозно-философских исканий н. XX в.

Более полно традиции коренной русской философии в XX в. сохранились в трудах таких русских философов, как Г. В. Флоровский, И. А. Ильин, Л. П. Карсавин, А. Ф. Лосев.

Г. В. Флоровский в своей книге «Пути русского богословия» проследил движение отечественной мысли в христианский период, неразрывность веры и жизни, крушение духовных основ жизни с ослаблением и падением веры.

И. А. Ильин наиболее последовательно проводит идею цельности человеческого духа как условие полноты человеческой жизни, «личного духовного состояния человека». В трудах «Религиозный смысл философии» и «Аксиомы религиозного опыта» Ильин углубляет традиционные принципы русской философии, неразрывности веры и жизни, становление человека через «религиозный акт».

Л. П. Карсавин развивал учение о всеединстве, пытался связать русскую духовную философию с неоплатоническим направлением западной философии, впадал в искушение религиозно-философских искателей н. XX в. Тем не менее в своем анализе он приходит к важному выводу, непосредственно смыкающему его с традицией коренной русской философии: государство, если оно действительно стремится к осуществлению христианских идеалов, в конечном счете должно слиться с Церковью.

А. Ф. Лосев в «Истории античной эстетики» рассматривает сущность бытия вообще. «Его любимой идеей всегда была сущность, которая проявляется. Он любил, чтобы сущность как можно больше проявлялась вовне, почему он и называл свою историю философии историей эстетики» (А. Тахо-Годи). Как христианский мыслитель А. Ф. Лосев наиболее точно сформулировал явление последнего тысячелетия — с эпохи Возрождения осуществляется развертывание сатанизма в форме капитализма и социализма.

Высшими достижениями русской духовной мысли XX в. были учения двух выдающихся подвижников Русской церкви св. Иоанна Кронштадтского и митр. С.-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева). С дерзновением и властью св. Иоанн Кронштадтский свидетельствует о тайне Церкви как единого тела и о том, как она жива и действительна во Святейшей Евхаристии. «Мы одно тело Любви... Тверди все — одно. Мы, говори: “одно”. Евхаристия утверждается вновь как средоточие христианского бытия. Оживает и восстанавливается таинственное или сакраментальное восприятие Церкви, так ослабевшее за последние столетия, и всего больше от моралистических соблазнов. И в этом закладывается вновь основание для богословия теоцентрического, в преодоление искушений богословского гуманиз-

ма». «Все Божие, ничего нашего». У св. Иоанна вновь открывается «забытый путь опытного богопознания». И в этом «опыте», духовном и евхаристическом, преодолевается всякий богословский «психологизм». Духовная жизнь и опыт таинств — таков единственный надежный путь к догматическому реализму. Это возвращение к духу святых отцов. И возвращение не в исторической симпатии только и не в подражании, но в обновлении или возрождении самого святоотеческого духа. «Церковь есть вечная истина» (прот. Г. Флоровский). Св. прав. Иоанн Кронштадтский считал, что «Отечество земное с его церковью есть преддверие Отечества небесного, потому любите его горячо и будьте готовы душу за него положить». Великий святой предсказывал восстановление мощной России, еще более сильной и могучей. «На костях мучеников как на крепком фундаменте, — учил он, — будет воздвигнута Русь новая — по старому образцу, крепкая своей верою во Христа Бога и Святую Троицу; и будет, по завету кн. Владимира — как единая церковь. Перестали понимать русские люди, что такое Русь: она есть подножие престола Господня. Русский человек должен понять это и благодарить Бога за то, что он русский».

В к. XX в. идеал русской философии пробуждается в трудах митр. С.-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева) «Самодержавие духа. (Очерк русского самосознания)» и «Русь соборная». Каждая из этих книг является бесценным достоянием русской национальной идеологии. Вслед за св. Иоанном Кронштадтским владыка Иоанн провозглашал, что «родиться русским есть дар служения». Православная Россия стоит на страже духовного мира всего человечества. Ей определено Господом «до конца времен стоять преградой на пути зла, рвущегося к всемирной власти. Стоять насмерть, защищая собой Божественные истины и спасительные святыни Веры». Единственный путь спасения России, а значит и всего христианского мира, — путь объединения вокруг русских вековых святынь, путь спасения русской соборности и державности, путь духовного прозрения и очищения. «Сумеем пробиться к Богу сквозь толщу лжи и клеветы, нагроможденную христоненавистниками, — учил владыка, — значит, сумеем возродить Святую Русь. Отступимся — Россия погибнет».

* * *

В Большой энциклопедии русского народа используется обычная для подобных изданий система ссылок. Название статьи, на которую дается ссылка, набирается *курсивом*. Географические, исторические и биографические данные, как правило, приводятся по новейшим источникам. Даты, связанные с жизнью русских святых, а также дни православных праздников и празднования чудотворных икон приводятся по старому и новому стилю. Полная библиография литературных источников, использованных в энциклопедии, а также список сокращений приводятся в конце книги.

Настоящая энциклопедия является первой попыткой создания всеобъемлющего свода православных и национальных сведений о жизни русского народа. После выхода первого издания энциклопедии предполагается ее совершенствование и подготовка нового издания. Приглашаем к сотрудничеству всех русских людей, разделяющих идеи Святой Руси, русской цивилизации. Будем благодарны за любые отзывы, замечания, поправки и дополнения. Просим направлять их по адресу: 121170, Москва, а/я 18. Платонову О. А.

Издательство выражает глубокую признательность всем лицам и организациям, оказавшим творческую помощь и финансовую поддержку, без любезного участия которых этот том Большой энциклопедии русского народа не смог бы выйти в свет.

О. Платонов



АБСОЛЮТ, духовное первоначало всего *сущего*, понятие для обозначения вечного, бесконечного, безусловного, совершенного и неизменного, который самодостаточен, не зависит ни от чего другого, сам по себе содержит все существующее и творит его. Понятием «Абсолют» часто обозначают *Бога* или *природу* в высшей полноте.

В древнехристианской мысли *Логос* — Абсолют в действии.

В XVIII—XIX вв. это понятие вольно толковалось масонскими мистиками, которые часто отождествляли Абсолют с «Мировым архитектором вселенной», под которым подразумевался скорее *дьявол*, чем Бог.

В XX в. христиане критичны в понимании Бога как Абсолюта: в Абсолюте нет признаков библейского Бога Живого, немислимо возлагать на Него *надежду* и обращаться к Нему с молитвой, если Он не вступает ни в какие отношения ни с чем и никого не любит. Впрочем, это не препятствует говорить о Боге как об абсолютной *любви* и абсолютной *мудрости*, а о человеке как о существе, открытом к Абсолютному.

АБСОЛЮТНАЯ ИДЕЯ, в русской идеалистической философии вечная, неизменная первооснова и духовное начало мира, синоним *Бога*.

АБСОЛЮТНОЕ (лат. — освобождать, оканчивать). В философии под понятием абсолютного разумеется то, что ни в *мышлении*, ни в действительности не только не зависит ни от каких условий, но и служит основанием всего мыслимого и существующего. Оно противопоставляется условному и зависимому. *Дух* наш естественно стремится к идее абсолютного, потому что эта идея прирожденна ему и обнаруживается в самой силе его разумной *мысли* и *воли* — силе, непоглощаемой ничем ограниченным и конечным. Потому-то хотя от явлений, как ограниченных, и не возможен последовательный переход к идее безусловного (абсолютного) и бесконечного, однако же явления и влиянием, и самою противоположностью своею вызывают в нашем духе к сознанию эту идею. Несравненно труднее составить определенное понятие об абсолютном, которое не ограничивалось бы одним отрицанием предела в свойствах нашего духа, но выражало бы самую сущность абсолютного или ту полноту его совершенств, которая объяснила бы нам происхождение и жизнь всего мира. Определять полноту совершенств абсолютного *разум* может только путем возвышения от рассматривания мира внутреннего и внешнего. Т. о., он может приписывать ему свойства или одного, или др., или те и др. вместе. Оставившаяся только на вещественном мире и приписывая абсолютному только его свойства, он не может объяснить явлений духовного мира, не говоря уже о том, что подобное определение абсолютного не соответствует его отрешенной

чистоте и величию. Если припишем абсолютному только высшие свойства нашего духа, тогда разуму невозможно объяснить происхождение вещественного мира и отношение его к абсолютному. Относя к абсолютному свойства вещественного и духовного мира, мы, с одной стороны, опять впадем отчасти в первую крайность, с др. — допустимо только голословное тождество или сосуществование двух видов свойств в абсолютном; на самом же деле гармония этих сторон, для объяснения которой разум приискивает абсолютное, остается необъяснимой. Эти способы определения абсолютного с многообразными их изменениями были уже испытаны мыслителями в историческом движении философии. Так, материалисты, утверждая, что существует только *материя*, придают ей абсолютное значение; идеалисты и супранатуралисты признают в абсолютном только духовные свойства; Спиноза утверждал, что в абсолютном совмещаются свойства идеальные и реальные. Вся история философии есть, можно сказать, история многообразных попыток *разума* к познанию абсолютного и отношения его к миру. Непреодолимые трудности в решении этого вопроса были причиной неоднократного появления скептицизма. Кант с особенной силой доказывал невозможность знания об абсолютном, а вместе с тем и невозможность знания существа вещей, происхождения жизни и назначения мира. Но вопреки Канту мыслители стали доказывать, что абсолютное не только доступно нашему разумению, но что вся полнота его существа выражается в жизни мира. К таким мыслителям должно отнести особенно Шеллинга и Гегеля. Последний даже дошел до страшной мысли, что, представляя абсолютное внемирным, мы унижаем его величие, превращаем его только в нечто отвлеченное, бессодержательное, как будто в самом деле верховное существо от того превращается в бессодержательное, что наш разум сознает свое бессилие в положительном определении его свойств. На основании этого взгляда о слитности абсолютного с миром изменился отчасти характер вопроса об абсолютном. Прежде, преобладало ли понятие о внемирности абсолютного, определяли ли его как субстанцию, как бытие самосущее, превыше и отдельно от мира, или представляли его слитым с материальным миром, — в том и др. случаях не было попыток к объяснению самого внутреннего, если можно так сказать, склада жизни, свойственного абсолютному и выражающегося в жизни и складе мира. В первом случае этот вопрос был в стороне по самому понятию о недоступности абсолютного нашему познанию и об отдельности его от мира, во втором — по самой нелепости признания неразумной и бессознательной стихии абсолютного. Некоторые же из новейших мыслителей с признанием бытия абсолютного, как разумного, слитого с миром и только в нем действующего, находили возможным

определить самый внутренний склад его жизни и проследить этот склад от начала до конца в складе самого мира духовного и вещественного. Этот склад абсолютного, отражающийся в мире, как бы заменяет для этих мыслителей самое существо Божественное, а потому самое слово «абсолютное» употребляется ими уже одно, без прибавления существительного «существо», которое прежде всегда прибавлялось к прилагательному «абсолютный». По Шеллингу, абсолютное и внутренний склад его состояли в постоянном тождестве всех, самых, по-видимому, противоположных, явлений мира идеального и вещественного. По Гегелю, абсолютное есть не что иное, как целый процесс, все движение самопознания идеи (или духа), последовательные ступени которого выражаются последовательными видами проявления бытия чистого, или логического, материального и духовного, — движение, продолжающееся до тех пор, пока, наконец, в философском знании, или мышлении (на высшей ступени мышление то же, что знание), эта идея достигает сознания о тождественности всех пройденных ею стадий проявления с своим внутренним складом жизни, пока не увидит, что обе эти стороны — одно и то же в постепенных проявлениях, что все, казавшееся прежде чуждым и отдельным, есть ее же собственное произведение. Хотя и справедливо, что в мире отражаются совершенства Божественного существа, что мир не мог бы и существовать без влияния на него Божеского всемогущества и самое познание истины было бы невозможно без богоподобности нашего духа, однако же видеть в складе мира, и притом единственно в этом складе, внутреннюю жизнь самого существа Божия — значит впасть в самое грубое заблуждение. Если и дух человеческий всегда незыблем в средоточии своего сознания и заключает в себе гораздо более содержания, нежели сколько выявляет его в своей деятельности, то не тем ли более Божественное существо или абсолютное не исчерпывается совершенствами мира и в своем самосущем, премирном бытии не имеет в нем нужды для созерцания своих совершенств? Для предохранения разума от односторонностей в понятии об абсолютном, в которые он впадает, как скоро надеется исчерпать его сущность и способ происхождения мира, необходимо руководствоваться верой и теми высшими понятиями о Боге и творческом всемогуществе, которые открыты нам в Слове Божию.

С. Гогоцкий

АБСОЛЮТНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ, религиозно основанное мировоззрение, признающее первичным духовным порядком *бытия*, который дает понимание *смысла* и назначения всего существующего и происходящего в здешнем мире. Его сторонники характеризуют его как целостное и всеохватывающее и противопоставляют фрагментарности и неполноте безрелигиозного миропонимания. На путях синтеза осуществить интеллектуальное построение абсолютного мировоззрения никому не удалось. Но его ядро создается в мышлении каждого, кто принимает *Бога* в центр своего бытия. Для христианства централен воплотившийся в Иисусе Бог, совершивший искупление мира: «Только духовный человек, внутренне утверждая Бога и открываясь для Его воздействий, тем самым делается уже сознательным проводником божественных сил, живым органом тела Христова, исполняющим с радостью свою функцию» (о. П. Флоренский). Освоение религиозного мировоззрения, однако, не может заменить собой духовного опыта встречи с Богом и жизни согласно вере.

Л. Василенко

АБСОЛЮТНЫЕ ЦЕННОСТИ, ценности, укорененные в *Боге*. К таковым нередко относят сверхличностные ценности *истины*, нравственного *добра*, *красоты*, *свободы*, без которых невозможна полнота личностно зрелой жизни. Их абсолютность в том, что они не культурно обусловлены, а происходят из высшего *трансцендентного* источника. Наи-

высшая из абсолютных ценностей — Бог. «Всеобъемлющая абсолютная ценность есть абсолютная полнота бытия, полнота жизни» (Н. Лосский). Это — конечная цель всякой тварной личности, она достижима ее участием в полноте жизни Самого Бога благодаря тому, что Бог преодолел онтологическую пропасть между тварью и Творцом, воплотившись на земле в Иисусе Христе.

Л. В.

АБСОЛЮТНЫЙ, прилагательное имя, употребляемое для обозначения того, что выше всех ограничений и условий, что заключает в себе всю полноту совершенств и само на себе утверждается. В собственном смысле это понятие применяется только к Верховному Существу, в котором — начало всякого *бытия* и *знания*. Но как *разум* человеческий всегда стремится к возможно совершенному *познанию* верховной причины мира, то, по мере успехов этого стремления, он приписывает абсолютное значение и тем идеям, в которых находит более близкое выражение абсолютного существа. Когда идея абсолютного применяется к познанию, т. е. когда мы желаем выразить совершенное соответствие мышления бытию, тогда происходит идея абсолютного знания или абсолютно истинного, как предмета философии; когда разум желает выразить совершеннейшую чувственную форму вещей как внешнее непосредственное выявление совершенства абсолютного, тогда происходит идея абсолютной красоты; когда идея абсолютного применяется к нравственной деятельности человека, тогда происходит идея абсолютного добра как цели, к которой должна стремиться человеческая воля. Кроме того, слово абсолютный употребляется и в др. случаях, когда хотят выразить, что предмет рассматривается в нем самом, а не в относительном его значении, или когда рассматриваются какие-нибудь формальные положения мышления, совершенно очевидные. Такие исследования и положения противоплагаются исследованиям и положениям, имеющим только относительное значение, выражающим предмет только с относительной точки зрения. Так, напр., основоположения, сами по себе очевидные, можно назвать абсолютными, в противоположность началам, не имеющим такой очевидности и требующим других, высших, начал как доказательств. Точно так же можно рассматривать какой-либо предмет, напр. науку, человека, искусство, и с точки зрения абсолютной, т. е. в них самих, по их существу, и относительно, т. е. со стороны какого-либо частного их применения, которое в одном случае может быть, а в другом — может не быть.

С. Гогоцкий

АБСОЛЮТНЫЙ ДУХ, понятие философии Гегеля, широко распространенное в России XIX в., характеризующее *абсолютную идею* на той стадии ее развития, на которой она, пройдя ступени *логики* и *природы*, осуществляет познание самого себя посредством разума человека.

АБСТРАКТНЫЙ (*лат.* — отвлечение), элементы представлений или понятий, выделенные мысленно из связи с др. элементами; сторона, часть целого, одностороннее, простое, неразвитое. В философском смысле абстрактным является: 1) реальный результат всякого *мышления*, результат абстрагирования; 2) все понятийное (*см.*: Понятие) в противоположность всему непонятийному.

АБСТРАКЦИЯ (*лат.* — отвлечение), 1) одна из основных операций *мышления*, при которой *мысль* отвлекает нечто от непосредственно данного воспринимаемого *представления* и сохраняет для себя определенную часть, чтобы использовать ее на последующих этапах мышления; 2) процесс мышления, в котором мы отвлекаемся от единичного, случайного, несущественного и выделяем общее необходимое, существенное, чтобы достигнуть научного объективного *познания*. Абстракция является средством образования *понятий*.

АБСУРД, понятие, отражающее отрицательное отношение человека к миру, созданному *Богом*. Выражает собой антихристианские понятия распада, бессмысленности, безнадежности человеческого существования вне *веры* в Бога. Источником абсурда — *дьявол* и мировое *зло*, порожденное им. Как отмечает *С. Франк*, утверждая бессмысленность жизни, впадший в абсурд человек разумеет в ней отсутствие абсолютного блага и возможности заполнения им нашей жизни. Впадая в абсурд, человек отрицает существование Бога и Божественность человека. Христианская мысль не идет на компромисс с абсурдом и злом. Абсурд преодолевается, когда наступает примирение с Богом, Слово Которого открывает смысл всего происходящего. Богоявление и победа Христова на Кресте преодолевает всякий абсурд.

О. П.

АВВАКУМ ПЕТРОВ, протопоп (20.11.1620—14.04.1682), мыслитель, писатель, публицист. Родился в с. Григорово под Н. Новгородом в семье священника. В 1638 женился на 14-летней Анастасии Марковне, которая на всю жизнь стала его верной спутницей и матерью восьми их детей. В 1642 был рукоположен в дьяконы. В 1652 был возведен в протопопы, т. е. старшие священники. В конце того же года начинает служить в Москве в Казанском соборе. В эти годы Аввакум принимает участие в кружке «ревнителей благочестия», или «боголюбцев», который возглавлял царский духовник Стефан Вонифатьев. В этот же кружок входил нижегородский митрополит и будущий патриарх Никон. Единство взглядов протопопа Аввакума и Никона в этот период подчеркивает и тот факт, что подпись Аввакума стоит под челобитной царю с просьбой назначить Никона патриархом. Став в 1652 патриархом, уже в следующем 1653 Никон предпринял первые шаги по осуществлению церковной реформы. Протопоп Аввакум оказался в числе самых ярких противников реформы, а вскоре вообще становится лидером движения «древлего благочестия», объединившим всех, кто выступал за сохранение старой *веры*. Осенью того же года он был арестован и сослан в Тобольск, вместе с семьей, до 1655. От более сурового наказания — расстрижения — его спасло лишь заступничество царя. С 1656 по 1661 Аввакум с его семьей по Новому указу Никона включили в состав отряда сибирского землепроходца Афанасия Пашкова, и они были вынуждены пройти вместе с ним тяжелейший многолетний путь от Енисейска до устья р. Нерчи. Несгибаемый протопоп продолжал свою активную проповедническую деятельность и постоянно вступал в конфликты с церковными и светскими властями. Подвергался наказаниям — вплоть до заключения в холодную башню и битья кнутом.

В н. 60-х отношение власти к ссыльным старообрядцам ненадолго изменилось — отправив в опалу Никона, государь решил вернуть некоторых из них в Москву. Возвращение Аввакума продолжалось 3 года (1661—64). В мае 1664 Аввакум оказался в Москве. Царь встретил бывших ссыльных ласково. Аввакум знакомится с Епифанием Славинецким и Симеоном Полоцким, ведет с ними богословские споры. Однако, увидев, что Алексей Михайлович, отлучив от себя Никона, не собирается отменить реформы, он вновь восстал за старую веру. В итоге в авг. 1664 его с семьей ссылают на север в Пустозерск.

До Пустозерска они доехать не успели, их задержали в пещорском г. Мезени. 1 марта 1666 Аввакум был возвращен в Москву на Церковный собор. На заседаниях собора он вел бурную полемику, но решения собора были суровы: Аввакум и его соратники расстригли и предали анафеме, многим урезали языки. Анафеме наложили и на старые обряды. В к. 1667 Аввакум и четырех его сподвижников (священников Никифора и Лазаря, дьякона Федора и инока Епифания) вновь сослали в Пустозерск, где заточили в земляную тюрьму. Из

земляной тюрьмы Аввакум продолжал рассылать многочисленные послания своим сторонникам, защитникам старой веры, ободрял их и поддерживал. В н. 80-х начались новые гонения на старообрядцев. 14 апр. 1682 протопоп Аввакум вместе с тремя своими соузниками был казнен сожжением в срубе.

Аввакум — автор более 80 литературных и публицистических произведений. «Книга бесед», написанная в 1669—75, содержит 10 бесед о сути расхождения между старообрядцами и сторонниками церковной реформы. «Книга толкований» (1673—76) содержит толкования на различные библейские тексты. «Книга обличений, или Евангелие вечное» (1679) — результат догматического спора Аввакума с дьяконом Федором по ряду богословских вопросов. Перу Аввакума также принадлежат разнообразные послания и челобитные. Самое значительное его сочинение — «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное», которое считается выдающимся памятником литературы XVII в. Все эти произведения проникнуты одной главной идеей — защитой старой веры.

Анализ сочинений протопопа Аввакума позволяет сделать вывод, что споры по поводу обрядовой стороны жизни Русской православной церкви были лишь средством выражения более глубинных противоречий. Главное противоречие — старообрядцы и сторонники церковной реформы по-разному видели цели и пути дальнейшего развития России.

А. С. Елеонская в своем исследовании публицистики *старообрядчества*, предложила использовать 2 образа, соотносенных друг с другом по принципу антитезы: «чужая земля» и «свое отечество». Думается, что эти *образы*, как никакие другие, хорошо подходят для обозначения указанного нами глубинного противоречия, как его понимал сам протопоп Аввакум.

«Никонианская» Русь — это и есть «чужая земля», или, иначе, «земля варваров», отринувшая все традиционное и устоявшееся. Здесь царит «озлобления много», обитают «враги благочестия», а предводителем сам «сатана». Для более образного выражения Аввакум изображает эту страну в виде дремучего леса, из которого бегут, «утекают» праведники. Больше того, «чужую землю» он сравнивает с огромной темницей, где беспрестанно «льется кровь мученическая», и даже с могилой: «Воистину и на *свободе* люди те в нынешнее время равны с погребенными. Во всех концах земли ох и рыдание, и плач, и *жалость*».

Центральной фигурой, главным виновником превращения России в «чужую землю» оказывается царь Алексей Михайлович. Патр. Никон — это совратитель царя, а затем лишь исполнитель его *воли*. Сам же Алексей Михайлович — тиран, «мучитель и гонитель», подчиняющий себе людей «насилием и *властью*»: «А ты, никониян, чем похвалишься? — вопрошает Аввакум царя. — Скажи-тко? Антихристом своим нагим разве да огнем, да топором, да виселицею». Обличая самовластие государя, Аввакум часто использует своего рода эзопов язык. Не называя его имени, он уподобляет Алексея Михайловича наиболее жестоким библейским царям — Саулу, Навуходоносору, Максимиану, Озии.

Однако необходимо иметь в виду, что Аввакум, да и все старообрядцы, не обличали принцип самодержавного правления как таковой. Более того, все они исходили из идеи божественного происхождения царской власти, а самого царя рассматривали как истинного Помазанника Божиего. И не случайно в спорах царя и патр. Никона о праве «царства» и «священства» Аввакум всегда и последовательно занимал сторону царя. Да и в отношении самого царя Аввакум долгое время сохранял надежду, что он одумается и вернется к старой вере.

Проблема заключалась в другом — в истинности царя. Предавший старые обряды царь — это изменник истинной веры и, следовательно, он теряет право быть царем.

Резко возросшее влияние западно-европейской культуры («немецкие поступы», «польские обычаи», «латинство») делает «никоновскую» Русь окончательно «чужой землей». Введение новых церковных обрядов рассматривалось Аввакумом как наступление католицизма на *Православие*. Даже освоение иностранных языков вызывает неприязнь Аввакума, ибо обитатели «чужой земли» в этом случае становятся чуждыми собственному народу: «Умеешь многи языки говорить: да што в том прибыли? С сим веком останется здесь ... кирьлессион-от оставь; так еллена говорят; плюнь на них», — укоряет Аввакум государя. И восклицает: «Ох, ох, бедная Русь, чего-то тебе захотелось немецких поступков и обычаев!»

Еще большее неприятие Аввакума вызывает заимствование с Запада «внешней мудрости» — светской науки. Уже говорилось, что основное противоречие в данном случае лежало в разных системах мышления старообрядцев и «латинствующих». Если последние старались привить на русской почве рационалистическое мышление с его опорой на знание, то первые защищали традиционный для древнерусского сознания принцип религиозно-мистического постижения Божиих тайн. Совсем не случайно протопоп Аввакум постоянно ссылается на авторитет Псевдо-Дионисия Ареопагита, а также на святоотеческую литературу, в которой, как известно, научно-рациональное знание последовательно отрицалось. Вслед за отцами Церкви Аввакум видит в «еллинских философах» язычников, а в более современных западно-европейских ученых авторитетах — еретиков. Так, он утверждал, что «ритор и философ не может быть христианин», что «ни на праг церковный ритор и философ достоин внити». А сам же с гордостью утверждает: «Аз емь ни ритор, ни философ, дидаскальства и лофетства неискусен, простец человек и zelo исполнен ведения». Следовательно, неприятие «западной» учености в любом ее виде — это принципиальная позиция Аввакума.

Не совместимыми с «чистой верой» Аввакум считает учения Сократа, Платона, Протагора, Диагора Милисийского. «Нынешних философов», под которыми Аввакум, очевидно, понимал «латинствующих», он называет «песыми сынами». А тех родителей, которые отдают детей учиться *философии*, риторике и *диалектике*, он обвиняет в том, что они обрекают детей на «вечную погибель».

В итоге образ «чужой земли» связывается Аввакумом непосредственно с *антихристом*, этим «врагом человеческим», символом мирового зла.

Вообще старообрядцы создали собственную теорию об антихристе, ибо отказ от старой веры они воспринимали исключительно как дьявольское деяние, приближающее наступление конца света. Впрочем, этот вопрос решался ими по-разному. Так, монах Ефрем Потемкин учил, что антихрист уже явился и есть не кто иной, как патриарх. В «Житии инок Корнилия» антихристом назван сам царь.

И все же большинство ранних учителей старообрядчества считали, что царство антихриста еще не наступило, а царь и патриарх — это лишь его предтечи. В трактовке протопопа Аввакума, Никон и царь Алексей Михайлович также непосредственные предшественники антихриста — «войско антихристово», «слуги антихристовы». В одном из своих произведений Аввакум рисует яркий образ антихриста, явившегося ему во сне в виде «нагого человека», «огнем дышит, изо рта, из ноздрей и из ушей пламя смрадное исходит». За спиной же антихриста — «царь наш последует и власти со множеством народа». Следовательно, «чужая земля» — это место, где уже властвуют предтечи антихриста.

Образ «отечества», в отличие от образа «чужой земли», по мнению А. С. Елеонской, более расплывчат и иллюзорен: «То он возникает как мечта о справедливом государстве, то сво-

дится к замкнутому братству верных, то и вовсе ассоциируется с райским блаженством».

Конечно же, «свое отечество» в трактовке всех идеологов раннего старообрядчества и в понимании протопопа Аввакума, в частности, ассоциируется с прошлым, с той Россией, которая была единственной в мире хранительницей истинной православной веры. Именно благодаря своей вере Россия заняла выдающееся место в мире и была «сподоблена благодати». В этом отношении особенно важной для старообрядцев была идея России как «Третьего Рима», всех в мире превосходящей своим благочестием, а русский царь считался единственным во всей вселенной истинным христианским царем. Эта Русь и мыслилась Аввакумом в качестве своеобразного идеала.

Интересно, что одним из символов истинной Руси протопоп Аввакум видел «непорочные» книги, напечатанные «словенским» языком. Вообще «старые» книги, которые власть насильственно изымала из повседневного обихода, становятся уже в ранний период старообрядчества единственной связующей нитью между небольшим числом «верных» и прошлой истинной Россией. Кстати, подобное благоговейное отношение к «старым» книгам сохранялось в старообрядческой среде и впоследствии.

Еще одной важной характеристикой «своего отечества» в творчестве Аввакума становится идея равенства. Это равенство определено уже самим устройством Вселенной, поэтому в «своем отечестве», где всем «одинаково светит» солнце, все равны перед Богом: «Если богатою кланяешься в пояс, то нищему поклонись в землю». Более того, Аввакум утверждает, что «меньшие» наравне с «большими» имеют право решать те вопросы, от которых зависит и судьба отдельных людей, и судьба «отечества» в целом.

Впрочем, подобное «отечество» могло существовать только как идеал, поэтому в условиях конкретно-исторических событий 2-й пол. XVII в. настоящим, подлинным «своим отечеством» признается старообрядческая *община*. Многие послания Аввакума посвящены «верным» — тем, кто избрал путь подвижничества во имя «старой веры». Рассуждая о принципах существования «верных», протопоп Аввакум прежде всего призывает их осознать себя монолитным союзом. Цементирующим этот союз условием являются нравственные устои общины-«отечества». А в качестве примеров истинного «старовера» под пером Аввакума возникают образы его сподвижников. Особенно в этом отношении ярким образ боярыни Феодосьи Морозовой. Кстати, и самого Аввакума в старообрядческой литературе постоянно приводили в пример как истинного православного человека, борца за веру. «Сильный Христов воевода противу сатанина полка», — так называет его одно из старообрядческих «Сказаний».

Еще А. Н. Робинсон отметил, что «Мысль об избранничестве, особом пути, которым им надлежит идти, — пути страдания и мученичества о собственной «святости», свойственна всем пустозерским узникам». По мнению А. С. Елеонской, уже в ранней старообрядческой литературе возникает образ пророка-бойца, подвиги которого во имя правой веры сравниваются с подвигами библейских пророков.

Интересен еще один момент. Пророк-боец, исполнитель пророческой и апостольской миссии на русской земле, напрямую был связан с миром чуда. Уже говорилось о некоторых видениях Аввакума. Но Аввакум разворачивает эти сюжеты и в др. плоскости — он сам становится героем видений, явленных др. людям. Так, в одном из посланий он рассказывает, что в то время, когда его «стригли на Москве» и «ругали в соборной той церкви», образ его в сопровождении ликующих *ангелов* явился ученикам в далекой ссылке. Т. о., уже в раннем старообрядчестве формируется идея прижизнен-

ной святости старообрядцев как мучеников за веру. Эта идея была близка очень многим деятелям старообрядчества. Не случайно многие из них, так же как Аввакум, еще при жизни написали собственные жития, которые, как известно, всегда создавались в России с прицелом на признание героя жития святым.

И, наконец, еще одно прочтение смысла «своего отечества» — образ, своего рода, рая. Под пером Аввакума мечта о таком «своем отечестве» приобретает черты прекрасной страны, полной света и благоухания. Прежде всего это мать-пустыня, где «жестокое житие Христа ради» терпели древние праведники и куда, «утекая от соблазнов», бегут современники. Несмотря на все трудности, которые приходится претерпевать праведникам, ощущение праздничности не оставляет Аввакума. Здесь царит «веселие душевное»: монастыри, «яко крины процветоша», а праведники «упованием будущих благ веселятся». Сами жители пустыни сравниваются с поющими птицами, и прежде всего с райской птицей сирином: «Святые отцы... со умилением и со слезами песнь Богу поют».

Между прочим, стоит обратить внимание на данное сопоставление: пустыня — рай. Образ «рая» нередко присутствует в произведениях Аввакума. И это не случайно. Обуреваемый жадой «жизни вечной», протопоп призывает своих сторонников не страшиться и терпеть множественные муки в земной жизни. В награду он обещает истинные райские кущи. При этом христианские *понятия* и *символы* приобредают у него материализованное выражение. Так, рай в представлении Аввакума наполнен вполне материальными *благами*: «жилища и полаты стоят», а в палате — «стоят столы, а на них наслано бело. И блюда с брашнами (т. е. с едой) стоят...» Поэтому можно сделать вывод, что на мировоззрение Аввакума самое значительное влияние оказало народное понимание христианства. Даже сам стиль произведений протопопа построен на перемежении богословских понятий с народными, иногда очень крепкими, выражениями. Характер Аввакума был также страстен и противоречив. Он абсолютно не принимал своих противников, буквально ненавидел их, грозил им самыми страшными карами. И в то же время в посланиях к соратникам перед нами совершенно иной человек — добрый, нежный, отдающий всего себя заботе о ближних своих.

Соч.: Житие протопопа Аввакума, им самим написанное / Под ред. Н. С. Тихонравова. СПб., 1861 (на обложке — 1862); Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Л., 1927. (Рус. ист. б-ка, Т. 39); Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и др. его соч. / Под ред. Н. К. Гудзия. М., 1960; Пустозерский сборник: Автографы соч. Аввакума и Епифания / Изд. подг. Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова, Л. И. Сазонова. Л., 1975; Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и др. его соч. / Подг. текста и коммент. Н. К. Гудзия, В. Е. Гусева, Н. С. Демковой, А. С. Елеонской, А. И. Мазунина; послесл. В. Е. Гусева. Иркутск, 1979; Пустозерская проза: Протопоп Аввакум. Инок Епифаний. Поп Лазарь. Дьякон Федор / Сост. предисл., коммент., пер. отдельных фрагментов М. Б. Плюхановой. М., 1989; Соч. Аввакума / Подг. текстов и коммент. Н. С. Демковой // Памятники лит-ры Древней Руси XVII в. Кн. 2. М., 1989.

С. Перевезенцев

АВЕРКИЕВ Дмитрий Васильевич (12.10.1836—20.01.1905), мыслитель, драматург, театральный критик, публицист. Из купеческой семьи. В 1854 окончил Коммерческое училище в Петербурге, в 1859 — физико-математический факультет С.-Петербургского университета.

Выйдя из патриархальной купеческой семьи, воспитываясь под влиянием двух дедов, больших приверженцев русской старины, Аверкиев с ранних лет проникся любовью к национально-русской традиции и неприятием либерально-космополитической идеологии. Попытки т. н. революцион-

ных демократов и нигилистов свернуть Россию с ее исторического пути вызывали со стороны Аверкиева гневную отповедь. В своих произведениях он противопоставлял *богатство* и высокую духовную ценность русского мировоззрения



западническому, мелко-травчатому эпитонству российских нигилистов. Бескомпромиссный противник нигилистов, Аверкиев вызывал у них особенную ненависть за свой яркий талант и большую популярность. Противники русской цивилизации называли Аверкиева «мракобесом и сикофантом», понимая, что ничего не могут противопоставить превосходству устоев русской старины, их нравственной мощи и *красоте*.

Аверкиев был одним из ярких представителей православно-патриотического движения. С 1894 он — деятельный сотрудник журнала «Эпоха» *Ф. М. Достоевского*, где опубликовал ст. «Значение Островского в нашей литературе» (1864, № 7) и некролог «А. А. Григорьев» (1864, № 8), вел полемику с Н. И. Костомаровым о значении Куликовской битвы и опубликовал пьесу в стихах «Мамаево побоище» (1864, № 10). В 1868 в Александринском театре в бенефис В. В. Самойлова с большим успехом прошла «Комедия о российском дворянине Фроле Скобееве и стольничей, Нардын-Нашокина, дочери Аннушке», получившая высокую оценку *Ф. М. Достоевского* за историческую достоверность. Прочный успех на петербургской и московской сценах имела его историческая драма «Каширская старина» (1871—72). В 1877—78 Аверкиев опубликовал в «Русском вестнике» серию статей по теории драмы (отд. изд. «О драме. Критич. рассуждения». СПб., 1893, 1907). В 1885—86 по примеру *Ф. М. Достоевского* издавал журнал «Дневник писателя», в котором сам же и был автором почти всех материалов. Автор «Повестей из современного быта», в которых затрагивал актуальные темы антинигилистической беллетристики.

Соч.: Драм. Т. 1—3. СПб., 1887—96, 1906; Повести из старинного быта. Т. 1—2. СПб., 1898.

АВЕРКИЙ (Таушев), архиепископ Сиракузский и Троицкий (1906—1976), богослов, духовный писатель. Один из руководителей Русской зарубежной церкви. Настоятель Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле (США) в 1960—76.

Аверкий (Таушев) был в числе первых, кто исследовал ритуально-мистический смысл убийства царской семьи. «Оно, — писал он, — было продумано и организовано не кем другим, как слугами грядущего *антихриста* — теми продавцами свою душу сатане, которые ведут самую напряженную подготовку к скорейшему воцарению в мире врага Христа — антихриста. Они отлично понимали, что главное препятствие, стоявшее на их пути, — православная царская Россия. А потому надо уничтожить Россию православную, устроив на месте ее безбожное богоборческое государство, которое постепенно распространило бы свою власть над всем миром. А для скорейшего и вернейшего уничтожения России надо было уничтожить того, кто был живым *символом* ее, — царя православного...»

Русский народ, считал архиеп. Аверкий, виновен в том, что он проявил себя слишком наивным и доверчивым к обольстившим его врагам своим, поддался их лукавой пропаганде и не оказал достаточно сильного сопротивления. Его пророчески предостерегали, предрекая надвигающуюся

страшную катастрофу, великие русские праведники и святые, и прежде всего *Феофан Затворник* и св. прав. *Иоанн Кронштадтский*. С их прозрениями и предупреждениями следовало бы хорошо познакомиться всем русским людям, вместо того чтобы впустую, бесплодно тратить время на взаимные споры и раздоры, выясняя причины постигшего Россию бедствия. Все предсказанное ими в точности исполнилось, а это, казалось бы, должно было бы убеждать нас в их безусловной правоте и побуждать с полным доверием отнестись к их указаниям и советам, что надо делать, чтобы избежать последствия этой страшной кровавой катастрофы.

Соч.: «Провозвестник кары Божией русскому народу» (1964); «Современность в свете Слова Божия. Слова и речи» (т. 1—4, Джорданвилль, 1975).

АВРААМИЙ СМОЛЕНСКИЙ (ск. 1222), святой преподобный архимандрит, религиозный мыслитель. Сохранилось житие прп. Авраамия, написанное его учеником Ефремом. О детстве и юности святого известно мало. По смерти родителей он, отказавшись от брака, раздает имение бедным и облачается в «худые ризы», «хожяще яко един от нищих и на уродство ся приложи». Это временное юродство, о котором не сообщается никаких подробностей, может быть, и состояло в социальном уничтожении, подобном юношеским подвигам прп. *Феодосия Печерского*. Вскоре юноша постригается под именем Авраамий в пригородном Смоленском монастыре. Пребывая в «бдении и алкании день и ночь», Авраамий ревностно предается книжным занятиям. Изучая отцов Церкви и жития святых, он составляет себе целую библиотеку, «списа ово своєю рукою, ово многими писцы». Из отцов Церкви Иоанн Златоуст и Ефрем Сирий были его любимым чтением. Смоленск XII в. был одним из культурных центров Руси. В этой обстановке ученость инока Авраамия не является неожиданной. Уже эта ученость Авраамия резко отличает его от «простого» *Феодосия*, который мог только прясть нити «великому» *Никону*. Но житие Авраамия находится в теснейшей литературной зависимости от жития *Феодосия*. Сам Авраамий, несомненно, прошел в юности школу *Феодосия* и подражал ему. Как и для *Феодосия*, палестинские жития святых составляли его любимое чтение. И, однако, образ его резко и своеобразно выделяется на этом палестинско-киевском фоне. Конечно, речь может идти лишь о духовных оттенках, с трудом находящих словесное выражение в житийном стиле. Тем не менее при тесной близости смоленского и киевского жития каждое отступление может быть только сознательным и значительным. Всем известно, что святой *Феодосий* посещал княжеские пиры, хотя и вздыхал, слушая музыку скоморохов. Но Авраамий «на трапезы и на пиры огнюдь не исходя».

Худые ризы *Феодосия* Авраамий сохранил и в годы зрелости. Ефрем под смиренными ризами *Феодосия* рисует совсем иное аскетическое лицо: «Образ же блаженного и тело удручено бяше, и кости его и состави яко моши исшести, и светлость лица его блед имуще от великого труда и воздержания и бдения, от мног глагол». Традиция телесной крепости и радостная светлость святого установлена еще *Кириллом Скифопольским* для его *Саввы* и завешана Руси. В эту традицию не укладывается бледный и изможденный смоленский аскет. А между тем этот образ борющегося аскета автор хочет запечатлеть в уме читателя, рисуя портрет средневека, а не старца: «Образ же и подобие на Великаго *Василия*: Черну браду таку имея, плешиву разве имея главу». За аскетической худобой, лишением сна и пищи — качество молитвы. *Нестор* мало говорит о молитве своего святого, косвенно позволяя заключить, что она не имела разительных внешних проявлений: ни мистических экстазов, ни эмоциональной порывистости. Иначе у Авраамия: «И в нощи мало сна приимати, но коленное преклонение и слезы многы от очю

беззубка (беспрестанно) изливав и в перси биа и кричанием Богу припадая помиловать люди Своя, отвратити гнев Свой». Эта покаянная печаль и мрачность не оставляют святого и на пороге смерти. Упоминается о милостыне; но не с состраданием к немощам людским выходя из своей кельи суровый аскет, а со словом назидания, со своей небесной и, вероятно, грозной наукой, наполняющей трепетом сердца. Этот особый «дар и труд божественных писаний» заменяет прп. Авраамию дар и труд общественного служения, без которого редко можно представить себе святого древней Руси.

Более традиционен (по-русски) св. Авраамий в его отношении к храмовому благочестию, к литургической красоте. Изгнанный из своего монастыря, он в городе украшает другой, ставший его убежищем. Он особенно строг и в храмовом благочинии, «паче же на литургии». По-видимому, совершенно особое и личное отношение было у святого к *Евхаристии*. Он не переставал совершать бескровную жертву («ни единого же дне не остави») со дня своего рукоположения, и потому запрещение его в служении должно было явиться для него особенно мучительным. Из этих скудных, рассеянных черт встает перед нами необычный на Руси образ аскета с напряженной внутренней жизнью, с беспокойством и взволнованностью, вырывающимися в бурной, эмоциональной молитве, — не возмывающий слезы целитель, а суровый учитель, одушевленный, может быть, пророческим вдохновением. Если искать духовной школы, где мог воспитаться такой тип русского подвижника, то найти его можно лишь в монашеской Сирии. Св. Ефрем, а не *Савва* был духовным предком смоленского Авраамия.

Авраамий был не только ученым толкователем, но и смелым проповедником Евангелия. Мрачность и эсхатологичность характерны и для его проповедей. Своих слушателей он призывал к раскаянию, угрожая им концом света и *Страшным судом*. Его влияние было очень велико, но его смелость навлекла на него преследования со стороны др. представителей духовенства и монашества, обвинивших его в ереси. Они возбудили против него чуть ни весь город, что и жизнь его оказалась в опасности. Его судили в присутствии епископа и князя, но светские судьи его оправдали. Тогда епископ *Игнатий* вторично предал его суду, но на этот раз церковному.

Ефрем не приводит приговора этого суда и хочет подчеркнуть благополучный исход его: «не приемше никого *зла*». Однако Авраамий отослан в свой первоначальный монастырь и ему было запрещено совершать литургию. Два праведника предсказывают епископу гнев Божий на г. Смоленск за гонение на святого. Обещанная «епитимия» приходит в виде страшной засухи. Молитвы епископа и всего народа остаются неуслышанными. Тогда *Игнатий* призывает св. Авраамия, снова расследует обвинения против него и «испытав, яко все лжа», прощает его и просит молиться о страждущем городе. Последние годы святого прошли мирно, на игуменстве в новом монастыре его. Преподобный пережил своего епископа и преставился от болезни после 50 лет подвижничества.

Необычайность подвига св. Авраамия и перенесенных им гонений ставит перед нами вопрос о их источнике. Биограф его, св. Ефрем, неоднократно подчеркивает, что преподобный стал жертвой смоленского духовенства. Его ученость и дары пастырства противопоставляются «невеждам, взимающим сан священства». На суде «князью и властителем умягчи Бог сердце, игуменом же и иереем, аще бы мощно, жива его пожрети». Позднейшее примирение Авраамия со св. *Игнатием* заставляет автора по возможности смягчить роль епископа в этом злосчастном процессе: он представляется скорее жертвою и орудием «попов и игуменов». Но автор не пожелал скрыть острого конфликта между святым и огром-

ным большинством духовенства. Какие же мотивы предлагает он у враждебных сил? Некоторые из приводимых мотивов носят корыстный или человечески мелкий характер. К Авраамии стекалось из города множество народа — он был для многих «отцом духовным». Отсюда понятны жалобы священников: «уже наши дети вся обратил ест». На этой почве вырастает клевета. Но важнее и интереснее др. группа обвинений: «Овии еретика нарицати, а инии глаголаху нань — глубинныя книги почитатель... друзии же пророку нарицающе».

Еретик, пророк, читатель запрещенных книг; обвинения относились к самому содержанию его учения. Оно смутило и его игумена, столь ученого и первоначально столь расположенного к нему. Каково же было содержание этого необычного, смущающего учения? Оно, конечно, имело отношение к спасению — св. Авраамий проповедовал грешникам *покаяние* — и с успехом. Но одно духовничество или нравственная проповедь не могли навлечь на Авраамия обвинения в ереси. Ефрем неоднократно говорит о «дарах слова Божия, данных от Бога преподобному Авраамию... якоже ничтоже ся его угаеть божественных писаний». В области экзегетики *Священного Писания* (темных, таинственных мест) смелого богослова подстерегали опасности. За эту свою экзегетическую проповедь он, по его собственным словам, «бых пять лет искушения терьяя, поносим, безчествуем, яко злодей». Ефрем дает нам нить и для того, чтобы нащупать основной богословский интерес Авраамия. Смоленский инок был не только богословом, но и художником. «Написа же две иконы: едину страшный суд втораго пришествия, а другую испытание въздушных мытарств». Воспоминание о них наводит автора на страшную память о том, «аще страшно ест, братье, слышати, страшнее будет самому видети». В тех же мыслях и настроениях застает святого смертный час: «Како огненная река потечет пожигаючи вся». Здесь опять нас поражает конкретность *образов*, художественная наглядность видений... Нельзя не видеть их внутреннего родства с типом аскезы. Детали этих видений не сводимы к *Апокалипсису* или к книге прор. Даниила. Но они целиком вмещаются в обширную святоотеческую или апокрифическую литературу эсхатологического направления. Так, подробности Страшного суда все находятся в знаменитом слове Ефрема Сирина «На пришествие Господа, на скончание мира и на пришествие *антихриста*». Классическим источником для мытарств на Руси было греческое житие св. Василия Нового, в видениях Феодоры. Но откуда же гонения на Авраамия, откуда обвинения в ереси? Мы уже понимаем, почему его называют, глумясь, пророком. Эсхатологический интерес, направленный на будущее, — вероятно, чаемое близким, — срывает покров с тайны, пророчествует. Но вот др. обвинение: «глубинные книги почитает». Оно указывает, что заподозрен был самый источник этих пророчеств: греческая эсхатологическая традиция. И, может быть, не без основания. Хорошо известно, как подлинные эсхатологические творения святых отцов обрастали псевдоэпиграфами и вдохновляли *апокрифы*, уже анонимные. В Церкви греческой, а потом и русской циркулировали списки отреченных книг, запретных для чтения. Но эти списки имели частный характер, противоречили друг другу и слабо выполнялись, как свидетельствует факт сохранности апокрифических рукописей в монастырских библиотеках. При отсутствии критической школы и филологической культуры задача выделения апокрифов из святоотеческого наследия была для Руси непосильной.

Что такое «глубинные» (или «голубинные») книги, которые читал прп. Авраамий? Возможно, под ними следует понимать космологические произведения богумильской литературы. В средние века богумильство (остатки древнего

манихейства) имело огромное распространение в югославянских странах: Болгарии, Сербии, Боснии. Со славянского юга Русь взяла почти всю свою церковную литературу: не могла она не заимствовать и еретической, как об этом свидетельствуют еретические мотивы в произведениях народной поэзии: сказаниях, легендах и духовных стихах. Против св. Авраамия было выдвинуто весьма конкретное обвинение — с какой долей доказательности, мы не знаем. В житии его, конечно, нет следов манихейства, ибо нельзя считать за манихейство суровый, мироотрешенный аскетизм. Если Авраамий читал богумильские книги, то по добросовестному заблуждению, как и большинство православных русских читателей. В преданности его Церкви не может быть сомнений. Но, может быть, св. Ефрем прав был в оценке гонителей своего духовного отца — и перед нами первая в русской истории картина столкновения свободной богословской мысли с обскурантизмом невежественной, хотя и обличенной саном толпы.

Богословская культура Авраамия находит свое объяснение в культурном расцвете Смоленска в ту эпоху. Но направление его интересов было иное. И в этом направлении он предрекает одно из основных религиозных призваний Руси. Древняя Русь того времени из всех богословских тем облюбовала себе одну: эсхатологическую. Уточняя сокровенное содержание его науки, мы получаем право сказать, что св. Авраамий был страстотерпцем православного *гнозиса*.

Лит.: Житие прп. Авраамия Смоленского // Православная мысль. Т. 3. 1858.

Г. Федотов

АВСЕНЕВ Петр Семенович (в монашестве архим. **Феофан**) (1810—1852), сын священника Воронежской губ. После Воронежской духовной семинарии поступил в Киевскую духовную академию (1829), по окончании которой был оставлен при ней для преподавания философии в Киевском университете. В 1844 принял монашество, в 1851 по болезни перестал преподавать в академии и уехал в Италию, где стал настоятелем русской церкви в Риме, но вскоре (1852) скончался.

В Авсенева была, по словам его слушателей, удивительная «гармония мысли и веры» — и его лекции по философии снискали ему славу далеко за пределами академии и университета. Его эрудиция была исключительно обширной, а его философские идеи тяготели в сторону шеллингианства, в частности в сторону построений известного шеллингианца Шуберта. В Духовной академии смотрели косо на Авсенева за его философские идеи, за его симпатии к Бёме, к шеллингианцам — и о некоторых его идеях мы узнаем, напр., только из переписки его слушателя еп. *Феофана Затворника* — в частности о его учении о мировой душе. Авсенева писал очень мало, а из его лекций кое-что (преимущественно по психологии) было напечатано в юбилейном сборнике Киевской духовной академии. Из этих лекций видно, что Авсенева защищал положение, что *душа* человека «может сообщаться с внешним миром непосредственно», т. е. и помимо органов чувств. Это — предварение учения об интуиции, как оно развилось в к. XIX в. Наша душа — учил Авсенева — принадлежит безмерному океану духовного *бытия*, со всех сторон охватывающему отдельную *душу*. Эта открытость души для духовных воздействий извне удостоверяет реальность всего, что выходит за пределы «дневной жизни души» (ясновидение, лунатизм и т. д.). К сожалению, лишь очень немногое из того, что созревало в мысли Авсенева, так или иначе сохранилось в напечатанных им статьях.

Соч.: Из записок по психологии. («Введение в психологию», «Психология»). Ч. 1—2. Киев, 1869.

Прот. В. Зеньковский

АВСЕНЬ (Баусень, Таусень, Усень, Говсень, Овсень, Овсей), в дохристианской Руси языческое божество, связанное с Но-

вым годом, со сменой времен года, с началом весеннего солнечного цикла и возрастания плодородия, воплощал в себе начало года — прибывка (урожая).

АВТАРКИЯ (греч. — нахожусь в достатке), самодостаточность, самоудовлетворенность в экономике, создание замкнутого самодовлеющего хозяйства. Экономически Россия вплоть до н. XX в. была единственной страной в мире, которая приближалась к автаркии, т. е. имела такой хозяйственный уклад, который позволял ей самостоятельно и полнокровно существовать независимо от иностранного ввоза и вывоза. По отношению к внешнему миру Россия была автономна, обеспечивая себя всеми необходимыми товарами, и сама потребляла почти все, что производила. Высокие заградительные пошлины на многие товары стимулировали внутреннее хозяйство. Зарубежный импорт не играл для страны жизненного значения. Долг России в мировом импорте в н. XX в. составлял немногим более 3 %, что для страны с населением, равным десятой части всего человечества, было ничтожно. Для сравнения отметим, что большинство западных стран, обладая незначительной численностью населения, имело долю в мировом импорте во много раз большую, т. е. экономически зависело от импорта.

О. Платонов

АВТОРИТЕТ, значение или влияние, которое могут иметь люди, не нуждаясь в постоянном подтверждении этого значения, в доказательстве его на деле. В русском обществе наибольшим авторитетом пользовались *царь*, *святые* и подвижники благочестия, значение которых определялось божественной *благодатью*. В мировоззрении *Святой Руси* авторитетна та личность, которая воспринимается как человеческий носитель и человеческое выражение *правды*, того, что само по себе правильно и потому должно быть.

АГНОСТИЦИЗМ, философское воззрение, утверждающее, что мы не можем знать о действительной *сущности вещей*. Религиозный агностицизм отказывается верить в божественную *истину* и Высшее бытие, что делает его формой *атеизма*. Опровержение агностицизма — в полноте духовной жизни, которой живет верующий человек. Полнота этой жизни не требует проверки внешними средствами.

АД, преисподняя, место, куда в ветхозаветный период отправлялись все души. После распятия Христос сошел в ад, вывел *души* верующих (1 Пет. 3, 18—20) и восстановил доступ в *рай* (Ин. 14, 2, 3; Лк. 23, 43), в который никто не может попасть своими заслугами, а лишь благодаря Христу Спасителю. В *Священном Писании* ад употребляется в нескольких значениях. В одних случаях этими словами обозначается гроб или могила (напр., Быт. 42, 38; Пс. 6, 6). В др. они обозначают место и состояние, общее для всех умерших, без различия праведных и грешных (Быт. 37, 35; Пс. 88, 49; Ис. 14, 15), где все равны (Иов. 3, 13—19; Ис. 14, 9—11). Это место, или преисподняя, изображается при этом то в виде некоего всепоглощающего чудовища (Притч. 1, 12; Ис. 5, 14), то в виде страны, лежащей в глубине земли и исполненной мрака и сени смертной (Иов. 10, 21—22; Пс. 48, 20; Притч. 9, 18), то в виде подземного царства, где смерть владычествует над умершими как над пленниками (2 Цар. 22, 6; Пс. 17, 5—6) и т. п. В некоторых местах Священного Писания ад представляется местом или состоянием хотя и общим для всех умерших, но с некоторым различием для праведников и грешников. Первые здесь наслаждаются покоем, ожидают избавления отсюда и получают таковое (Пс. 15, 9—11; Лк. 18, 7; 1 Пет. 3, 18—19 и др.); вторые — покрыты вечным стыдом и не имеют никакой надежды на будущее (Иез. 32, 18—32). Иногда ад обозначает состояние только одних нечестивых и грешников (Прем. 3, 18—19; Иов. 24, 19; Лк. 16, 19). Наконец, в новозаветных книгах слово «ад» употребляется

для обозначения вечного осуждения, вечной гибели, вечного мучения, на которое осуждены грешники. Т. о., по библейскому учению, ад является загробным состоянием душ после смерти. Постигнуть тайну загробной жизни и развить представление об аде было много попыток со стороны христианских богословов и философов. Но все это не более как простые умозрения, желающие проникнуть в непостижимое. По учению Православной церкви, ад является загробным состоянием грешных душ, которые в этом состоянии находятся во власти *дьявола* и духов злобы. А кто со Христом, для того нет ада, и *смерть* для того является переходом в *жизнь вечную*, в царство Христово (Лк. 23, 43; Флп. 1, 21—23). Христос во время крестных страданий сошел во ад, кратковременно приобщился общему для всех умерших загробному состоянию и разрушил ветхозаветную силу ада, владычествовавшего над всем человечеством. Учение о сошествии Спасителя во ад является одним из твердых догматов церкви и основывается на ясном свидетельстве Священного Писания (1 Пет. 3, 18—20; 4, 6; Еф. 4, 8—10).

Б. С.

АЙВАЗОВ Иван Георгиевич (1872—4[17].12.1964), православный мыслитель, профессор Московской и С.-Петербургской духовных академий, миссионер.

Образование получил в Казанской духовной академии, служил тамбовским, затем московским епархиальным миссионером. Член Русского собрания, где часто выступал с докладами; наиболее важные из них: «Освободительное движение наших дней» (1908); «Декларация Союза 17 октября» (1909); «Вероисповедная система русского государства последнего времени» (1911). Принимал активное участие в монархическом движении в Москве, один из ближайших сподвижников прот. И. И. Восторгова. Плодовитый публицист и литератор. Писал под псевдонимами Правдолюбов И., Азовский И., Мариупольский И. После революции эмигрировал, скончался на чужбине.

Соч.: Всемирная задача христианства. Христианское самодержавие. СПб., 1905; К вопросу о смертной казни. Изд. 3-е. Харьков, 1905; Русское сектантство. Изд. 3-е. Харьков, 1906; Миссионерская полемика. Изд. 3-е. Харьков, 1907; Московские сектанты и московские братцы. Изд. 2-е. М., 1909; Обновленцы и староцерковники. В недрах церковно-общественных настроений нашего времени. М., 1909; Религиозное обновление наших дней («Новопутейцы», «Вехи»). Изд. 3-е, испр. и доп. М., 1910; Религиозная правда русского самодержавия. Изд. 3-е. М., 1910; Власть русского царя. М., 1912; Царь Иудейский. (Драма в 4 действ. и 5 картинах). М., 1914; Новая вероисповедная система русского государства. М., 1914; Граф Лев Толстой. Пг., 1914; Христовщина. Т. 1—3. Пг., 1915; Русское сектантство. М., 1915; Христианская церковь и современный социализм. Изд. 5-е. Пг., 1915; Баптизм — орудие германизации России. Изд. 3-е, доп. Пг., 1916; Владимир, митрополит Киевский и Галицкий. Пг., б. г.

АКВИЛОНОВ Евгений Петрович, протопресвитер (1862—1911), православный богослов, участник монархического движения. Родился в семье тамбовского казначейского протоиерея. Пойдя по стопам своего отца, окончил Тамбовскую духовную семинарию, а вслед за тем и С.-Петербургскую духовную академию в числе магистрантов (1886). Следующие 24 года посвятил преподаванию в С.-Петербургской духовной академии православной апологетики.

В 1896 Аквилонов принимает священнический сан и получает назначение служить в церкви Знамения Божией Матери в С.-Петербурге. В 1903 он переводится в военное ведомство и становится настоятелем церкви лейб-гвардии Кавалергардского Ее Величества имп. Марии Фелюдовны полка.

Отдавая всецело богословской науке, Аквилонов всегда искал для себя как для ученого трудные задачи. Одной

из таких задач — учению о Церкви — он посвятил свою магистерскую диссертацию «Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования» (1899); другой — доказательству бытия Божия — докторскую «О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия» (1905).

Будучи искренним патриотом-монархистом, он был близок к Союзу русского народа и Русскому собранию и, по всей видимости, состоял в них членом. Известно, что 21 нояб. 1905 о. Аквилонов произнес в собрании членов Союза русского народа доклад на тему «Христианство и социал-демократия в отношении к современным событиям» (изданный затем отдельным изданием в 1906), а по случаю 40-го дня после кончины св. прав. *Иоанна Кронштадтского* говорил речь «Мысли о. Иоанна Кронштадтского о воспитательном значении Слова Божия».

Сохранилось воспоминание одного священника об отношении о. Аквилонова к св. Николаю II, царю-страстотерпцу. На очередном военном смотре о. Аквилонов говорил ему: «Смотрите не пропустите момента, когда его Величество войдет и штандарты склонятся к его стопам! Минута трогательная! Спазмы схватывают горло, и слеза просится на глаза!».

Вместе со всеми верноподданными государя, о. Аквилонов радовался в 1904 появлению на свет Божий наследника престола, св. Алексия, цесаревича-страстотерпца, и отозвалась на это событие своеобразным сказанием «К рождению Государя Наследника» (1904).

Занятия богословием о. Аквилонова, ярко выраженная апологетическая направленность его трудов нередко способствовали и его отклику на темы, напрямую связанные с политикой. Не мало работ о. Аквилонова связано с еврейским вопросом, как напр.: «Рабы Рима и Талмуда во II в. по Р. Х. и раввин Меир» (ряд статей из журн. «Странник» за 1889), «О сионизме. Ответ на “Открытое письмо” д-ра Гордона к проф. И. Г. Троицкому» (1905), «Иудейский вопрос. О невозможности предоставления полноправия русским гражданам из иудейского народа» (1907).

Будучи военным священником, о. Аквилонов не мог не отвечать на социалистическую и либеральную пропаганду, постоянно ведущуюся в войсках всевозможными «освободителями», что и было исполнением им своего гражданско-патриотического долга. Им были написаны прямые, глубокие и вдохновенные охранительные работы против разрушителей империи, а именно: «Отповедь полкового священника на “Солдатскую памятку Российской социал-демократической партии”» (1905), «Об истинной свободе и нравственном долге» (1905), «Христианство и современные события» (1905), «Против думской отрыжки» (1907).

Огромное количество всевозможных «религиозно-философских мнений и суждений» в среде интеллигенции «северного века», расхлывшейся с учением Православной церкви, находили в о. Аквилонове мудрого обличителя. Так против учений *Л. Н. Толстого* им была написана книга «О Божестве Господа Нашего Иисуса Христа и о средствах нашего спасения. (Богословские размышления по поводу лжеучения гр. Л. Н. Толстого)» (1901). Он с честью выдержал многолетнюю полемику по вопросу о службе панихид над иноверцами (ст.: «Следует ли православному духовенству служить панихиды над иноверцами?» (1905), «О необходимости служения православным духовенством панихид в храмах по усопшим иноверцам-христианам: Ответ трем оппонентам» (1906), «Последний ответ г. А. Д-ву» (1907), «Разгневанному возражателью: О панихидах над иноверцами» (1907)), стойко защищая невозможность православному духовенству совершать церковные моления над усопшими иноверцами. Столь же последовательно разъяснялось им строго церковное толкование заповеди «Не убий» (ст.: «От-

вет на ст. г-на В. И. “Библия и смертная казнь”» (1906), «“Не убий” по современному толкованию и по библейскому учению» (1906)).

Будучи ученым-апологетом и церковным пастырем, о. Аквилонов всю свою жизнь находился в состоянии борьбы со злом неправомыслия и духовным невежеством, будь то юридические теории в богословии или проповедь социал-демократических взглядов в армии, полемика по еврейскому вопросу, споры о восстановлении патриаршества или непозволительности служения панихид по иноверцам. Пожалуй, трудно указать на ту область человеческой жизни и церковного учения, которой бы не касался пастырь. Всюду о. Аквилонов находил православное решение этих проблем и своим писательским талантом апологета давал возможность правильно мыслить и другим.

За свою кипучую научную и пастырскую деятельность о. Аквилонов получил чуть ли не все возможные тогда отличия и от церковных, и от светских властей. Он был ординарным профессором и доктором богословия С.-Петербургской духовной академии, имел митру и палицу, а также наперсный золотой крест из Кабинета Его Величества. В 1910 он был назначен протопресвитером военного и морского духовенства, т. е. главой всего духовенства армии и флота Российской империи. Его любил и сослуживцы и паства, «его живые речи и поучения на современные темы, будучи глубокомысленными по существу, благодаря прекрасной дикции и мощному голосу, захватывали внимание слушателей, а величаяя осанка и представительная внешность дополняли впечатление». По словам одного его сотрудника по военному ведомству, он «был живым олицетворением мощи физической и умственной, великан духа, несокрушимый, по-видимому, носитель внутренней энергии и духовных способностей».

Соч.: «На рубеже двух заветов. Библ.-ист. очерки. Из ветхозаветной теократической жизни непосредственно пред появлением в мире христианства» (1888); «Научно-богословское самооправдание христианства. Введение в православно-христианскую апологетику» (1894); «Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом» (1894), «Введение в круг богословских наук» (1898); «О Божественности христианства и превосходстве его над буддизмом и мохаммеданством» (1904); «Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования» (Изд. 2-е, испр. и доп. 1904); «О физико-телеологическом доказательстве Бытия Божия» (1905); «Христианство и современные события» (1905); «О соборности Церкви в связи с вопросом о восстановлении всероссийского патриаршества» (1905); «Церковь Христова в деле нашего спасения: О двух путях к решению вопроса» (1905); «Тайна Богочеловечества и ее значение для современной жизни» (1910); «О Спасителе и о спасении» (изд. 3-е, испр. и доп. 1910); «“Чти отца твоего и мать твою...”»: Объяснение 5-й заповеди Закона Божия» (1911); «Бессмертие» (1912).

М. Столин

АКСАКОВ Иван Сергеевич (26.09.1823—27.01.1886), мыслитель и публицист, один из признанных вождей славянофильства.

Родился в с. Надёжино (Куроедово) Белебеевского у. Оренбургской губ. Отец — известный писатель С. Т. Аксаков, мать — дочь суворовского генерала Ольга Семеновна, урожд. Заплатаина. Брат *К. С. Аксаков* был одним из основателей славянофильства как идеологического течения. Род Аксаковых (в старину Оксаковы) был одним из самых древних аристократических родов России. Родоначальником считался варяг Симон, племянник норвежского короля Гакона Слепого, прибывшего в Киев в 1027. В отличие от вымышленных «немецких» или «золотоордынских» предков большинства русских аристократических семей Симон был реальным историческим лицом, построившим в Киево-Печерской лавре Успенскую церковь, где он и был похоронен.

Его сын Юрий Симонович был боярином у кн. Киевского Всеволода, отца Владимира Мономаха. И в дальнейшем потомки Симона, один из которых получил прозвище Оксак, ставшее родовым именем, верой и правдой служили русским монархам. Из этого рода вышел ряд воевод, стряпчих, стольников и деятелей Церкви.



Иван Аксаков детские годы провел в деревне среди простого народа. В 1827 семья Аксаковых переехала в Москву, и с этого времени гостеприимный дом старшего Аксакова стал одним из тех мест, где собирались друзья семьи, к числу которых можно отнести *Н. В. Гоголя*, актеров столичных театров и др. деятелей культуры. Иван Аксаков, однако, юношеские годы провел в Петербурге,

в Училище правоведения, готовившем элиту гражданского управления страны. Окончив курс в 1842, после 4 лет напряженной учебы, поступил на службу в московский департамент Сената. Впрочем, служба здесь продолжалась недолго, Аксаков попросил перевести его в провинцию. Несколькими годами позже он прослужил в Калужской, затем в Астраханской судебных палатах. Негативные впечатления и воспоминания о дореформенном суде остались у него на всю жизнь. Видя, по собственным словам, «кругом царящее зло», он навсегда ушел из судебной службы, став чиновником по особым поручениям в Министерстве внутренних дел, в ведении которого было управление всеми инославными конфессиями России, включая русских старообрядцев. По делам службы Аксаков объехал всю Россию, ездил в Бессарабию по вопросам раскола, затем посетил Ярославскую губ. с целью ревизии городского управления, а также изучения секты бегунов. О бегунах, получивших большое распространение в губернии, Аксаков впоследствии написал специальное историко-этнографическое исследование, не потерявшее значение и до сего дня. В целом на службе Аксаков зарекомендовал себя работоспособным идеалистом. Он не отбывал повинности, а действительно трудился с душой по 16—18 ч. в сутки, видя в этом долг перед страной и народом. В марте 1849 Аксакова арестовали и поместили в Петропавловскую крепость. Поводом послужило перехваченное («перлюстрированное») письмо брата Григория, который высказывал надежду, что разразившаяся в Австрийской империи революция приведет к превращению Австрии в славянское государство. Объясняя свои взгляды в специальной записке, которую внимательно читал Николай I, оставивший своей рукой пометки в тексте, Аксаков отвечал, что не является панславистом и что гораздо более всех славян его интересует Русь. Этот ответ удовлетворил Третье отделение, и Аксаков был выпущен на свободу. Первый конфликт с космополитичным «европейским» петербургским чиновничеством не смутил его. В 1851 Аксаков, отличавшийся подобно своим родственникам поэтическим даром, написал поэму «Бродяга» о беглом крепостном. Узнав, что его подчиненный сочинил произведение «предосудительного характера», министр внутренних дел Л. Перовский (отец террористки С. Перовской) потребовал объяснений. Разгневанный таким отношением, Аксаков подал в отставку. На этом неприятности с «Бродягой» не закончились. Отрывки из поэмы были помещены в «Московском сборнике» 1852. Главное управление цензуры увидело в поэме чуть ли не революционную пропаганду и со-

чло, что поэма может «неблагоприятно действовать на читателей низшего класса». В результате «Московский сборник» был запрещен, Аксаков сослан под надзор полиции и лишен права представлять свои произведения на рассмотрение цензуры, что фактически означало запрет на литературную деятельность. Хотя первые столкновения с российской действительностью были для Аксакова печальны, но он не озлобился на страну, не стал ни равнодушным обывателем, ни революционером. В 1853 Аксаков по поручению Русского географического общества совершил поездку на Украину с узконаучной целью — исследовать ярмарочную торговлю в Малороссии. Но Аксаков отнесся к поручению географов с большим энтузиазмом, ведь можно было с головой окунуться в народный быт и изучить жизнь основы основ России — простого народа совсем не так, как наблюдали из окон своих поместий «дворяне-народолюбцы». Результатом поездки стала книга «Исследование о торговле на украинских ярмарках», справедливо считающаяся одним из первых социологических исследований в России. Вскоре началась Крымская война, и Аксаков вступил в ополчение. Правда, понюхать пороху ему не пришлось, т. к. его часть стояла в тылу. Но и здесь Аксаков сумел проявить свою честность и принципиальность. Он смело разоблачал казнокрадство, процветавшее в тылу, в котором были замешаны многие важные персоны, в т. ч. и непосредственный командир ополчения, где служил Аксаков. Демонстрируя то ли смелость, то ли наивность, Аксаков подал отчет о расходовании казенных денег, подтверждающий растраты и хищения, своему командиру, которого сам же обвинял в коррумпции. Надо, впрочем, отдать должное командиру-казнокраду, который признал свою вину.

С 1856 *славянофилы* начали издавать ежеквартальный журнал «Русская беседа», издателем которого был *А. И. Кошелев*, а редактировали его *Т. И. Филиппов*, *П. И. Бартенева* и др. Аксаков принял самое активное участие в деятельности журнала и в авг. 1858 фактически стал его редактором. Тираж «Русской беседы» удвоился, за 1859 вышло уже 6 номеров вместо привычных 4 годовых. Однако Аксакова не устраивал чисто литературно-художественный характер журнала, не имевшего политического отдела и к тому же издававшегося с интервалом в несколько месяцев. Правда, еще с апр. 1857 Константин Аксаков стал редактором еженедельной газеты «Молва», в которую пригласил брата, собираясь передать ему редактирование. Однако как только Аксаков представил в цензуру материалы для № 37 (первого, который редактировал сам), то цензура запретила половину планируемых в номер статей. В таких условиях он отказался редактировать «Молву». После долгих хлопот Аксаков добился права на издание в 1859 еженедельной газеты «Парус». О программе своей газеты он объявил прямо: «Наше знамя — русская народность. Народность вообще — как *символ* самостоятельности и духовной свободы, *свободы* жизни и развития, как символ права, до сих пор попираемого теми же самими, которые стоят и ратуют за *права* личности, не возводя своих *понятий* до *сознания* личности народной. Народность русская как залог новых начал, полнейшего жизненного выражения, общечеловеческой *истины*». Однако вышло лишь 2 номера «Паруса» — 3 и 10 янв. 1859. Гнев цензуры вызвала помещенная во втором номере статья М. П. Погодина о внешней политике, критикующая русских дипломатов за то, что они служат Европе, а не России. За подобные высказывания, а также за открытие официально неутвержденного славянского отдела «Парус» был закрыт. Следует заметить, что имп. Александр II старательно читал большинство русских журналов, включая даже издававшийся за границей «Колокол» Герцена, следил за важнейшими газетами, но не считал своим царским делом вмешательство в дела цензуры и редакций. Именно этим объясняется парадоксаль-

ный факт постоянных столкновений с цензурой у монархически настроенных издателей. Зато бюрократическое средостение между царем и народом видело в славянофилах своих врагов: ведь славянофилы требовали национальной политики, а оторванным от почвы бюрократам куда ближе были интересы Европы. Аксаков после закрытия «Паруса» вынужден был прекратить и выпуск «Русской беседы», но сдаваться этот опытный боец не собирался. В 1861 он стал редактировать еженедельную газету «День», которую задумал как общеславянскую, пригласив к сотрудничеству многих русских и славянских публицистов. Обращение к общеславянской проблематике было неслучайно. После отмены крепостного права взоры русских людей невольно обратились к угнетенным славянским народам. О программе «Дня» в первом номере за 1861 Аксаков объявил в присущих ему конкретных словах: «Освободить из-под материального и духовного гнета народы славянские и даровать им дар самостоятельного духовного и, пожалуй, политического бытия под сению крыл могущественного русского орла — вот историческое призвание, нравственное право и обязанность России». На страницах «Дня» Аксаков помещал переводы славянских писателей, материалы исторического и этнографического характера. Впрочем, отечественная проблематика по-прежнему имела первенствующее место в газете. Аксаков резко критиковал нигилистов. Однако он не ограничился критикой, а попытался установить причины этого феномена. Главной из них Аксаков считал не национальную, скопированную с западных образцов систему просвещения, а также секуляризацию русского общества. Особую тревогу вызывало у Аксакова положение духовенства, поставленного в тяжелое и унижительное положение. Аксаков выступал с программой изменений в положении Церкви, причем не только в административном и хозяйственном плане. Так, он высказал любопытное предложение о том, чтобы все семинаристы перед получением прихода 2 года поработали сельскую практику распределения выпускников вузов, по мысли Аксакова, способствовала бы как борьбе с неграмотностью, так и дала бы определенные практические навыки будущим священнослужителям. Цензура не оставляла «День» в покое. В 1862 Аксаков был на протяжении 5 мес. отстранен от редактирования. Впрочем, особую боль причиняла ему не цензура, а события, подрывающие славянское единство, — начавшееся в янв. 1863 польское восстание. Братоубийство славян вызвало у Аксакова смятение чувств, но он быстро и твердо стал на защиту русского дела. Более того, даже сделал точный политический ход, предоставив страницы «Дня» противной стороне. Некий поляк Грабовский написал статью о праве Польши на Литву и Украину. Наглый и высокомерный тон Грабовского произвел отрезвляющее впечатление на многих русских людей, которые первоначально сочувствовали мятежникам, будучи введенными в заблуждение польской демагогией о «нашей и вашей свободе». Однако единственными, кто не оценил мастерства Аксакова, были петербургские цензоры, и редактору «Дня» пришлось писать объяснительные. Цензурные придирки, приносившие Аксакову большие убытки, нападки либеральной и леворадикальной прессы при непонимании многих национально мыслящих людей, которым славянофильские идеи казались слишком умозрительными, — все это осложняло издание газеты. В к. 1865 Аксаков прекратил издание «Дня». Но это не было прекращением публицистической деятельности. В 1867—68 Аксаков издавал еженедельную газету «Москва». Он считал ее продолжением «Дня», сохранив прежнее оформление материалов. Правда, в «Москве» появились новые рубрики, отражающие факт быстрого промышленного развития России: «экономический отдел», «торговый и

денежный рынок». Впрочем, отношения неугомонного публициста с цензурой ничуть не улучшились. За год с небольшим «Москва» имела 9 цензурных предостережений и 3 раза приостанавливалась. Однако стойкий боец, Аксаков даже во время закрытия «Москвы» не терял связи с читателем. Во время одной из приостановок «Москвы» он руководил газетой «Москвич» (номинальным редактором которой числился некий П. П. Андреев). «Москвич» имел те же рубрики и полиграфическое оформление, что и «Москва», так что ни для кого не было секретом направление новой газеты и имя настоящего редактора. И все-таки «Москву» закрыли за «вредное направление». Поводом к закрытию послужила критика Аксаковым антирусской политики официального Петербурга в Северо-Западном крае (Литве и Белоруссии) после ухода с должности наместника края гр. М. Н. Муравьева-Виленского. Напомним, что, усмиряя польский мятеж, генерал Муравьев провел в крае ряд реформ, усиливавших значение русского элемента, которым было тогда лишь нищее белорусское крестьянство. Муравьев увеличил за счет конфискованной у польских панов земли наделы белорусских крестьян на 24 %, а их платежи понизил на 64,5 %. Но после отставки Муравьева в 1865 в Белоруссии началось попятное движение. Официальный Петербург нашел общий язык с панами, и реформы Муравьева стали сводиться на нет, бывшие мятежники начали получать свои имения. Вот против этого антирусского курса и выступил в «Москве» Аксаков.

После закрытия «Москвы» Аксаков на какое-то время прекратил заниматься газетной деятельностью. Но это было вызвано не усталостью и не разочарованием в борьбе. Аксаков нашел поле деятельности, работая в Славянских комитетах, став ведущим членом Московского комитета. Эти комитеты были созданы в 1858 при активном участии Аксакова. Первоначально они имели благотворительный характер, но в 1870-х начали превращаться в организации, имеющие политическое значение. Идеологией большинства членов комитетов было славянофильство. Аксаков превратился в значительную политическую фигуру именно как неофициальный лидер комитетов. Этот надворный советник в отставке (чин VII класса) заставил прислушиваться к себе не только петербургские бюрократические круги, но и правительственные кабинеты европейских стран. Все это стало возможным благодаря влиянию на общественное мнение как России, так и славянских народов, которое обрел Аксаков за десятилетия неустанной деятельности. Не занимавшего никакого государственного поста Аксакова считали на Западе славянским Бисмарком, способным объединить разделенное славянство в одну державу под скипетром русского царя. Это было сильное преувеличение — петербургская бюрократия по-прежнему считала Аксакова своим врагом, но признавать его влияние на общественное мнение приходилось даже ей.

Звездный и вместе с тем трагический час настал для Аксакова в период восточного кризиса 1875—78. Он начался с восстания боснийских сербов против турецкого ига, затем в апр. 1876 вспыхнуло болгарское восстание, затем началось сербо-турецкая война. Турецкие зверства над единоверцами Балкан всколыхнули русское общество. В движении солидарности с болгарскими и сербскими народами огромную роль сыграли Славянские комитеты и лично Аксаков. Разумеется, не будь комитетов, все равно русские люди нашли бы возможность выразить делом свою солидарность, но все же их существование способствовало быстрой и организованной помощи балканским народам. Через комитеты шел сбор пожертвований, организация помощи беженцам и отправка русских добровольцев. Уже в апр. 1876, т. е. еще до начала сербо-турецкой войны, в Белград приехал генерал М. Г. Черняев, герой Крымской войны, туркестанских походов, взявший

Ташкент, активный член Славянских комитетов. Черняев был назначен сербским кн. Миланом главнокомандующим сербской армией. Поток добровольцев значительно возрос, когда Александр II 27 июля 1876 в Красном Селе объявил офицерам русской армии о разрешении отправлять добровольцами в Сербию. После разрешения царя поток добровольцев стал таким мощным, что уже через несколько недель Славянские комитеты исчерпали свои средства и силы. Но Аксаков с удивительной энергией собирал средства, закупал оружие и медикаменты, отправлял добровольцев. Он инициировал кампанию поднесения адресов от имени обществности Александру II с просьбой об оказании более эффективной помощи славянам. Эти адреса подтолкнули власть к более решительным действиям на Балканах. Дипломатия и Генштаб начали заниматься практической подготовкой к войне за освобождение славян. Постепенно, незаметно для себя, Аксаков по своему положению стал напоминать министра, отдающего распоряжения, которые немедленно выполняются, карающего и награждающего. Для координации действий добровольцев в Сербии Аксаков отправил в Белград своего представителя В. Н. Теплова. В инструкции он писал: «Вы должны быть посредником между комитетом и отправленными от него волонтерами... Они со своими просьбами и поручениями должны отправляться к вам». Такие полномочия вызвали протест со стороны дипломатического ведомства, русский консул в Сербии Карцов постоянно конфликтовал с представителями Славянских комитетов, которые были ниже его по чину. Сербо-турецкая война в окт. 1876 закончилась поражением сербов, в крови было потоплено восстание болгар. Стало ясно, что Османская империя оказалась благодаря поддержке Запада достаточно сильна, чтобы подавить восстания христиан. Теперь только война России с Турцией могла дать балканским славянам свободу. И 12 апр. 1877 началась русско-турецкая война. Правительство России, начиная военные действия, действовало в значительной степени под давлением общественности. Официальный Петербург не стремился к войне, учитывая финансовые трудности, голод и экономический кризис, активизацию революционеров и либералов. В военном плане мало было таких моментов, когда Россия была так не подготовлена к войне. Старая рекрутская армия уже не существовала, а новая, укомплектованная на основе введенной только 3 года тому назад всеобщей воинской обязанности, только создавалась. Против войны выступал и великий дипломат А. М. Горчаков, считавший, что еще не все дипломатические возможности исчерпаны. Сам имп. Александр II, которого можно назвать, как и его сына, царем-мироотворцем, не жадал войны. Но промедление с войной привело бы к гибели сотни тысяч балканских христиан. В этих условиях Александр II издал Высочайший Манифест о войне: «Всем нашим любезным верноподанным известно то живое участие, которое мы всегда принимали в судьбах угнетенного христианского населения Турции. Желание улучшить и обеспечить положение его разделяет с Нами и весь русский народ, ныне выражающий готовность свою на новые жертвы для облегчения участи христиан Балканского полуострова. Кровь и достояние наших верноподанных были всегда нам дороги: все царствование Наше свидетельствует о постоянной заботливости Нашей сохранять России благословение мира. Эта заботливость оставалась нам присуща ввиду печальных событий, совершившихся в Герцеговине, Боснии и Болгарии... Исчерпав до конца миролюбие Наше, Мы вынуждены вышеомеренным упорством Порты приступить к действиям более решительным... Турция отказом своим поставляет Нас в необходимость обратиться к силе оружия». По общему признанию современников, война с турками вызвала в России патриотический подъем, сравни-

мый с национальным воодушевлением 1812, хотя сейчас война шла за освобождение чужих народов. Сражаясь за правое дело, русская армия одержала славные победы. 19 февр. 1878 было подписано предварительное перемирие в Сан-Стефано, по которому Турция теряла почти все свои европейские владения, на территории которых создавались независимые славянские государства. Однако сам Аксаков был неудовлетворен итогами Сан-Стефанского мира, т. к. Константинополь и проливы оставались у турок. Выступая 5 марта в Москве перед членами Славянского комитета, он заявил, что «восточный вопрос еще не порешен, Царьград не очищен от азиатской скверны, и задача России решена еще не вполне». Одновременно он высказал опасения, что русская дипломатия готова уступить давлению западных держав. Эти опасения оказались не напрасны. Россия вынуждена была под давлением Запада согласиться на проведение международного конгресса в Берлине, на котором потерпела сокрушительное дипломатическое поражение. Не случайно говорили, что Россия выиграла войну, но проиграла мир. Когда известия о результатах Берлинского конгресса достигли Москвы, Аксаков не стал сдерживаться. 22 июня 1878 он выступил с большой речью в Московском славянском комитете, которая прогремела на весь мир. В начале речи Аксаков спросил, обращаясь к аудитории: «Не хоронить ли собрались мы здесь сегодня... миллионы людей, целые страны, свободу болгар, независимость сербов, хоронить русскую славу, русскую честь, русскую совесть?» Вождь славянофилов обрушился на русских дипломатов за их согласие на расчленение освобожденной Болгарии на 3 части, из которых только одна получала относительную независимость: «Нет таких слов, чтобы заклеить по достоинству это предательство, эту измену историческому завету, призыванию и долгу России». Аксаков не без яда отзывался о тех пацифистах, которые приветствовали результаты конгресса, ссылаясь на то, что война России со всей Европой не состоялась: «Конгресс не дает мира беспечно — будет лишь вооруженный мир, самая пагубная вещь и для финансов, и для коммерции». Следует заметить, что Аксаков, имея большие связи в славянских кругах, был информирован о реальной расстановке сил в Европе не хуже, чем российские военные и дипломаты. Он доподлинно знал, что все ультиматумы западных государств в России — это блеф, реально к войне никто из западных государств не был готов, и ситуация 1854 не могла повториться. Напротив, перед угрозой революции стояла Австро-Венгрия, для которой первые же неудачи в случае действительной войны с Россией привели бы к распаду. Англия никогда не воевала, не имея сухопутного союзника, а таковым в тот момент была только уязвимая Австро-Венгрия. «Железный канцлер» Бисмарк, руководивший Германией, всегда был против войны с Россией, и тем более из-за Балкан, которые, по его словам, «не стоят костей померанского гренадера». В силу этого Германия занимала в данном кризисе примирительную позицию. Т. о., уступки российской дипломатии действительно были ничем не оправданы. Заключительную часть речи 22 июня Аксаков посвятил имп. Александру II. Аксаков говорил: «Что бы ни происходило там, на конгрессе, как бы ни распиналась русская честь, но жив и властен ее венчанный оберегатель, он же и мститель. Если в нас при одном чтении газет кровь закипает в жилах, что же должен испытывать царь России, несущий за нее ответственность перед историей? Не он ли сам назвал дело нашей войны “святым”?... Россия не жалеет войны, но еще менее жалеет позорного мира... Долг верноподданного велит всем надеяться и верить — долг же верноподанных велит нам не безмолвствовать в эти дни беззакония и неправды, воздвигающих средостение между царем и землей, между царской мыслью и народной думой». Подобная концовка

антиправительственной речи была не случайной. Аксаков прекрасно понимал, что общественное недовольство Берлинским конгрессом обратится непосредственно на царя (как в действительности и произошло), и именно поэтому не хотел, чтобы его критика промахов царских министров была использована антирусскими силами. Впечатление от речи Аксакова было огромно. Издатель журнала-газеты «Гражданин» кн. В. П. Мещерский напечатал речь в специальном прибавлении к «Гражданину», за что это издание было временно приостановлено цензурой. Сам Аксаков послал текст своей речи в Прагу, где она тотчас появилась в чешских газетах. Вскоре речь Аксакова начали обсуждать по всей Европе. Зато гнев правящих кругов в России не заставил себя ждать. Сначала был объявлен строгий выговор от московского генерал-губернатора, затем Аксаков был смещен с поста председателя Московского славянского комитета. Наконец, сам Славянский комитет был упразднен, а Аксаков выслан из Москвы. Он жил в с. Варварино Владимирской губ., в имении своей жены А. Ф. Тютчевой. В Варварино старый неукротимый боец вел огромную переписку с русскими и зарубежными деятелями, к нему поступали потоки писем со всей России и из-за рубежа. Южные славяне и поныне не забыли роль Аксакова в деле освобождения своих народов. В Софии и Белграде есть улицы, названные именем Аксакова.

Ссылка Аксакова продолжалась недолго, и вскоре он вернулся в Москву. Осенью 1880 стал издавать газету «Русь», выходящую 2 раза в месяц. Возвращение к газетному делу было не случайным — в России рубежа 1870—80-х общественное недовольство итогами Берлинского конгресса использовали революционеры, перейдя к террору. В этих условиях мужественный голос Аксакова сыграл немалую роль в умиротворении страстей. Но для самого Аксакова разочарования не закончились. В 1882 министр внутренних дел гр. Н. П. Игнатьев под влиянием Аксакова попытался созвать Земский собор, приурочив его к коронации имп. Александра III. Однако проект Игнатьева был отклонен советником нового императора К. П. Победоносцевым. Т. о., Аксакову так и не довелось претворить в жизнь ни один из своих политических проектов, несмотря на заслуженный авторитет и влияние в России.

Сам Аксаков не считал себя теоретиком. Всю свою энергию он направлял на популяризацию славянофильского учения. Как политический деятель Аксаков сыграл значительную роль в российской и славянской жизни 1850—80-х, но положение практического политика не предполагает излишнее теоретизирование. И тем не менее Аксаков по заслугам может считаться одним из виднейших теоретиков славянофильства. Если основатели славянофильства А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков заложили философскую и культурную основу славянофильства, то Аксаков может считаться создателем его политической теории. Помимо отражения «злобы дня» Аксаков много писал в своих изданиях и об основах славянофильской доктрины, хотя по своему темпераменту Аксаков действительно не любил и не писал теоретических трактатов. Основнополагающие принципы Аксакова заключали единство «земли» и «государства» при духовной власти Православной церкви. Народ («земля») должен не просто повиноваться царю (воплощающему «государство»), он должен иметь и свои права, в первую очередь право высказывать свое мнение, свои надежды и чаяния. «Силу мнения — народу, силу власти — царю!» — эту славянофильскую формулу Аксаков отстаивал всей своей деятельностью. Однако ссылкой на «народное мнение» уже в те времена все правительства оправдывали любые, даже самые антинародные поступки. Поэтому Аксаков ввел в славянофильское учение наряду с понятиями «земля» и «государство» еще и

третий элемент — «общество». По его мнению, это «та среда, в которой совершается сознательная умственная деятельность известного народа, которая создается всеми духовными силами народа, разрабатывающими народное самосознание». Др. словами, общество есть народ во втором моменте, на второй ступени своего развития, народ самосознующий». Легко заметить, что общество, по Аксакову, есть лучшая часть народа, разрабатывающая народное самосознание, и именно в этом заключается принципиальное отличие общества от т. н. «интеллигенции» (сам Аксаков всегда писал это слово в кавычках). *Нигилизм* был логичным концом, до которого могла дойти лишенная национальной почвы интеллигенция. Нигилизм появился не случайно и не внезапно. Он готовился исподволь, имея своими предтечами Курбского и «тушинских перелетов». Во времена Петровских реформ произошел отрыв дворянства от народа, Церковь превратилась в звено государственного бюрократического аппарата; не случайно в ст. «Бюрократическое и земское государство», помещенной в «Руси» (№ 26), Аксаков писал о Петре I: «При всех высоких царственных качествах этого государя дошло при нем до того, что в печатной инструкции военно-учебным заведениям сказано нечто странное для христианского общества, именно что **“Государь для подданных есть верховная совесть”** (выделено Аксаковым), чем как бы упраздняясь личная совесть». Отрыв просвещенного слоя от народа и национальной веры не мог не привести к появлению прослойки антинациональной «интеллигенции». Результатом был разрыв «просвещенной публики» и народа. Изменилось также и русское государство, из земской самозащиты превратившееся в бюрократическое, абсолютистское, чуждое русскому *самодержавию*. Общий вывод Аксакова звучал решительно: «необходимо отрешиться как от петровского деспотизма, так и от его законнорожденного дитя — протестующего рабства, западно-европейского политического либерализма... Рано или поздно придется убедиться, что петербургскому периоду русской истории должен быть положен конец». Многие свои статьи Аксаков заканчивал призывом: «Пора домой!», понимая под домом исконную Русь. Он безоговорочно поддерживал развитие национальной промышленности и торговли. В его изданиях существовали постоянные рубрики, посвященные разным сторонам экономической жизни страны. Многие статьи Аксаков посвятил роли «материальных сил» в жизни нации. При этом он не только теоретизировал. В 1869 он стал одним из основателей Московского купеческого общества взаимного кредита, а уже в 1874 возглавил его. Честность и безупречная деловая репутация Аксакова вместе с его организаторскими способностями привели к процветанию этого банка.

Соч.: Соч. Т. 1—7. М., 1886—87; И. С. Аксаков в его письмах. Т. 1—4. М.—СПб., 1888—96; Литературная критика/Совм. с К. С. Аксаковым. М., 1981; «И слово правды». Уфа, 1986.

Лит.: Россия и восточный кризис 70-х гг. XIX в. М., 1981; Никитин С. А. Славянские комитеты в России 1858—78. М., 1960; Цимбаев Н. И. Иван Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М., 1978.

С. Лебедев

АКСАКОВ Константин Сергеевич (29.03.1817—7.12.1860), мыслитель, публицист, филолог, историк, поэт, литературный критик. Аксаков был старшим сыном С. Т. Аксакова и Ольги Семеновны (в девичестве Заплатиной), дочери генерал-майора, участника суворовских походов С. Г. Заплатина). Родился в с. Новоаксаково Бугурусланского у. Оренбургской губ. и детство свое провел в различных имениях отца. В 1826 семья С. Т. Аксакова переехала в Москву. С детства Константина окружала дружная обстановка, в семье С. Т. Аксакова было 6 сыновей и 8 дочерей. Свое первоначальное образование Аксаков получил в семье.

В возрасте 15 лет (ранее по возрасту в университет поступил только Грибоедов) он поступил в Московский Императорский университет на словесное отделение. Здесь Аксаков знакомится с Н. В. Станкевичем, учившимся на втором курсе, и некоторое время посещает его кружок, о котором позже он вспоминал так: «В этом кружке выработалось уже общее воззрение на Россию, на жизнь, на литературу, на мир — воззрение большей частью отрицательное... Пятнадцатилетний юноша, вообще доверчивый и тогда готовый верить всему, еще многого не передумавший, еще со мною не уравнившийся, я был поражен таким исправлением, и мне оно часто было больно; в особенности больны были мне нападения на Россию, которую люблю с самых малых лет».



В 1839 он познакомился с Ю. Ф. Самариним, а вскоре и с А. С. Хомяковым. С этого времени Аксаков входит в круг московских славянофилов. Аксаков полагал православную веру высшим и даже

«всем смыслом» жизни русского народа.

После окончания университета (1835, получил звание кандидата словесного отделения) Аксаков очень долго не мог закончить свою магистерскую диссертацию (магистерский экзамен сдал в 1840) «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка» (М., 1846), которую защитил только 6 марта 1847.

На литературном поприще Аксаков известен как автор театральных произведений: драмы «Освобождение Москвы в 1612 году» (1848), водевиля «Почтовая карета» (1845), комедии «Князь Луповицкий, или Приезд в деревню» (1851). Положенное на музыку П. И. Чайковского, с небольшим изменением слов, стихотворение Аксакова «Мой Марихен так уж мал, так уж мал» (1836) стало популярной «Детской песенкой. Мой Лизочек» (1881). Он переводил Гете, Шиллера, Мицкевича и др. европейских поэтов. Будучи тонким лингвистом, Аксаков написал книгу «Опыт русской грамматики» (ч. 1, М., 1860).

Смысл всех филологических работ Аксакова можно сформулировать его же словами: «Вместе с нашествием иноземного влияния на всю Россию, на весь ее быт, на все начала, и язык наш подвергся тому же; его подвели под формы и правила иностранной грамматики, ему совершенно чуждой, и как всю жизнь России, вздумали и его коверкать и объяснять на чужой лад... Да возникнет же вполне вся русская самобытность и национальность!.. Где же национальность шире русской? Да освободится же и язык наш от наложенного на него ига иноземной грамматики, да явится он во всей собственной жизни и свободе своей!..»

Аксаков был активным участником всех славянофильских изданий («Московский литературный и ученый сборник», 1846–47; «Московский сборник», 1852; журнал «Русская беседа»). Особое значение для уяснения славянофильского взгляда на государство имеет записка Аксакова 1855, предназначавшаяся для молодого имп. Александра II. В ней были сформулированы основные положения славянофильского восприятия отношений государства и нации.

«Русский народ, — утверждал Аксаков, — есть народ не государственный, т. е. не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя даже зародыша народного властолюбия... как некогда в 862, так в 1612 народ призвал

государственную власть, избрал царя и поручил ему неограниченно судьбу свою, мирно сложив оружие и разошедшись по домам... Не правительственные меры удерживали и удерживают порядок в России, а дух народный не хочет нарушать его».

Русский народ хочет, отказавшись от политической жизни, оставить себе «жизнь мирную духа», свободу нравственную, цель которой — «общество христианское».

Аксаков отрицательно относится к активному участию народа в «государствовании», убивающем высшую цель — «духовный подвиг жизни», с потерей которой умирает и сам народ.

«Государственная власть, — пишет Аксаков, — при невмешательстве в нее народа, должна быть неограниченная... форму должна иметь... монархическую. Всякая другая форма: демократическая, аристократическая, допускает участие народа, одна более, другая менее, и непрременное ограничение государственной власти, следовательно, не соответствует ни требованию невмешательства народа в правительственную власть, ни требованию неограниченности правительства. Очевидно, что смешанная конституция, вроде английской, точно так же не соответствует тем требованиям...

Вне народа, вне общественной жизни может быть только лицо (individu). Одно только лицо может быть неограниченным правительством, только лицо освобождает народ от всякого вмешательства в правительство. Поэтому здесь необходим государь, монарх. Только власть монарха есть власть неограниченная. Только при неограниченной власти монархической народ может отделиться от себя государство и избавить себя от всякого участия в правительстве, от всякого политического значения, предоставив себе жизнь нравственно-общественную и стремление к духовной свободе. Такое монархическое правительство и поставил себе народ русский».

Государство должно защищать народ, охранять спокойствие его жизни и доставлять народу всяческое «внешнее его обеспечение» для процветания и благосостояния, а народ обязан исполнять государственные требования, давая государству, когда нужно, людские и денежные ресурсы.

Самостоятельным должно оставаться у «безвластного народа к полновластному государству.. только одно: общественное мнение», именно оно должно связывать народ и правительство, а для этого необходима свобода печати, но без уничтожения цензуры.

Вторгнувшись в область народа, требуя смены народной традиции, обычаев, государство уничтожило тот союз между народом и властью, который существовал до этого, «образовалось иго государства над землею, и Русская земля стала как бы завоеванной, а государство — завоеванным».

В этом Аксаков видел большую опасность, потому что, отняв внутреннюю общественную свободу своего быта, своей жизни у народа, правительство направляет народный интерес в сторону борьбы за внешние политические свободы.

Выход из современного ему государственного состояния Аксаков видел только в восстановлении «мнения» народного, через созыв Земских соборов. Он сформулировал следующий славянофильский принцип: «Правительству — неограниченная свобода правления, исключительно ему принадлежащая, народу — полная свобода жизни, и внешней и внутренней, которую охраняет правительство. Правительству — право действия и, следовательно, закона, народу — право мнения и, следовательно, слова».

М. Смолин

В своей диссертации (о Ломоносове) равно как в исторических и философских работах, Аксаков остается очень вдум-

чивым и оригинальным мыслителем — особый интерес представляет учение Аксакова о языке. В вопросы *антропологии* Аксаков не внес ничего нового сравнительно с др. славянофилами, но у него есть свой собственный подход к этим вопросам. Так же, как и Самарин, Аксаков видит пагубную двойственность в начале личности — она может идти путем самообособления, который будет вместе с тем путем саморазрушения, но может идти путем самоограничения, во имя высшего целого. Такой высшей инстанцией является уже *община* (русская), пламенным поэтом которой был Аксаков: «личность в русской общине, — писал он, — не подавлена, но только лишена своего буйства, исключительности, эгоизма... личность поглощена в общине только своей эгоистической стороной, но свободна в ней, как в хоре». Эта «хоровая» жизнь личности открывает перед ней ее особый путь (т. е. охраняет своеобразие личности, дает ей простор), но подчиняет ее целому, как в хоре каждый певец поет своим голосом, но подчиняясь задачам, которые выполняет хор в целом. Защищая свободу личности в пределах жизни целого (общины), Аксаков очень четко противопоставляет социальную сферу государственной: если первая есть ценное и подлинное восполнение личности, то второе наоборот чуждо внутренней жизни личности. С этой именно точки зрения Аксаков критикует западную *культуру*, в которой чрезмерное развитие государственности было связано с тем, что «правда», как начало внутреннее, выразилась в законе. «Запад потому и развил законность, — писал Аксаков, — что чувствовал в себе недостаток правды». «На Западе, — писал он, — душа убывает, заменяясь усовершенствованием государственных форм, полицейским благоустройством; совесть заменяется законом, внутренние побуждения — регламентом...» Аксаков тем горячее защищал свободу человека, что идея свободы имела и для него не внешний смысл, а была связана с религиозным началом.

В своих исторических работах Аксаков оспаривает С. Соловьева, который утверждал, что на заре русской истории общественная ячейка состояла из группы родственников. По его мнению, клан не следует отождествлять с семьей. Развитие клана столкнулось с развитием семьи и государства. Общественная структура, характерная для славян, и особенно русских, сочетает в себе высокоразвитую семью не с клановой, или патриархальной, системой, а с общинным политическим строем, опирающимся на волю народа. У русских славян это можно видеть по тому, как было образовано государство путем призвания варягов и на примере вече, а позднее Земских соборов.

Русский народ, по мнению Аксакова, видит серьезную разницу между страной и государством. «Страна» в народном понимании означает общину, которая живет по внутреннему нравственному закону и предпочитает путь мира, следуя учению Христа. Только воинственные соседи вынудили, в конце концов, русский народ создать государство. Для этой цели русские призвали варягов и, отделив «страну» от государства, вверили политическую власть выборному монарху. Государство функционирует в соответствии с внешним законом: оно создает внешние правила поведения и извлекает пользу из принуждения. Преобладание внешней справедливости над внутренней характерно для Западной Европы, где государство возникло на основе завоеваний. В России, наоборот, государство образовалось на основе добровольного призвания варягов. С тех пор существует в России союз между «страной и государством». «Страна» обладает совещательным голосом, силой «общественного мнения», однако право на принятие окончательных решений принадлежит монарху (примером могут служить отношения между Земским собором и царем в период Московского государства). Реформы Петра Великого нарушили этот идеальный

порядок. Аксаков сначала превозносил Петра Великого как освободителя русских «от национальной ограниченности», но впоследствии возненавидел его реформы (см., напр., поэму «Петру» в «Руси», 1881), хотя и продолжал оставаться противником национальной ограниченности. Аксаков считал, что русский народ выше всех др. народов именно потому, что в нем больше всего развиты общечеловеческие принципы и «дух христианской гуманности». Западные народы страдают национальной исключительностью или ее противоположностью — *космополитизмом*, т. е. отрицанием национального принципа; и то и др. ошибочно.

Аксаков говорил, что русская история является «всеобщей исповедью» и что «ее можно читать так же, как житие святых». О скромности русского народа говорит тот факт, что все свои победы и достижения он приписывает не себе, а воле Божией. Русские не сооружают памятников в честь народа и его великих людей, а славят Бога молебнами, шествиями и воздвигают церкви. Ненависть Аксакова к Западной Европе была такой же сильной, как и любовь к России.

Аксаков полагал, что основы высокой *нравственности* русской жизни следует искать в крестьянстве, которое еще не испорчено цивилизацией. Эту идею он выразил наиболее ярко в своей комедии «Князь Луповицкий». Князь, живя в Париже и являясь поклонником западно-европейской культуры, решает отправиться в свое имение в Россию, чтобы заняться просвещением крестьян и одарить их «благами цивилизации». Так, напр., он говорит своим друзьям, что русский крестьянин, если он хочет помочь нищему, дает ему копейку на улице. Это, по словам Луповицкого, примитивно, т. к. в Западной Европе организуют благотворительные балы и концерты, сборы от которых распределяют среди нуждающихся. Князь приезжает в свою деревню, вызывает управляющего Антона и беседует с ним. Между прочим, Луповицкий советует Антону устроить в деревне крестьянские танцы с приношением в пользу бедных. Антон отвечает, что деньги для бедных собираются в церкви и что если танцы будут организованы, то они потратятся не ради Бога, а ради увеселения. На предложение князя снабдить крестьян различного рода книгами, Антон отвечает, что крестьяне при случае читают очень хорошие религиозные книги, однако таких книг в деревне слишком мало; если князь купит их, то это принесет, несомненно, большую пользу. Князь крайне заинтересовался тем, как деревенская сходка решит вопрос о выделении рекрута для армии. На сходке предложено послать на службу молодого человека Андрея, сироту, но за него вступает всеми уважаемый крестьянин. Этот крестьянин говорит, что вся община должна выступить против несправедливости и защитить сироту Андрея. У управляющего Антона много сыновей, но все крестьяне любят его и не хотят огорчать. Итак, деревенская сходка находит выход, приемлемый для всех, хотя он и приносит денежные расходы для всех общинников. Принято решение уплатить за «волю рекрута» 800 руб. серебром. Здесь Аксаков старается наглядно показать, что крестьяне обладают религиозно-нравственным мировоззрением благодаря православной вере, что в разрешении социальных вопросов они руководствуются справедливостью и соблюдают интересы всей общины в целом и каждого общинника в отдельности.

Соч.: Полн. собр. соч. Т. 1—3. М., 1861—80; О современном человеке. СПб., 1876; Ранние славянофилы / Сост. Н. Л. Бродский. М., 1910; Соч. / Ред. и прим. Е. А. Ляцкого. Т. 1. Пг., 1915; О русском воззрении // Русская идея. М., 1992; Еще несколько слов о русском воззрении // Там же.

Прот. В. Зеньковский

АКСАКОВ Николай Петрович (17[29].06.1848—5[18].04.1909), историк, поэт, философ (богослов). Родился в с. Юдинки Алексинского у. Тульской губ. Получил домашнее образо-

вание, затем — в университетах Германии и Франции. В 1868 защитил в Гессене диссертацию «Идея Божества», за что получил степень д-ра философии. С 1868 — в Москве, с 1895 — в С.-Петербурге (до 1903 служил в Госконтроле). Особый интерес проявил к истории славянских народов. В Москве сблизился со *славянофилами* старшего поколения. Подвергая критике их «русифильство», учение о государстве, абсолютное противопоставление «московского» и «петербургского» периодов русской истории, он вместе с тем защищал основную славянофильскую идею об особом пути России, историю которой мыслил в единении со всеми славянами, объединенными в одно государство, подобно Германии. В религиозно-философских сочинениях Аксакова выражена система воззрений на проблемы сущности христианства (в частности, *Православия*) и взаимоотношения церкви с обществом, государством, личностью. Говоря о взаимоотношениях Церкви с мирянами, он считал, что последние не только усваивают суждения и решения своих церковных пастырей, но искренностью *веры* своей вносят от себя «нечто к совершенству или несовершенству проповедуемого». Церковь, как считает Аксаков, не союз учащихся и учащихся, а союз, зиждущийся на вере, действующий *любовью*. Церковь живет практикой, взаимодействием ее членов — живых и умерших. Особый интерес представляет суждение Аксакова о церковной иерархии. Он убежден, что в Православной церкви не должно быть слепого чинопочитания, подавления нижестоящего вышестоящим по чину. Всякий голос и труд, направленный на пользу Церкви, на пользу человека, должен быть принят с величайшим уважением и благоговением. «В Церкви интересы истины и раядения о нуждах церковных ставились всегда выше интересов охраны дисциплины церковной и иерархического начала... По отношению к *истине* не было подразделения на старших и младших». Эпиграфом или заключением к этим суждениям может быть название статьи Аксакова: «Духа не угашайте!»

Соч.: Подспудный материализм. По поводу диссертации-брошюры г. Струве. М., 1870; Духа не угашайте! Пг., 1894 (на обл. — 1895); Общественная собственность и демократия // Русская мысль. 1885. № 6; О старом и новом славянофильстве // Благовест. Кн. 22—23. Харьков, 1891; А. С. Хомяков // Там же. Кн. 42. 1892; О народности вообще и о русской народности по преимуществу // Там же. Кн. 41, 43, 44, 46.

АКСИОЛОГИЯ. — Соч.: ЦЕННОСТЕЙ УЧЕНИЕ.

«АКСИОМЫ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА», выдающееся произведение *И. А. Ильина*. Вышло в свет в двух томах в 1953 в Париже. Над этой книгой Ильин работал более 30 лет, с дек. 1919 по дек. 1951. В послесловии, говоря о задачах и границах своего исследования, Ильин писал:

«В этом исследовании я не пытаюсь раскрыть религиозный акт *Православия* во всем его богатстве и своеобразии: я ограничиваюсь формулированием аксиом религиозной *веры*, наиболее совершенно осуществляемых именно в православной вере. Я не ставил себе задачей дать догматическую апологию, изложить учение о каждом *таинстве* в отдельности, проследить “Лето Господне” в двенадцатых празднествах, описать молитвенное богатство Православной церкви, обозначить почитание Богоматери и святых, показать своеобразие обряда, богатство храмового зодчества, сокровища иконописи, зовы и ликование звонов, мудрость канонов и творческую силу *старчества*. Все это действительно входит в акт православной религиозности. Но я не мог объять все это дивное обилие. Для этого мне нужна была бы еще одна жизнь, а не только та, которая ныне клонится к закату. Я исследовал только аксиоматические основы религиозного акта; а все указанное сделают другие, чтобы показать нео-

сведомленным иноземцам и иноверцам подлинный лик восточного Православия».

В предисловии к книге Ильин следующим образом уточняет ту задачу, которую он себе поставил: его исследование «не касается проблем догматики и литургики, не излагает понерологии и сотериологии и не исследует канонов, но сосредоточивается на личном духовном состоянии верующего (“пневматическая актология”). При этом личная религиозность великих основоположников исследуется мною, — продолжает Ильин, — лишь в ее аксиоматических основах, а не в субъективном своеобразии каждого из них в отдельности. Тот, кто умеет вчувствоваться в изучаемый им духовный акт другого человека, наверное, давно почувствовал, а может быть, и постиг, что *Дух* веет и созерцает у апостола Иоанна Богослова иначе, чем у апостола Павла; что у Макария Египетского иной религиозный акт, чем у Блаженного Августина; что Григорий Богослов “мыслит” иначе, чем апостол Петр; что опыт апостола Иакова не тот же, что у Оригена; что религиозный акт Иоанна Златоуста иной по сравнению с актом Афанасия Александрийского. Тертуллиан созерцает и мыслит иначе, чем Иоанн Дамаскин. Трезвение Василия Великого иное, чем у Симеона Нового Богослова. Иоанн Златоуст оценивает предел единения иначе, чем Григорий Палама; а Григорий Палама отводит плоти совсем иное место, чем Ориген. И все сие непосредственно касается не догматов, не обрядов и не канонов, а религиозного опыта и его актового строения.

При вере во Христа и обычном неразногласии в учении — все эти светочи православного христианства имеют религиозные акты особого строения; и было бы чрезвычайно поучительным заданием продолжить глубокомысленное начинание И. В. Попова и изобразить своеобразную пневматику каждого из них в отдельности.

Я, — поясняет Ильин, — искал иного. Я искал тех аксиоматических “форм”, или “законов”, или “основ” их религиозности, которые предполагались их верою и которые сообщались ей ее величие. Иногда эти основы прямо выговаривались ими; иногда они подразумевались молча; иногда они осуществлялись как самоочевидные. Устанавливая их, я убеждался, что эти аксиомы должны светить не только нам, православным христианам, как своего рода неумирающие пневматические заповеди, но и христианам всех других исповеданий. Мало того, они являются основами всякой подлинной религиозности вообще, через всю историю человеческих религий; они дают некий непоколебимый критерий, для всех времен и народов — правда, не догматический, не литургический и не канонический, но “пневматический” и “актологический”. Чем вернее и полнее соблюдались эти аксиомы в других религиях (напр., аксиомы духовности, самодеятельности, сердечного созерцания, катарсиса, цельности, искренности, смирения и трезвения), тем совершеннее оказывалась человеческая религиозность, тем чище и сильнее слагались ее мотивы, тем более искренними и символически глубокими являлись ее обряды, тем достойнее бывала ее “церковная” практика; тем более душа ее приближалась к Евангелию и к духу православного христианства. На этом пути мое исследование давно уже приобрело смысл православно-апологетический».

Исследуя эту проблему пневматической актологии, Ильин разбил свой двухтомный труд на 2 части. Первая часть состоит из 27 основных глав, в которых излагаются результаты его исследования, почти без цитат и ссылок; вторую часть составляют «Литературные добавления» к каждой главе в отдельности. В этих добавлениях «приводятся в подлинных текстах достопримечательные суждения по существу вопросов, указываются поучительные исторические явления и события и изредка вставляются пояснительные и полемич-

ческие замечания» самого Ильина, «замечания, не нашедшие себе места в основном тексте». В результате такого подхода Ильиным был создан поистине капитальный труд.

Н. Полторацкий

АКСЮЧИЦ Виктор Владимирович (р. 29.08.1949), религиозный философ, публицист. Родился в Белоруссии. Окончил философский факультет МГУ (1978). Подвергался преследованиям по политическим мотивам. Публиковался в эмигрантских и западно-европейских изданиях. Учредитель литературно-философского журнала русской христианской культуры «Выбор» (1987), выходившего в самиздате и в Париже (официально зарегистрирован в 1990. В 1990 Аксючиц был избран народным депутатом РСФСР. Эволюцию собственных философских взглядов Аксючиц характеризует как «типичный для русской интеллигенции путь от марксизма к идеализму и Православию». В область интересов Аксючица входят русская история, историософия, причины «русской трагедии». Философские работы Аксючица тематически и концептуально связаны с русской религиозной философией. Осознавая себя последователем русской православной философии XX в., он понимает последнюю как своего рода «неопатристику» (по характеристике Вселенского Патриарха Афинагора), синтезирующую учение отцов Церкви первых веков христианства и проблематику, методологию современных философских течений. Главный философско-богословский труд Аксючица — книга «Под сенью Креста». Основной темой ее является схема Богочеловеческого диалога: Крест и Голгофа *Бога* и *Человека*. Орудие страшной казни становится символом победы над гнетом, злобой и разорванностью мира. В обстоятельствах человеческой судьбы Крест может стать и становится торжеством победы *духа*. Под сенью Креста открываются добытийные глубины миротворения, подлинный смысл назначения человека и человечества. Опираясь на новозаветное откровение Креста, Голгофы и Воскресения *Богочеловека*, Аксючиц обнаруживает новый и вместе с тем укорененный в традиции смысл основных богословско-философских проблем: начало начал — творение и грехопадение; понятий «*бытия*», «*теодицеи*», «*свободы*», «*личности*»; концепции воплощения — одной из ключевых тем книги; проблемы происхождения и «существования» *зла*, *апокалипсиса* и *эсхатологии*. В творчестве Аксючица сходятся 2 направления мысли: линия онтологизма, идущая от *Соловьева—Флоренского—Булгакова—Франка*, и линия религиозного персонализма, исходящая от *Достоевского—Бердяева—Шестова*. Поэтому творчество Аксючица можно охарактеризовать как персоналистический онтологизм.

Соч.: Метафизика зла у Достоевского. «Преступление и наказание» // В. РХД. Париж, 1985. № 145; К историософии России // Выбор. 1988. № 4, 5. Ч. 1, 2; Западники и почвенники сегодня // Россия и Европа. М., 1990; Атеистическая идеология. Государство, Церковь // Русское зарубежье в год тысячелетия Крещения Руси. М., 1991; Русская идея // Москва. 1993. № 1; Мироправители тьмы века сего. М., 1994; Идеократия в России. М., 1995; Под сенью Креста. М., 1997.

П. А.

АКТ (*лат.* — действие), в средневековой традиции христианского образования перевод аристотелевого термина «действительность». *Действительность* и *возможность* соотносятся как акт и потенция. Истинный акт — *абсолютное, вечное*, ничем не ограниченное совершенство, исключающее всякую потенциальность, — это бытие *Бога* — Акта всех актов.

АЛАТЫРЬ-КАМЕНЬ, по древнерусским языческим поверьям, «всем камням камень, всем камням отец». Он упал с неба, на нем выбиты письмена с законами языческого бога *Сварога*. В *«Голубиной книге»*, объясняющей происхождение мира, рассказывается, что под Алатырь-камнем берут начало источники, несущие всему миру пропитание и исцеление, т. е.

живая вода. Под тем камнем сокрыта вся сила земли Русской, и той силе нет конца. На Алатырь-камне сидит красная девица Заря и пробуждает мир от ночного сна.

Древним днем Алатырь-камня считалось 14 сент. — он же языческий Ирьев день (христианское Воздвижение). По народному поверью, в этот день змеи собираются в кучи, в ямы, пещеры и прочие укывища и там лижут «бел-горюч камень Алатырь», а затем уходят в *Ирвь*.

О. П.

АЛЕКСЕЕВ Николай Николаевич (1.[13].05.1879—2.03.1969), правовед и философ. Родился в Москве в семье профессионального юриста. По окончании гимназии поступает на юридический факультет Московского университета. В февр. 1902 его учеба была прервана, он исключается из числа студентов за революционную деятельность и приговаривается



к 6 мес. тюремного заключения. После освобождения Алексеев уезжает за границу, где продолжает свое образование в Дрезденском университете. Лишь в 1906 он возвращается на родину, с отличием заканчивает юридический факультет и остается на кафедре философии права Московского университета. С 1908 по 1910 Алексеев стажировался за границей в Берлине, Гейдельберге и Париже. После возвращения, в 1911, защищает магистерскую диссертацию по теме «Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов» (вышла отдельным изданием в Москве в 1912). В 1917 избирается экстраординарным профессором на кафедре философии права Московского университета. После февральской революции активно сотрудничает с Временным правительством, принимает участие в подготовке Учредительного собрания. В годы гражданской войны Алексеев — активный участник Белого движения. После поражения генерала Врангеля он вынужден был эмигрировать за границу, где некоторое время оставался вне сферы науки. Только в 1922 его пригласили на должность профессора в Пражский Русский университет, где в это время преподавал учитель Алексеева — *П. И. Новгородцев*. В 1931 университет прекращает свое существование, и Алексеев переезжает вначале в Страсбург, а затем, в 1940, в Белград, где принимает активное участие в движении Сопротивления. В 1945 он принимает советское гражданство, но вернуться в Россию ему не удается из-за ухудшения отношений между Югославией и СССР.

Уже в ранних произведениях Алексеева проявляется желание преодолеть «европейский эгоцентризм», уйти от юризма и правового *монизма* в исследовании этих явлений. «В каком кризисе, — пишет Алексеев в 1912, — находится современная западная социально-философская мысль, разочаровавшаяся в своих старых путях, еще не нашедшая и бесплодно ищущая новых? Уйдя в методологические изыскания, она менее всего дает нам ответы на существенные вопросы социальной науки и представляет странное зрелище построения научных методов там, где еще не существует настоящего знания». Преодоление этой односторонности западной науки становится первой задачей научного труда Алексеева.

В идеологической сфере его воззрения выразились в устойчивом убеждении о наличии двух различных типов *культур*: восточной и западной. Анализируя различные виды правоотношений, Алексеев пришел к выводу, что их необ-

ходимо разделить на 2 вида: органические и внешние, механические. Последние наиболее характерны для правовых культур государств Западной Европы, что связано с определенным и вполне конкретным правовопониманием и правовой психологией западных народов. Здесь индивид понимается в качестве самодостаточной и самоизолированной единицы, чьи отношения с себе подобными строятся на условиях, договоре. *Право* в этом случае рационализируется и утрачивает органическую связь с *нравственностью* и нравственным *идеалом*. Напротив, в органических отношениях традиционных культур Востока, где превалирует нравственное начало, речь идет о праве как способе достижения социальной справедливости, социальной *правды*. Этот вывод не умаляет значение права, но верно определяет его природу и соотношение с нравственностью. Универсализм западной мысли приводит к тому, что *государства* начинают оцениваться как «правильные» и «неправильные». В результате наука государственного права становится наукой о европейском праве и государстве Нового времени, нимало не интересующаяся восточными государственными формами и их политическими идеалами.

Западная государственность, где все построено на *демократии* и партийной борьбе, есть путь не только единственно возможный, но и глубоко порочный. Здесь, по мнению Алексева, доминирует эгоцентризм голосующего корпуса взрослых граждан, который, будучи не организованный внешней силой политических партий, сам по себе не способен провести ни одного голосования. В результате современная демократия представляет собой олигархию части голосующего населения, не умеющего вместе с тем ничем управлять. На смену ему должно прийти государство идеократическое, или, иначе, государство стабилизированного общественного мнения, центральным элементом которого является *нация* как совокупность исторических поколений, носитель конкретной культуры. Русский народ, считал Алексеев, имеет какую-то свою собственную интуицию политического мира, отличную от воззрений западных народов и в то же время не вполне сходную с воззрениями народов чисто восточных. У России — особое лицо, и это — факт, с которым необходимо считаться, если «мы говорим о русской государственности и путях ее будущего развития».

Невозможность признать западные воззрения о праве в качестве единственно верных приводят Алексева в лагерь евразийцев. Приняв эту идеологию и даже по ряду вопросов выступая в качестве основоположника по отдельным проблемам, Алексеев серьезно расходится в оценках русской старины и ее политических идеалов со *славянофилами*. Славянофилы глубоко верили в особое промыслительное значение русского народа, полагая, что, сохранив чистоту Православной *веры*, он выступит тем спасительным мессией, который способен преобразовать весь мир. Иной точки зрения придерживается Алексеев. *Евразийство*, по его мнению, предполагает преодоление Запада не извне, а изнутри. Теоретическое различие культур Востока и Запада необходимо, но лишь для того, чтобы обосновать последующий их синтез. Русский народ должен в себе и через себя преодолеть западного человека и лишь тогда уже встать перед решением вселенских задач.

Алексеев отмечал, что весь строй Московской монархии основывался не на писаной конституции, а на том чисто нравственном убеждении, что порядок, устанавливающий характер внешней мощи государства и его распорядителей, установлен свыше, освящен верой отцов и традициями старины.

Но вместе с тем он считал, что Московское государство было государством не только православным, но и восточным, и монархическая традиция формировалась в нем под силь-

нейшим влиянием идеи восточной языческой монархии. Более того, по мнению Алексева, монархическая государственность вовсе не представляет собой типичного элемента русского *правосознания*. Ей успешно противостоят идеи диктатуры, «казачьей вольницы» и сектантского понимания государства. Будущее России принадлежит православному правовому государству, которое сумеет сочетать твердую власть (начало диктатуры) с народоправством (началом вольницы) и со служением социальной правде.

Соч.: Науки общественные и естественные в историческом взаимодействии их методов. Очерки по истории и методологии общественных наук. М., 1911; Учение о праве. Курс лекций, прочит. в Таврическом ун-те. Симферополь, 1919; Основы философии права. Прага, 1924; Теория государства. Прага, 1925—26; Русский народ и государство // Путь. 1927. № 8; Советский федерализм // Евразийский временник. Кн. 5. Париж, 1927; На путях к будущей России. Париж, 1927; Евразийцы и государство. Париж, 1927; Собственность и социализм. Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства. Париж, 1928; Обязанности и право // Евразийская хроника. Вып. 10; Париж, 1928. Теория государства. Париж, 1928; Евразийство и марксизм // Евразийский сборник. Кн. 6; Прага, 1929. Русское западничество // Путь. 1929. № 15; Религия, право и нравственность. Париж, 1930; Религиозно-философские идеи и личность Б. И. Чичерина в свете его воспоминаний // Путь. 1930. № 24; Теория государства. 1931; Духовные предпосылки евразийской культуры // Евразийская хроника. Вып. 11. Берлин, 1935; Идет ли мир к идеократии // Там же; Мировая революция и духовное назначение человека // Там же; Пути и судьбы марксизма. Париж, 1936; Куда идти? (К вопросу о новой советской конституции). Берлин, 1937; Мир и душа. Философские размышления и материи и духе на основе диалектического реализма. Женева, 1955; Идея государства. Нью-Йорк, 1955; Русское западничество, 1958.

А. Величко

АЛЕКСЕЕВ Петр Васильевич (р. 21.05.1932), специалист по теории *познания* и истории философии в России XX в.; д-р философских наук. Родился в Борисоглебске Воронежской обл. Окончил философский факультет МГУ (1956), аспирант того же факультета (1963). С 1970 работает на философском факультете МГУ. Составитель книг: «На переломе. Философские дискуссии 20-х гг. Философия и мировоззрение» (М., 1990); С. Л. Франка. «Духовные основы общества» (М., 1992); И. А. Ильина. «Путь к очевидности» (совм. с В. И. Кураевым. М., 1993); «Педагогическое наследие русского зарубежья. 20-е гг.» (М., 1993); Н. О. Лосского. «Бог и мировое зло» (совм. с А. П. Поляковым и А. А. Яковлевым, М., 1994); Н. А. Бердяева. «Философия свободного духа» (М., 1994); «Царство Духа и царство Кесаря» (М., 1995); В. В. Зеньковского. «Проблема воспитания в свете христианской антропологии» (М., 1996); С. Л. Франка. «Реальность и человек» (М., 1997); В. В. Зеньковского. «Русские мыслители и Европа» (М., 1997); «Хрестоматии по философии для вузов» (совм. с А. В. Паниным, М., 1996; изд. 2-е, 1997). В работах Алексева предлагается новая схема предметного основания философии, дается обоснование выделения из философского знания фактуального уровня (наряду с теоретическим), раскрываются каналы связи — междисциплинарные и межсубъектные — философии и науки, прослеживается (в публикациях 1963—70) история союза философии и естествознания (с деформациями этой идеи в 20—50-х) в СССР. Алексеев выделяет особую форму мировоззрения — натуралистскую, как существующую наряду с др. формами мировоззрения. Диалектика как метод представлена упорядоченной системой принципов и императивов. Алексеев обосновывает положение, согласно которому имеется предел противоположности между *материей* и *духом*; считает, что при обращении к материи как субстанции (в Спинозовском ее понимании) понятие «материя» оказывается включающим в себя понятие «дух», из чего следует вывод о вечности духа и духовно-

сти материи (в потенциальном, диспозиционном и актуальном планах); отсюда — снятие излишней конфронтационности материализма и идеализма.

Инициатор создания, гл. редактор и ведущий автор энциклопедического словаря «Философы России XIX—XX столетий. Биографии, идеи, труды» (1-го (1993) и 2-го (1995) изд.); автор 3-го изд. этого словаря.

АЛМАЗОВ Александр Иванович (1859—1920), профессор канонического права Новороссийского Императорского университета, профессор Московской духовной академии, член Русского собрания (Одесского отделения). Заведовал научно-литературными заседаниями в одесском Русском собрании.

Соч.: История чинопоследований крещения и миропомазания. Казань, 1884; Краткий курс церковного права. Одесса, 1889; Тайная исповедь в Православной восточной церкви. Т. 1—3. Одесса, 1894; К истории молитв на разные случаи. Одесса, 1896; Профессор Николай Фомич Красносельцев. Очерк его жизни и учено-литературной деятельности. Одесса, 1898; Врачевальные молитвы. К материалам и исследованиям по истории рукописного русского Третьяка. Одесса, 1900; Сообщения западно-европейских иностранцев XVI—XVII вв. о совершении таинств в Русской церкви. Казань, 1900; Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры. (К истории византийского отеченной письменности). Одесса, 1901; Законоправилик при русском Третьяке. Критико-библиогр. очерк по поводу книги проф. А. С. Павлова «Номоканон при Большом Третьяке». СПб., 1902; Неизданные канонические ответы Константинопольского Патриарха Луки Хризостома и митрополита Родосского Нила. Одесса, 1903; Испытание освященным хлебом. (Вид «Божного Суда» для обличения вора). Одесса, 1904; Святые — покровители сельскохозяйственных занятий. (Из истории относящихся к ним греческих последствий). Одесса, 1904; Канонарий монаха Иоанна. К вопросу о первоначальной судьбе Номоканона Иоанна Постника. Одесса, 1907; К вопросу об изучении Закона Божия в среднеучебных заведениях (гимназиях). СПб., 1909; Проклятие преступника псалмами. К истории Суда Божия в греческой церкви. Одесса, 1912; Умершие под церковным отлучением. (Из истории отношений греч. церкви к народному верованию в вурдалаков). Сергиев Посад, 1915.

М. Смолин

АЛЬТРУИЗМ, выражение стремления, противоположного *эгоизму*, заключающегося в том, что польза других ставится выше собственной. Мейнонг называет альтруистическим такое стремление, при котором решающую роль играет благо ближнего; узкий альтруизм есть *любовь* к семье, широкий альтруизм — любовь к людям вообще. Альтруизм в этическом смысле стоит неизмеримо выше эгоизма.

Альтруизм является выражением любви к ближнему. Поэтому христианскую *этику* называют альтруистической.

АМВРОСИЙ (в миру **Зертис-Каменский Андрей Степанович**), архиепископ Московский (17[28].10.1708—16[27].09.1771), духовный писатель и переводчик. Родился в Нежине. Окончил *Киево-Могилянскую духовную академию*. В 1739 принял монашество и определен преподавателем Александро-Невской духовной семинарии в С.-Петербурге. С 1748 — архимандрит подмосковного Новоиерусалимского монастыря, в котором возвел новые строения и осуществил архитектурные преобразования. С 1753 — епископ Переяславский и Дмитровский, с 1764 — архиепископ Крутицкий, в 1768 — архиепископ Московский. Реставрировал соборы Мос-



ковского Кремля — Успенский, Благовещенский и Архангельский. Собрал обширную библиотеку, в которой имелись древнерусские рукописи. Перевел сочинения Гроция против атеистов и натуралистов (М., 1765). Требовал сжечь вольнодумную диссертацию Дмитрия Аничкова «О начале и происхождении натурального богопочитания» (1769). Будучи знатоком древних языков, перевел с древнееврейского языка Псалтирь (М., 1804) и Ветхий Завет. Составил церковную «Службу св. Димитрию Ростовскому». Во время эпидемии чумы в Москве в сент. 1771, опасаясь ее распространения, запретил прикладываться к иконам и претерпел мученическую кончину — был забит колыями разъяренной толпой, подстрекаемой фанатиками-раскольниками (т. н. «федосеевцами»). Погребен в Донском монастыре.

В. Никитин

АМВРОСИЙ (в миру **Ключарев Алексей Иосифович**), архиепископ Харьковский и Ахтырский (1882—1901; до 1886 епископ) (1821—3[16].09.1901), церковно-общественный деятель, проповедник. По окончании Московской духовной академии принял сан священника и преподавал в Ви-



шенника и преподавал в Вишневской духовной семинарии близ Сергиева Посада. Принял монашество (1877). Епископ Можайский (1878), затем епископ Дмитровский (1878—82), викарий Московской митрополии, основатель «Общества любителей церковного пения». Учредитель, редактор и руководитель журналов «Душеполезное чтение» (1860—67) и «Вера и разум» (с 1884), на страницах которых, а также в «Московских ведомостях» регулярно печатал статьи,

отстаивая духовные ценности *Святой Руси*, обличая модные веяния либерализма. Широкую известность приобрела его книга об искусстве гомилетики «Живое слово» (Харьков, 1892). Автор «Полного собрания проповедей в 5-ти томах» (Харьков, 1902—03).

Лит.: Буткевич Т. И., *прот.* Высокопреосвященный Амвросий, архиепископ Харьковский. Харьков, 1902; Ромашков Д. Амвросий как народный проповедник и ревнитель духовно-нравственного просвещения. Харьков 1905; *Виноградов В. П.* Последний из моголан эпохи великих реформ. Сергиев Посад, 1912; Страж мира христианского. К характеристике проповеднического творчества Высокопреосвященного Амвросия, епископа Харьковского. Сергиев Посад, 1912.

В. Никитин

АМВРОСИЙ ОПТИНСКИЙ (в миру **Гренков Александр Михайлович**), св. преподобный (21.11.1812—10.10.1891). Св. Амвросий родился в с. Большие Липовицы Тамбовской губ. По окончании Тамбовской семинарии Александр был назначен учителем в Липецкое духовное училище. Во время тяжелой болезни, находясь при смерти, Александр дал Господу обет принять иночество — и выздоровел. Осенью 1839 он поступил послушником в Козельскую Введенскую *Оптину Пустынь* в Калужской губ. Это было время возрождения старчества. Через послушание наставники-старцы вели своих духовных детей к спасению *души*. В 1842 Александр принял монашество с именем Амвросий, а через 3 года был рукоположен в иеромонахи. Более 20 лет св. Амвросий прислуживал старцам Оптиной Пустыни, совершенствуясь в послушании и духовной мудрости. В 1860 он принял на себя трудный подвиг старчества. За духовной помощью и наставлениями к св. Амвро-

сию приходили люди всех сословий и званий со всей России. В Оптину Пустынь приезжали *В. С. Соловьев, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой*. Сила святого старца заключалась в его всеобъемлющей любви, смиренности и совершенном незлобии. Св. Амвросий был удостоен от Господа дара прозорливости — часто он рассказывал пришедшим к нему паломникам, которых он видел впервые, о событиях из их жизни. По его благословению было создано несколько женских иноческих обителей, в т. ч. и особо любимый им Шамординский монастырь во имя *Казанской иконы* Божией Матери.

После кончины старца *Макария* старец Амвросий продол-



жил начатое им издание святоотеческой литературы, имевшее огромное значение для духовного просвещения русского народа. Под руководством старца Амвросия были изданы: «Лествицы» прп. Иоанна Лествичника, письма и жизнеописания старца Макария и др. книги. Старец Амвросий обладал необыкновенно живым, острым, наблюдательным и проницательным умом, просветленным и углубленным постоянной сосредоточенной молитвой, вниманием к себе и знанием подвижнической литературы. По благодати Божией его проницательность переходила в прозорливость. Он глубоко проникал в душу своего собеседника и читал в ней, как в раскрытой книге, не нуждаясь в его признаниях. Легким, никому не заметным намеком, он указывал людям их слабости и заставлял их серьезно подумать о них. Своей прозорливостью старец удивлял многих и располагал их сразу всецело отдаваться его руководству — в уверенности, что «батьюшка» лучше их знает, в чем они нуждаются и что им полезно или вредно. Острота ума и прозорливость совмещались в старце Амвросии с удивительной чисто материнской нежностью сердца, благодаря которой он умел облегчить самое тяжелое горе и утешить самую скорбную душу. Его внешний облик был приятен. Лицо его, крестьянина-великоросса, с выдающимися скулами и с

седой бородой, светилось умными и живыми глазами. Со всеми качествами своей богато одаренной души, о. Амвросий, несмотря на свою постоянную болезнь и хилость, соединял неиссякаемую жизнерадостность и умел давать свои наставления в такой простой и шуточной форме, и вместе с тем наглядной, что они легко и навсегда запомнились каждым слушающим. Богатые и бедные, образованные и неграмотные, аристократы и простолюдины, здоровые и больные приходили к нему за советом, за наставлением, искали у него облегчения в беде, просили благословения, а то и просто приходили взглянуть на него. Однако было бы ошибочно думать, что духовность о. Амвросия походила на славявую «святость» старца Зосимы у Достоевского. Когда это было необходимо, он умел быть взыскательным, строгим и требовательным, применяя «наставление» палкой или же накладывая на наказуемого епитимью. Старец не делал никакого различия между людьми. Каждый имел к нему доступ и мог говорить с ним: петербургский сенатор и старая крестьянка, профессор университета и столичная модница, Соловьев и Достоевский, Леонтьев и Толстой; «все в его глазах были равно нуждающимися духовными пациентами, требующими внимания, ласки, духовной помощи. И для каждого у старца находилось соответствующее полезное слово, указывавшее ему наилучший выход из того или др. трудного положения. Слова старца не были просто прописной, общеизвестной моралью; они всегда носили индивидуальный характер, всегда сообразовывались с особенностями данного лица. С чем только не приходили к нему! С какими только просьбами, жалобами, с какими только своими горестями и нуждами не приходили к старцу люди! Приходит к нему молодой священник, год тому назад назначенный, по собственному желанию, на самый последний приход в епархии. Не выдержал он скудости своего приходского существования и пришел к старцу просить благословения на перемену места. Увидев его издали, старец закричал: «Иди назад, отец! Он один, а вас двое!» Священник, недоумевая, спросил старца, что значат его слова. Старец ответил: «Да ведь *дьявол*, который тебя искушает, один, а у тебя помощник — *Бог*! Иди назад и не бойся ничего; грешно уходить с прихода! Служи каждый день литургию, и все будет хорошо!» Обрадованный священник воспрянул духом и, вернувшись в свой приход, терпеливо повел там свою пастырскую работу и через много лет прославился как второй старец Амвросий.

Замечательная нежность, сердце открытое для всякого людского горя, истинное желание каждому подать помощь и утешение, сделали о. Амвросия старцем и всеобщим духовным руководителем. В нем поражал исключительный дар понимания людей, состояния души собеседника и умение подать нужную помощь. На Достоевского это произвело неизгладимое впечатление: «... до того много принял в душу свою откровений, сокрушений, сознаний, что под конец приобрел прозорливость уже столь тонкую, что с первого взгляда на лицо незнакомого, приходившего к нему, мог угадывать, с чем тот пришел... Почти все, входившие в первый раз к старцу, входили в страхе и беспокойстве, а выходили от него почти всегда светлыми и радостными...» («Братья Карамазовы»).

Л. Н. Толстой, после беседы с о. Амвросием, радостно сказал: «Этот о. Амвросий совсем святой человек. Поговорил с ним и как-то легко и отраднo стало у меня на душе. Вот когда с таким человеком говоришь, то чувствуешь близость Бога».

Писатель *Поселянин* говорил: «Меня поразила его святость, которую я чувствовал не разбирая, в чем она, — и та непостижимая бездна любви, которая, как следствие его святости, была в нем. И я, смотря на него, стал понимать, что значение старцев — благословлять и одобрять жизнь и посылаемые Богом радости, учить людей жить счастливо и помогать им нести выпадающие на их долю тягости, в чем бы они ни состояли».

«Все это очень характерно», — говорит *В. Розанов*. Отец Амвросий, очевидно, принадлежал к тому разряду людей, которых мы называли бы «озаренными» благодатию, которые, подобно вершинам гор, освещенным солнцем среди еще затуманенных долин, высятся над средним уровнем людей, являясь для них истинными благодетелями. Василий Розанов, на своем образном языке, называет таких людей «Святой тип — как бы разлитый в человечестве “Лурд”, откуда исходят здоровье, веселье, облегчение жизненных тягот... Благодетяние от него льется духовное, да, наконец, и физическое. Все поднимаются духом, только взирая на него... Самые принципиальные люди посещали его (о. Амвросия) и никто не сказал ничего отрицательного. Золото прошло через огонь скептицизма и не потускнело».

В старце в очень сильной степени была одна русская черта: он любил что-нибудь устроить, что-нибудь создать. Создающая деятельность была у него в крови. Он часто научал других предпринять какое-нибудь дело, и когда к нему приходили сами за благословением на подобную вещь частные люди, он с горячностью принимался обсуждать и давал не только благословение, но и добрый совет. Когда перед ним в отчаянии ломали руки, умоляя научить, что делать, он не говорил: «не знаю, что сказать вам, не умею», а показывал, как и что делать. Остается совершенно непостижимым, откуда брал о. Амвросий те глубочайшие сведения по всем отраслям человеческого труда, которые в нем были. Во всех случаях и обо всем он умел что-нибудь сказать.

Внешняя жизнь старца в Оптином скиту довольно точно описана Достоевским в «Братьях Карамазовых», хотя портрет старца Зосимы — не образ о. Амвросия, но этого, впрочем, и в мыслях не было у писателя. «День его начинался часа в четыре-пять утра. В это время он звал к себе келейников, и читалось утреннее правило. Оно продолжалось более двух часов, после чего келейники уходили, а старец, оставшись один, предавался молитве и готовился к своему великому дневному служению. С девяти часов начинался прием: сперва монашествующих, затем мирян. Прием длился до обеда. Часа в два ему приносили скудную еду, после которой он час-полтора оставался один. Затем читалась вечерня, и до ночи возобновлялся прием. Часов в 11 совершалось длинное вечернее правило, и не раньше полуночи старец оставался, наконец, один. Отец Амвросий не любил молиться на виду. Келейник, читавший правило, должен был стоять в другой комнате». Однажды один монах нарушил запрещение и вошел в келью старца: он увидел его сидящим на постели с глазами, устремленными в небо, и лицом, осиянным радостью.

Между часами, отданными посетителям, нужно было найти время для разборки и писания многочисленных писем. Со всех концов России приходили письма, которые надо было прочесть и дать на все ответ. Ежедневно их приходило от 30 до 40. Часть этой переписки сохранилась и была впоследствии опубликована.

АНАГОГИЯ (греч. — вести вверх), способ изъяснения Библии, предполагающий рационально-интуитивное и философски-художественное познание Священного Писания.

Наибольшее развитие аналогия получила в восточно-христианской традиции, особенно в творениях Григория Нисского и Симеона Нового Богослова. В России она стала известна в основном благодаря сочинениям *Максима Грека* с его утверждением «духа» истины, в котором человек живет «всем своим существом». В творческом наследии митр. Московского *Платона (Левшина)* аналогия приобрела метафизическое значение, получив *трансцендентное* и конкретно-онтологическое обоснование в характерном для отрицательного (апофатического, мистического) богословия допущении «тайны» Бога и со-бытийной «тайны» человека в их не менее таинственной взаимосвязи. Все это предполагает антиномический ха-

рактер анагогического познания, органически исключающего фанатическую претензию на обладание абсолютной и универсальной истиной. Центр тяжести переносится на антропоцентрическое постижение конкретного со-бытия познающего с помощью внутренней целостности его душевных сил: воли, памяти и разума. На этом пути обретается персонифицированная истина «полного и живого со-бытия человека», или его «духа». Процесс такого познания начинается с воспоминания врожденных представлений о своем потерянном «со-бытии» по образу и подобию Божьему, с тем чтобы утвердить намерение вернуть «райскую» сущность познающего, т. е. достичь конечной цели православной философии. В орбиту познания включаются самые различные предметы материального мира, с тем чтобы выявить их метафизическую цель, направленную на конечное и спасительное поддержание Божественного порядка вещей. Условием такого постижения является интуитивная связь познающего с любым внешним «объектом», открывающим по аналогии смысл провиденциального существования субъекта, который вбирает в себя любые творческие поиски сущего. Рациональные методы аналогии при всей ее последовательной антиномичности постоянно ограничиваются «законом несамопротиворечия». Тем самым признается принципиальное «безумие» человеческого разума при его обращении к любому предмету познания на основе апофатической тайны Божественного бытия в его абсолютной истине. Эта истина сохраняет свою неприступность и при достижении конечной цели православной философии, которая предельно раскрывает лишь свободно-необходимое свойство Троицы, но не ее собственное бытие. Вместе с тем благодаря этому открывается персонифицированная истина, опосредованно «снимающая» все антиномические противоположения в неслиянном единстве всех душевных сил, открывшихся духовному оку познающего в интуитивном видении (вере). Последнее и обуславливает синтетический характер метафизической аналогии, не позволяющей абсолютизировать ту или иную сторону человеческого познания и поработать себя абсолютной и универсальной «истиной» в ущерб целостности духовного опыта человека. Предложенный митр. Платоном кардинальный метод его *метафизики* не получил последовательного развития даже у тех представителей русской философии, которые исходили непосредственно из православного вероучения (напр., в работах *Киреевского*, *Бухарева*, *Эрна* и др.).

Лит.: Эрн. В. Ф. Соч. М., 1991; Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994; Громов М. Н. Максим Грек. М., 1983; Калитин П. В. Распятие миром. М., 1992.

П. Калитин

АНАЛИЗ (греч. — разлагаю), метод, противоположный синтезу; строго говоря, такое название не совсем точно, ибо под методом мы разумеем определенный путь мышления, ведущий к открытию истины, между тем анализ представляет одно из неизбежных направлений мысли, к какому бы объекту она ни прилагалась. Всякое расчленение известного сложного комплекса представлений или понятий есть уже анализ; т. к. к подобному разложению человеческий ум прибегает во всех случаях исследования, то анализ и нельзя называть определенным методом, а правильнее считать его направлением мысли, противоположным синтезу. Аналитическое действие ума зависит от того объекта мысли, к которому оно прилагается. Элементарным анализом можно назвать разложение сложного комплекса представлений внешнего или внутреннего мира с целью описания частей или элементов, входящих в них. Более сложен анализ в тех случаях, когда мысль разлагает известный комплекс с целью определения причинной связи двух явлений между собой. Наконец, логическим анализом можно назвать разложение такого комплекса, в котором имеется соединение понятий; примером такого разложения по связи основания и след-

ствия, пользуясь логическими законами, служит анализ математический или юридический.

Э. Р.

АНАЛОГИЯ (греч. — соразмерность), сходство *понятий* и *предметов*; аналогия часто служит основанием для некоторого умозаключения. Простая аналогия сама по себе не дает никаких оснований для заключения, ибо всегда можно отыскать какую-либо аналогию между двумя предметами, т. е. найти какой-либо общий им признак (напр., бытие). Однако ежели аналогия не может служить единственной основой доказательства, то как эвристический прием аналогия представляет могущественное средство; действительно, везде, где *мысль* находит какое-либо, не случайное только, сходство, она вправе предположить, что это сходство вызвано какими-либо общими причинами.

Т. о., аналогия служит указанием для исследователя на существование возможной связи. Аналогия естественно разрастается в сравнительный метод изучения известного предмета (сравнительное языкознание, сравнительная анатомия), и этот метод дал науке блестящие результаты. В основе заключения по аналогии лежит предположение, нуждающееся в проверке, что явления, сходные в известных отношениях, могут оказаться сходными и в иных, ранее не замеченных отношениях. Аналогиями опыта у Канта (в «Критике чистого разума») называются основоположения рассудка, служащие для объединения восприятий. Общая формула их: опыт возможен только благодаря представлению необходимой связи восприятий. Эта общая формула заключает в себе 3 основоположения: 1) при всей изменчивости явлений субстанции пребывает, и количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается; 2) все изменения совершаются по закону связи *причины* и действия; 3) все субстанции, воспринимаемые в *пространстве* как одновременно существующие, находятся в отношении взаимодействия. Эти 3 основоположения, составляющие сущность рационального естествознания, — закон сохранения субстанции, закон причинности и закон связи всего реально существующего — суть априорные элементы, привносимые рассудком в представление о природе; они-то и делают, по мнению Канта, возможным научную обработку естествознания.

АНАФЕМА, отлучение в древней христианской церкви отвергающих и извращающих коренные истины *веры*, исключение из общества верующих, удаление от общения с верующими. В таком смысле на Соборах объявлялась анафема или отлучение еретикам и нераскаянным грешникам. В Православной церкви обряд отлучения таковых совершается в Неделю Православия.

АНГЕЛ-ХРАНИТЕЛЬ. По словам Спасителя, ангел-хранитель дается каждому человеку при рождении. Он состоит при своем питомце неотлучно всю жизнь и принимает его *душу* при кончине. Имя святого покровителя дается при крещении по выбору людей, а ангел-хранитель дается Господом *Богом*. Русские называют день своих именин «Днем ангела», ассимилируя, т. о., имя своего святого покровителя с Ангелом-Хранителем. Так, напр., в описи икон, по смерти царя Алексея Михайловича, образ св. Алексея, человека Божьего, его покровителя, значится «иконой Ангела Царя».

По апокрифическому видению ап. Павла, ангелы-хранители летят при восходе солнца к престолу Божьему, неся свитки с записью деяний своих питомцев. Ангел праведного ликует, ангел грешника скорбит. Ему Господь Бог говорит: «Не печалься и не оставляй грешника, когда-нибудь он раскается».

Икона «Ангела-Хранителя с Деяниями» показывает заботу ангела о своем питомце. В среднем поясе иконы человек изображен у себя дома днем за чтением книги. Ангел-хранитель стоит над ним с крестом и мечом, отгоняя от него

зло. Ночью видно, как человек спит спокойно под той же неустанной стражей. В верхней части иконы изображена Святая Троица и перед Ней двое коленапреклоненных людей отдают свои *души*, исходящие из их уст. Тут же ангел-хранитель приносит к престолу Божьему душу праведного питомца, окруженную сиянием святости.

По славянскому поверью, душа живет в груди и при кончине исходит через дыхательное горло, которое по-славянски называется «душник». Душа грешника болезненно извлекается через ребра; оба рода исхода души бывают изображены в синодиках и в сложных композициях *Страшного суда*. Душа всегда изображается в виде младенца нагого в знак нового рождения после *смерти*. На отпевании поется: «нагим родился, нагим отыдеши».

Исключение в изображении души делается для *Богоматери*. На иконах «Успения» Христос держит душу Богоматери, спеленутую, т. к., по словам *Священного Писания*, «И дано было ей облечься в виссон чистый и светлый, виссон же есть праведность святых».

Н. Ш.

АНГЕЛЫ, сотворенные *Богом* высшие бесплотные духовные существа, одаренные высшим *разумом*, свободной *волей* и большим могуществом, всегда предстоящие перед престолом Божиим, служащие Богу, и прославляющие Его, и посылаемые в служении спасению людей.

Ангелы принимают участие в главных событиях *Священного Писания* и потому изображены почти на всех иконах. Архангел благовествует Деве Марии Воплощение Спасителя, сон ангелов поет Рождество Христово, при Крещении Спасителя ангелы держат Его одежды, ангелы несут орудия страстей, предвозвещающая искупительную жертву, и витают скорбя у распятия. Ангел возвещает святым женам Воскресения, ангелы возносят Христа на небо, предстоят при Успении Богоматери и принимают участие в *Страшном суде*.

Ангелы, по видениям пророков, пишутся с крыльями, в длинных одеждах или в царском одеянии, в священном облачении и воинских доспехах. В их кудрявых волосах проде-та лента (слухи), концы которой свободно развеваются. Ангелы на иконах усугубляют представление о небесном явлении, и их полет дает чувство воздушного пространства и беспредельности.

Откуда черпал русский иконописец сведения об ангелах? В иконописном подлиннике он находил лишь краткое указание, что «Ангелы юноши неописуемой красоты», сведения о расцветке их одеяний и о стиле волос. О сотворении ангелов не говорится в Библии при перечислении дней Творения и сказано лишь, что при изгнании прародителей из рая «Господь поставил херувима на Восток от сада» (Быт. 3, 24). В некоторых апокрифических сказаниях сотворение ангелов помещается в первый день, в др. — в третий день, тогда как «Книга Небеси и Земли», или «Палея», т. е. сборник библейских текстов от Бытия до царя Давида устанавливает сотворение ангелов одновременно с небесными светилами в четвертый день Творения «при общем ликовании утренних звезд» (Иов 38, 7), что совпадает с учением Катехизиса.

Из Священного Писания известно, что ангелы — духи, они принимают человеческий образ в соприкосновении с видимым миром, что они бессмертны, бесчисленны, святы, мудры, воинственны, целители, каратели, покровители, наставники и приставлены к человеку со дня его рождения до смерти.

На основании этих данных, св. Псевдо-Дионисий Ареопагит распределил Небесные Силы на девять чинов ангельских по их отличительным свойствам:

Серафимы — Премудрость Божья, они сапфино-синие;

Херувимы — пламя и любовь, они алые;

Господства — покровительствуют народам, они облачены дьяконами;

Власти — повелевают стихиями, они в коронах;

Силы — выполняют Божьи повеления, на них военные доспехи;

Престолы — судят, их облачение епископское, они держат книги;

Начала — творят чудеса, они держат «Печать Бога Живого»;

Архангелы — благовестители, предстоят перед престолом Бога;

Ангелы-хранители — держат свитки с записью деяний своих питомцев, за которых они ответственны.

Четырьмя каноническими архангелами являются: Михаил, Гавриил, Рафаил и Уриил. К ним добавляются в Палее еще 3 архангела: Самаил, Рагуил и Варнафаил, — доводя, т. о., число архангелов до 7-ми, которые, по Откровению св. Иоанна Богослова, предстоят перед престолом Божиим.

На иконах и росписях архангелы изображаются следующим образом: архангел Самаил, который следит за молитвами вселенной, стоит скрестив руки на груди в созерцании и с потупленным взором; архангел Рагуил карает и вдохновляет людей — он держит корону и бич; архангел Варнафаил следит за произрастанием и изобилием плодов земных — он держит сноп цветов; архангел Рафаил — целитель, в его руке алебастр с лекарством и рыба, его сопровождает Тобий, отца которого он вылечил рыбею печеную от слепоты; архангел Уриил — свет и огонь, он воспламеняет сердца людей божественной любовью и держит горящий факел; архангел Гавриил — благовеститель, он несет фонарь и пальмовую ветвь; архангел Михаил — самый великий из всех архангелов, по словам прор. Даниила (Дан. 10, 13). Он архистратиг, начальник Небесного Войска, побеждает и низвергает сатану (Апок. 12, 9) и потому часто изображается в военных доспехах.

Архангел Михаил пользовался особым почитанием на Руси, о чем свидетельствует множество церквей, посвященных его имени. Он покровитель Киева, древнерусской столицы, его изображение встречается на военных доспехах, знаменах, монетах и княжеских гербах Рюриковичей, потомков Киевских правителей. В 1808 был найден во владимирских лесах шлем вел. кн. Ярослава Всеволодовича (XIII в.); на нем изображен архангел Михаил и читается надпись: «Великий Архистратиг Архангеле Михаиле, помози рабу твоему». Царь Иван Васильевич Грозный в своей переписке с кн. А. Курбским пишет, что образ Михаила Архангела на военных знаменах — «лучший знак победы над неверными».

Архангел Михаил — заступник и защитник; молитва, обращенная к нему в Третьнем XVI в., гласит: «Святой Михайле, огради мя от зла».

По древним повериям, ангелы и архангелы покровительствуют не только людям, но и зверям и животным. Так, во второй книге Видения Гермеса говорится об «Ангеле зверей по имени Фегри». Ориген называет ангела «следящим за рождением зверей». В средневековой апокрифической литературе рассказано, как св. Варфоломей просил Бога показать ему «Ангела коров» и получил ответ: «Имя ему Тутель, напиши его имя на доске и повесть для защиты зверей в стойло».

Архангелу Михаилу в греческих и славянских легендах приписывается пленение черной силы, вредящей скоту, с запретом ей проникать в стойла. В русских деревнях служился благодарственный молебен 2 сент. архангелу Михаилу за то, что он дал «оградительную молитву» пастуху, св. Мамасу Каппадокийскому, против падежа скота и, главное, лошадей.

Русский земледelec особенно ценил в хозяйстве свою лошадь и для ее предохранения от падежа прибегал с верой к чудодейственной силе архангела Михаила. Икона св. Флора и Лавра была широко распространена среди земле-

дельцев. Первая икона этой чисто русской композиции появилась в Новгороде в XIV в. На древней иконе надпись стерта от времени, но более поздние иконы ее повторяют: «Архангел Михаил вручает табун свв. Флору и Лавру», на иконе архангел Михаил, держа за поводья лошадей, передает их под защиту святых целителей.

Н. Ш.

АНДРЕЕВ Даниил Леонидович (2.11.1906—30.03.1959), религиозный мыслитель, поэт. Сын писателя Л. Андреева. Разрешившись Даниилом, мать его умерла от послеродовой горячки. До 6 лет мальчик воспитывался у бабушки. Благородные традиции *Православия*, хранимые в бабушкином доме, с детских лет оказывали влияние на Андреева. В его детских рисунках и в первых литературных опытах заметен интерес к отечественной истории, а также склонность к мифологическим и космологическим фантазиям.

Андреев учился в частной гимназии, но окончил ее уже после 1917, когда ее переделали в советскую школу, затем окончил литературные курсы. Юношеские искания и блуждания Андреева были сложными. Чувствуя глубокий разрыв с эпохой революции, Андреев отказывается от публикации своих произведений, работает оформителем-шифровиком, но пишет непрерывно стихи.

С 1942 Андреева мобилизовали в армию. Состоял в похоронной команде, был санитаром, художником-оформителем. После демобилизации один год пробыл на воле и был арестован за антисоветскую деятельность. Приговор определял 25 лет тюрьмы. Здесь, в тюрьме, начаты 3 основные книги Андреева: «Роза Мира», «Русские боги» и «Железная мистерия». Завершены они были уже после выхода на свободу. Книга стихотворений и поэм «Русские боги» осталась не вполне дописанной. В 1956 дело Андреева пересматривалось, но он продолжал утверждать, что в Советском Союзе отсутствует свобода совести, свобода слова и свобода печати. Вместо реабилитации Андрееву был определен др. срок — 10 лет. В связи с безнадежно тяжелым состоянием его здоровья (инфаркт в 1954 и др.) Андреев был выпущен из тюрьмы и прожил после этого 2 года в предельно неустраиваемых материальных условиях.

Произведения Андреева до сих пор опубликованы лишь частично. Правда, 3 главные книги — «Русские боги», «Роза Мира» и «Железная мистерия» — сейчас напечатаны в авторской редакции. Андреев является одним из наиболее сложных писателей XX в., он и мистик-визионер, и поэт-новатор, и ученый-мыслитель. В его творчестве на паритетных началах соотносятся *религия, наука, искусство*.

Мистицизм и визионерство Андреева, их субъективную достоверность нельзя подвергать сомнению. Уже в 15 лет ему явилось видение «небесного Кремля». Столь же несомненный факт — видения, посещавшие его во Владимирской тюрьме. Андреев создает мистическую космологию, равно как и соответствующие названия и термины (энроф, шаданар, уицраор, Жрург, Навна, Олирна и др.), он верил, что за этими образами стоит объективная *реальность*. Он как будто и не создавал их, а записывал по следам видений, воспринимал их как откровение. Подобно композитору А. Скрябину, верившему в то, что он создатель мира и в музыке ведет созданные им народы к *счастью*, Андреев отразил в своем субъективном мире не только мистические прозрения, но и объективный опыт духовных исканий, особенно напряженных на грани XIX и XX вв. Свообразие мистико-поэтической отечественной метаистории (метафилософии истории), созданной Андреевым, в том, что окончательно созрели и оформились эти образы уже в послереволюционное время и были они откликом на опыт событий 1-й пол. XX в. Многие из суждений, высказанных в произведениях Андреева, оказываются пророческими, они сохраняют свою публицистическую и поэтическую силу.

В незаконченной поэме «Песнь о Монсальвате» уже были намечены основные темы религиозно-философской и поэтической концепции Андреева. Истоками философских религиозно-космических построений поэта-проповедника являются христианские средневековые легенды и предания, требующие новой, современной интерпретации, которая невозможна без фантазии, без проникновения за грань видимых миров. В драматической «симфонии» «Утренняя оратория» (1951) на подступах к «Мировой Сальватэре» (высшее, по Андрееву, триединство миров — Планетарного Логоса, обители Богоматери и обители Эвенты-Свентаны) звучат голоса демиургов-народоводителей Древнего Двуречья, эллино-римского «срорнарода, земли Индийской, Д. Востока, стран Запада. Но уже в этой «формуле» всечеловеческого единства предпочтение отдано русской метакультуре и ее народоводителю Яросвету, вершащему переход от язычества к *христианству* («оратория» завершается тем, что Яросвет поручает кн. Владимиру стать «первым родомыслом» России). В книге «Роза Мира» Андреев предпринял самостоятельную попытку соотнести разные национальные культуры, уловить их созвучие в религиозной области духовной культуры. При этом для автора наиболее близкий национальный вариант — русский, православный.

«Терминология» Андреева носит необычный характер, но без нее невозможно ориентироваться в открытой автором системе запредельных миров, влияющих на ход русской и всечеловеческой метаистории. Слова-обозначения подобны у Андреева «чертежу» дантовского космоса (брамфатура — система разноматериальных слоев, проникающих и окружающих каждое небесное тело; шаданакар — брамфатура нашей планеты; затомисы — высшие слои всех метакультур человечества, их небесные страны; шрастры — инопространственные подземные материальные слои, обиталища античеловечества: уицраоры — демоны великодержавной государственности; Жругр — российский уицраор; Навна — соборная душа российской метакультуры; Олирна — всечеловеческая страна усопших, различающаяся по характеру в разных национальных метакультурах; Эвента-Свентана — Вечная Женственность, Невеста Планетарного Логоса, которая, явившись в верхние слои шаданакара, осуществит в будущем явление Розы Мира — грядущей всехристианской церкви, и др.).

Андреев создал своеобразную разножанровую и «разнородную» трилогию — «Русские боги», «Роза Мира», «Железная мистерия», в которой оповестил о судьбах русской метакультуры. Книга трактатов и проповедей «Роза Мира» уже самим названием своим утверждает всемирный характер русской метакультуры. Книга стихотворных циклов и поэм «Русские боги» наиболее полно, как некое сложное лироэпическое целое, раскрывает метаисторию России, причем эпический лейтмотив явно подчинен лирическому, заставляя вспомнить интонации ветхозаветных пророческих и апокалипсических книг. «Железная мистерия» — драматическое действие, посвященное лишь одному, наиболее кризисному, этапу русской метаистории — XX в. начиная с 1917. Попытка «вывести на сцену» борение сил из незримых миров, надземных и подземных, позволяет не только объяснить чудовищные крайности и гротески русской истории недавних лет, но и предвидеть события, которые совершились уже после смерти автора, а также показать апокалипсический «исход» России, преодоление «железной мистерии» и возвращение к Богу, дающее России возможность стать «лепестком» в «Розе Мира». Эпос, лирика, драма, исповедь, литературная критика, религиозный трактат, исторические портреты, историко-философские характеристики эпох и событий, сложнейшие дефиниции миров и сил, приложение этих дефиниций к сатирическим, проро-

ческим и апокалипсическим картинам и даже конкретным и задушевным мгновениям лирического самовыражения — все это в трилогии Андреева составляет органичное единство.

В поэме «Изнанка мира» («Русские боги») автор признается: «В искусстве не все договаривается до конца, даже в том необычном стиле, к которому я прибег и который можно назвать метареализмом». Трактат, лирическое стихотворение, поэма, драма-мистерия — все эти попытки переложить видения образной или абстрактной мысли, несовершенства которой автор сам сознает. Вот почему лирическим стихам Андреева присущи видимый схематизм и кажущаяся рационалистическая иллюстративность, трактату «Роза Мира» — образность и иррациональность, а драматургии «Железная мистерия» — симфоничность и символизм, почти оперность.

Объясняя события отечественной истории действием миров иных, Андреев невольно снимает с живых, реальных действующих сил истории груз ответственности и свободы выбора, что явно упрощает психологизм характеристик и отодвигает в сторону полноту и пластику эпического повествования. Некоторые «прогнозы» и утопические рецепты Андреева выглядят наивно, а порою даже совпадают с идеологическими схемами недавнего прошлого (концепция воспитания в эпоху «явления «Розы Мира»» и др.). С др. стороны, вмешательство миров иных укрупняет масштаб исторических характеристик и оценок, придает им небывалую глубину, далекую от современных нам публицистических штампов.

Соч.: Собр. соч. В 3 т. Т. 1. М., 1993; Т. 3. М., 1996; Роза Мира. М., 1991; Новейший Плутарх: Иллюстрированный библиогр. словарь воображаемых знаменитых деятелей всех стран и времен: От «А» до «Я». / Соавт. В. В. Парин, Л. Л. Раков. М., 1991.

Г. И.

АНДРЕЕВСКИЙ ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ, мужской монастырь, основанный в 1648 окольным Ф. М. Ртищевым на берегу р. Москвы, близ Воробьевых гор.

Монастырь изначально предназначался для проживания малороссийских книжников, вызванных в Москву для подготовки издания полного текста Библии. В 1651—54 здесь проживало до 25 монахов, приглашенных из Киево-Печерского и др. южно-русских монастырей — «иноков, изящных во учении грамматики словенской и греческой, даже риторики и философии, хотящих тому учению внимати». Поэтому сам монастырь нередко называли «училищным», а проживающих в нем монахов — «ученым братством», главой которого считался *Епифаний Славинецкий*. По некоторым сведениям, при монастыре было создано училище для детей, в котором преподавали монахи.

В 1682 монастырь был приписан к Заиконоспасскому монастырю, в 1686 в Заиконоспасский монастырь перевели училище, учащиеся которого продолжали образование в *Славяно-греко-латинской академии*. По указу Петра I в 1725 в монастыре открыли первый в России дом для 80 незаконнорожденных младенцев в возрасте от 7 лет с выплатой им из казны содержания. Но в 1731, при имп. Анне Ивановне, приют был закрыт. С 1764 в монастыре располагалась богадельня.

В 1675 здесь построена надвратная церковь Андрея Стратилата, украшенная изразцами работы Степана Полубеса. В 1689—1703 сооружена церковь Воскресения. В 1992 церковь Воскресения была заново освящена, а монастырь получил статус патриаршего подворья.

С. *Перевезицев*

АНДРЕЙ БОГОЛЮБСКИЙ, святой (ок. 1110—1174), вел. князь, один из первых идеологов русской государственности, внук *Владимира Мономаха*, второй сын Юрия Долгорукого. Когда умер его дед, Андрею было ок. 15 лет, и он, несмотря на то что жил большей частью в Ростово-Суздальских

краях, вполне мог слышать наставления Мономаха или читать их. Отношение к власти как к личной религиозной обязанности утверждалось трудно, взламывая многовековую привычку князей глядеть на Русскую землю как на совместное владение всего княжеского рода Рюриковичей.



Икона XVIII в.

При таком порядке старший в роде одновременно являлся вел. князем и сидел на старшем — Киевском — столе. Остальные владели княжествами менее значительными — в зависимости от степени своего старшинства. Внутри княжеского рода при этом не было места государственным отношениям — они принимали чисто семейный характер. Князь никак не был связан со своими временными подданными. Он знал: умрет Киевский вел. князь — его достоинство вместе с престолом перейдет к следующему за ним по старшинству члену рода, и это вызовет перемещение остальных князей в те уделы, которые теперь соответствуют степени их старшинства. Новое положение будет сохраняться до тех пор, пока жив новый глава рода. Затем — новая передвижка. Такой порядок был неудобен и сложен из-за вечных споров по поводу старшинства и попыток не в очередь занять тот или иной стол.

Так, молодость св. Андрея омрачилась спорами отца его, Юрия, со своим братом Мстиславом за великое княжение Киевское. Св. Мстислав был старшим и имел все права на него, но честолюбие и неуживчивый нрав Юрия толкали его к распре, тем более что кротость брата он принимал за слабость или робость.

Св. Андрей Боголюбский видел настоятельную необходимость сломать, упразднить этот родовой строй с тем, чтобы расчистить место единому Русскому государству. Смолodu известный набожностью, умом и боевой удалью, он на

собственном опыте убедился в гибельности родственных княжеских споров и несогласий. Не желая участвовать в междоусобице родичей, в 1115 Андрей ушел на север, где ростовцы и суздальцы признали его своим князем. Там он основал новое великое княжение — Владимирское, которому *Промысл Божий* предназначил стать почти на 2 столетия сердцем Русского государства.

На великокняжеском столе св. Андрей вел себя не как старший родич, но как полновластный государь, дающий ответ в своих попечениях о стране и народе единому Богу. Его княжение было ознаменовано многочисленными чудесами, память о которых доселе сохраняется Церковью в празднестве Всемилостивому Спасу (1 авг.), благословившему князя на его державное служение. Тогда же был установлен и праздник в честь *Покрова Божией Матери*, ставший любимым церковным праздником русского народа.

Чувствуя, что Россия гибнет от разделения власти, св. Андрей в своих стараниях ввести единое государство особо считывал на покров и заступление Пресвятой Богородицы. Уходя в северные земли, он взял с собой чудотворную икону, писанную, по преданию, св. евангелистом Лукой на доске стола, за которым трапезовал в дни своей юности Сам Спаситель со Своей Матерью и св. Иосифом Обручником. Увидев эту икону, Пресвятая Богородица сказала: «Отныне убожат Мя вси роди. Благодать Рождшегося от Меня и Моя да будет с сей иконой!»

Дважды утром икону находили сошедшей со своего места в Вышгородском соборе и стоящей на воздухе, как бы приглашая князя в путь, благословение на который он испрашивал у Пречистой в своих усердных молитвах. Когда св. Андрей миновал Владимир, бывший в то время незначительным ремесленным городком, то кони, везшие икону, остановились и не могли сдвинуться с места. Князь назвал это место Боголюбовом, потому что в происшедшем усмотрел знамение Божие, а Владимир сделал столицей княжества. Многочисленные чудеса, явленные впоследствии Пресвятой Богородицей, побудили князя установить церковное празднование Покрова Божией Матери, явленного над Россией во всем течении ее истории. Праздник этот читается в России не менее двенадцатых. Показательно, что только Русская церковь столь торжественно отмечает его, несмотря на то что событие, вспоминаемое в этот день (видение покровы над собором молящихся), произошло в Византии.

Столь ревностное стремление к объединению народа не могло остаться без протравления со стороны антиправославных сил. Знаменательна, с этой точки зрения, мученическая кончина князя в 1174. Летопись недвусмысленно подчеркивает религиозный характер кончины св. Андрея. Главное лицо среди «начальников убийства» — ключник Анбал Ясин — иудей. Совет злоумышленников летописец уподобляет совещанию «Иуды с жидами» перед предательством Спасителя.

Летопись приводит и непосредственную причину преступления — это активная просветительская деятельность князя среди иноверных купцов, в результате которой увеличилось число иудеев, принимавших православие. Оплакивая своего господина, верный слуга Кузьма говорит: «Бывало, придет гость какой из Царьграда... или латынин... даже поганин какой если придет, князь сейчас скажет: поведите его в церковь, в ризницу, пусть видят истинное христианство и крестятся; так и случалось: болгары и жиды и всякая погань, видя славу Божию и украшение церковное, крестились и теперь горько плачут по тебе...» Согласно воззрениям *Талмуда*, гой, «совративший» еврея в христианство, заслуживает безусловной *смерти*.

Узнав об убийстве князя, владимирцы взбунтовались, и лишь крестные ходы по улицам города с чудотворной иконой Богородицы *Владимирской* предотвратили дальнейшие

кровопролития. Церковь, свидетельствуя богоугодность трудов вел. князя, прославила его святым. В памяти потомков он остался русским властителем, почувствовавшим себя не владельцем земли, а Божьим слугой, попытавшимся воплотить в жизнь идеал христианской государственности.

Митр. Иоанн (Снычев)

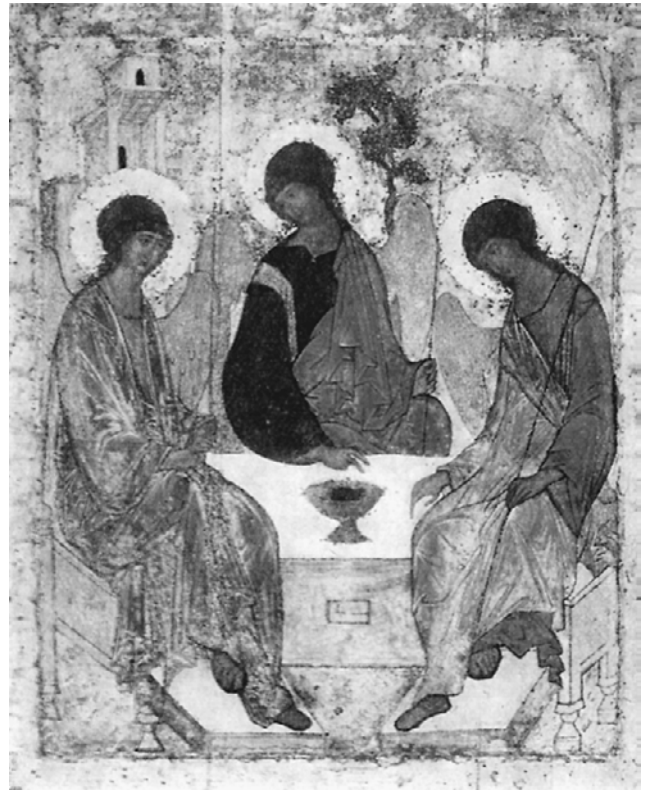
АНДРЕЙ ПЕРВОЗВАННЫЙ, один из 12 апостолов, брат ап. Петра, священномученик (ск. 62). «Много званых, но мало избранных», — говорил Спаситель. Рыбак Андрей, с юности всей душой обратившийся к *Богу*, сохранивший девство, что было редкостью у иудеев, первым последовал за Господом и первым был призван на служение Иисусу Христу. Именно он привел к Иисусу будущего первоверховного ап. Петра, своего родного брата; он вместе с будущим евангелистом ап. Иоанном Богословом слушал в пустыне проповедь св. Иоанна Крестителя. После сошествия *Святого Духа* на апостолов св. Андрей отправился с проповедью Слова Божия в восточные страны. Он пересек Малую Азию, Фракию, Македонию, дошел до Дуная, прошел побережье Черного моря, Крым, Причерноморье и по Днепру поднялся до того места, где теперь стоит Киев. Русские летописи сохранили предание о том, что ап. Андрей благословил это место и воздвиг крест на Киевских горах. На своем пути первозванный апостол претерпел много печалей и мук от язычников: его изгоняли из городов и избивали. Но его трудами возникали христианские церкви, в которых он ставил епископов и священников. Последним городом, куда пришел св. Андрей, были Патры. Многих жителей обратил он в христианскую веру, поэтому разгневанный этим городской правитель Эгеат приказал распять апостола. Чтобы продлить мучения, воины не стали прибывать руки и ноги святого, а привязали их к кресту. Два дня апостол с креста учил собравшихся вокруг горожан. Люди, слушавшие его, потребовали снять его с креста, и, испугавшись народного гнева, Эгеат приказал прекратить казнь. Но св. Андрей стал молиться, чтобы Господь удостоил его крестной смерти. И пока воины пытались снять святого с креста, он уже предал свою душу Господу.

Память ап. Андрею отмечается 30 нояб./13 дек. и 30 июня/13 июля (в Соборе 12 апостолов).

АНДРЕЙ РУБЛЕВ, святой, монах Троице-Сергиева и Андроникова монастырей (ок. 1360—1370—1427 (?) или 1430 (?), иконописец и живописец.

Произведения Андрея Рублева принадлежат к высшим достижениям русского и мирового духовного искусства, воплотившего возвышенное понимание духовной красоты и нравственной силы человека *Святой Руси*. Эти качества присущи иконам Звенигородского чина («Спас», «Апостол Павел», «Архангел Михаил», все — рубеж XIV—XV вв.), где лаконичные плавные контуры, широкая манера письма близки приемам монументальной живописи. В к. XIV — н. XV в. Рублев создал свой шедевр — икону «Троица». Традиционный библейский сюжет он наполнил глубоким поэтическим и философским содержанием. Отойдя от традиционных канонов, поместил в центре композиции единственную чашу (символизирующую жертвенную смерть), а ее очертания повторил в контурах боковых ангелов. Центральный (символизирующий Христа) ангел занял место жертвы и выделен выразительным контрастом пятен темно-вишневого и голубого цвета, оркестрованным изысканным сочетанием золотистых охр с нежным «голубцом» и зеленою. Вписанная в круг композиция пронизана глубокими круговыми ритмами, подчиняющими себе все линии контуров, согласованность которых производит почти музыкальный эффект. «Троица» рассчитана на дальнюю и ближнюю точки зрения, каждая из которых по-разному раскрывает богатство оттенков, виртуозную работу кисти. Гармония всех элементов

формы является художественным выражением основной идеи «Троицы» — самопожертвования как высочайшего состояния духа, созидающего гармонию мира и жизни. В 1405



Андрей Рублев. «Троица». Икона к. XIV — н. XV вв.

совместно с Феофаном Греком и Прохором с Городца расписал Благовещенский собор Московского Кремля (фрески не сохранились), а в 1408 с Даниилом Чёрным и др. мастерами — Успенский собор во Владимире (роспись сохранилась частично) и создал иконы для его монументального 3-ярусного иконостаса, ставшего важным этапом формирования системы высокого русского иконостаса. Из фресок Рублева в Успенском соборе наиболее значительна композиция «Страшный суд», где традиционно грозная сцена превратилась в светлый праздник торжества божественной справедливости. Работы Андрея Рублева во Владимире свидетельствуют, что к тому времени он был зрелым мастером, стоявшим во главе созданной им школы живописи. В 1425—27 Рублев совместно с Даниилом Чёрным и др. мастерами расписал Троицкий собор Троице-Сергиева монастыря и создал иконы его иконостаса. Время, когда на Руси назревали новые междоусобные войны и гармонический идеал человека, сложившийся в предшествующий период, не находил опоры в действительности, сказалось и на творчестве Рублева. Колорит поздних икон более сумрачен; в некоторых иконах усиливается декоративное начало, в др. проявляются архаические тенденции. Некоторые источники называют роспись Спасского собора Андроникова монастыря (ок. 1427) последней работой Рублева. Ему приписывается также ряд работ, принадлежность которых кисти Рублева точно не доказана: фрески Успенского собора на «Городке» в Звенигороде (к. XIV — н. XV в.), иконы — «Владимирская Богоматерь» (ок. 1409, Успенский собор, Владимир), «Спас в силах» (1408), часть икон праздничного чина («Благове-

шение», «Рождество Христово», «Сретение», «Крещение», «Воскрешение Лазаря», «Преображение», «Вход в Иерусалим» — все ок. 1399) Благовещенского собора Московского Кремля, часть миниатюр «Евангелие Хитрово».

Б. С.

АНДРЕЙ (в миру **Ухтомский Александр Алексеевич**), епископ (26.12.1872—4.09.1937), богослов, князь. Родился в с. Вослома Арефинской вол. Рыбинского у. Ярославской губ., в семье председателя уездной земской управы; из древнего княжеского рода Рюриковичей. Брат акад. А. А. Ухтомского. Окончил Московскую духовную академию (1895); канд. богословия; принял монашество. С 1913 — епископ Уфимский и Манзелинский (г. Манзелинск Уфимской губ.). По мнению еп. Андрея, смысл жизни нельзя раскрыть, оставаясь в пределах самой же жизни. Нужно выйти за ее пределы; необходимо искать смысл в понимании *смерти* и победы над смертью. *Вечность* есть *Бог*, а Бог есть только *любовь*. Все остальные свойства Божии — это только человеческие, ограниченные представления о Божестве. Нужно любить жизнь, тогда и жизнь будет источником величайших открытий для ума. Нужно любить *человека*, тогда человек — это чудный микрокосм — даст огромное содержание для сердечной жизни любящего субъекта. Нужно вообще любить всю Вселенную и никогда не нужно быть ни к чему равнодушным. Только любовь открывает нам клапан к познанию жизни. Познание и любовь бесконечны. Любовь выводит нас из состояния отъединения, самозамкнутости, вводит в круг бесконечных открытий в познании природы и людей. *Истина*, утверждает еп. Андрей, приобретает и постигается не умом человека и не его чувством, а делается открытой лишь гармоническому устремлению умственных и сердечных сил к *добру* и *правде*. Если этой гармонии не будет, то не будет главного условия познания истины, ибо разрозненные душевные силы не способны даже сами себя познать, тем более не способны подняться выше земли для высшего созерцания. Как для усвоения отдельным человеком истины необходимо собрание всех сил человека, так и для познания высшей Богооткровенной истины нужно собрание — собор — гармония всех любящих сердец, чтобы общими силами любви и ума воспринять верховную истину.

Соч.: О смысле жизни. Казань, 1902; Царь и народ. Казань, 1903; Как понимать человекообразные представления Св. Писания о Боге. Казань, 1904; О догмах. Уфа, 1915; О духовности духовенства // Уфимские епархиальные ведомости. 1916. № 21; Нравственный смысл современных великих событий // Там же. 1917. № 5—6; История моего мировоззрения // *Зеленогорский М. Л.* Жизнь и деятельность архиеп. Андрея (кн. Ухтомского). М., 1991.

АНИМИЗМ, 1) воззрение, по которому *душа* есть *причина* или начало *жизни*. Встречается у Аристотеля и у стоиков; особенное развитие получило в эпоху Возрождения в учении о *мировой душе*. Вундт определяет анимизм как метафизическое воззрение, исходящее из признания непрестанной связи между психическими явлениями и всеми жизненными явлениями и считающее поэтому душу началом жизни, и принимает очищенное анимистическое воззрение, по которому физическое развитие не есть причина, а есть скорее *следствие* психического развития; 2) низшая ступень религиозного развития, выражающаяся в одухотворении явлений *природы*.

АНТАГОНИЗМ (*греч.* — бороться), взаимная борьба; закон антагонизма: ни одна вещь не бывает чисто страдательной, всякая реагирует. По Шопенгауэру, антагонизм существует между *волей* и *интеллектом*.

По христианскому учению, вечный антагонизм существует между *Богом* и *дьяволом*, *добром* и *злом*.

АНТИНОМИЯ (*греч.* — противоречие в законе), логическая ситуация, при которой 2 понятия или 2 суждения, отрицающая друг друга (как тезис и антитезис), тем не менее взаимосвязаны и вытекают одно из др. Антиномия наглядно свидетельствует об органическом несовершенстве человеческого *разума*, что прямо проистекает из первородной, а также произвольно приобретённой греховности и раздвоенности потомков Адама. Вне *благодати* и воцерковлённо-го опыта обожения человеку не дано непротиворечивое, а значит и адекватно-истинное — единое, — Бого- и миропознание. Иначе говоря, собственно рационалистический подход раз и навсегда обречён на антиномическую форму истинности, которой как раз отвечает догматические определения Святой Троицы и Христа в их неслиянности и нераздельности.

Т. о., святыми отцами были заложены антиномические, или, согласно св. Иоанну Дамаскину, «отрицательно-утвердительные», основы *православного рационализма*, т. е. антиномии был придан логический статус, и она стала критерием истинности для безблагодатного и естественного разума, для греховного взгляда на Бога, человека и мир.

Более того, антиномия определила сам стиль христианской жизни, который, по словам ап. Павла, заключался в «распятии миром» (Гал. 6, 14), т. е. в независимой от мира жизни... в миру, причём этот антиномический принцип равно распространялся и на монахов, и на мирян, поскольку в первую очередь подразумевал свободу душевных сил (*разума*, *воли*, *памяти*) от диктата *чувств* — ведь именно они обуславливают нашу зависимость от мира.

На Руси, а затем и в России приоритетная роль антиномии для греховного человека последовательно подтверждалась на протяжении всей православной истории и в слове, и в деле. Поэтому *юрродство* как абсолютная форма «распятия миром» стало у русских самым почитаемым типом святости, сделал акцент на их практическом — не рациональном — восприятии антиномии.

Но во 2-й пол. XVIII в. — в период утверждения в России секулярной культуры, которая постаралась так или иначе преодолеть и изжить святоотеческую традицию антиномичности, — русское *Православие* в лице ведущих иерархов создаёт *учёно-монашескую школу*, где от внутренне-душевного начала до социально-имперского конца укрепляет антиномический критерий истинности, конечно, для естественно-необожённого потомка Адама, укрепляет вплоть до разработки синтетической методики православного рационализма.

В последующей истории русской мысли антиномичность, как правило, сводилась на нет, поскольку отечественные философы оказывались в плену секуляризма и замыкались на принципе однозначно положительного единства, и даже всеединства естественно-необожённого и греховного «я». Лишь в XX в. отдельные русские мыслители начали осознавать пагубно-секулярный характер преодолеваемой святоотеческой и православной антиномичности и, как следствие, развивать положение об её истинности для безблагодатного и естественно-греховного человека. В качестве примера нельзя не выделить булгаковскую концепцию «критического антиномизма», обозначившуюся в работах «*Свет невечерний*» (1917) и «Трагедия философии» (1927).

П. Калитин

Термин «антиномия» имел первоначально юридический смысл и означал противоречие между двумя законами или внутреннюю самопротиворечивость какого-либо отдельного закона. В I в. его использовали в указанном значении Квинтилиан, позднее — Гермоген, Плутарх, Августин и др. В Кодексе Юстиниана (534) предусматривается случай, ког-

да закон вступает в противоречие с самим собой, и эта коллизия получила название «антиномия».

В русской философии смысловое значение антиномии можно встретить в учении Сковороды о двуслойности бытия, понимании тела человека как одновременного существования тела земного и тела духовного.

Русские философы к XIX — н. XX в. склонны видеть антиномию в мышлении. «Истина, — писал П. Флоренский, — есть антиномия и не может быть иной... нам необходима формальная логическая теория антиномии». «Рассудок оказывается насквозь антиномичен... основные нормы рассудка несовместимы между собой». «В пределах рассудка нет и не может быть разрешения данной антиномии (дело идет о соотношении свободы и необходимости) — оно лишь в фактическом преобразовании самой действительности; в силу этого синтез тезиса и антитезиса переживается как факт, как опытная данность». «Статическая множественность понятий и динамическое их единство несовместимы друг с другом».

Но этой антиномичности рассудка противостоит потребность «всцелостной и вековечной Истины». Т. е. Бога.

С. Булгаков также подчеркивает постоянный антиномизм в мышлении. В своем сочинении «Свет невечерний» (1917) он, со ссылкой на Флоренского, широко применяет понятие антиномии. В труде «Невеста агнца» (1945) Булгаков прославляет «критический антиномизм» и говорит об антиномии человека («и личен, и всечеловечен»), об антиномичности блаженства.

В. С. Соловьев, братья Трубецкие, Н. О. Лосский считали, что содержание мистического созерцания, *веры* не разделяется на антиномически несовместимые элементы, поэтому оно может быть выражено в форме, свободной от самопротиворечивости.

Основной антиномией, с которой приходится иметь дело философии, по Вышеславецеву, — антиномия системы и бесконечности, рациональности и иррациональности. Хотя Вышеславецев говорит о том, что именно *трансцендентализм* дает обоснование для философии хозяйства, *права, морали*, но на самом деле его гораздо более интересует в бытии иррациональное, чем рациональное. Опираясь на новейшую философию математики и выдвигая понятие потенциальной и актуальной бесконечности, Вышеславецев убежден, что именно в понятии «актуальной бесконечности» разрешается антиномия системы и бесконечности.

У Франка «высшая правда» сама молча говорит о себе и открывает себя во всем своем величии. «Витание» над «антиномией» в ней является, по Франку, «последним итогом философского самопознания».

АНТИХРИСТ, дух, помысливший встать против своего Создателя и за это низвергнутый с небес. Как озлобленный и безумный в гордыне раб восстает против господина, так и *дьявол*, воплощенный в антихристе, стал против всех Законов Божиих. Ему, по *Промыслу Божию*, дана временная возможность доказывать *Богу* свою якобы правоту.

В духовном понятии антихрист, как воплощенный сатана, — абсолютное зло. В вещественном же — это особый человек. Св. Иоанн Дамаскин (VII в.) указывает: «Не сам дьявол делается антихристом, но родится человек от блудодеяния и примет на себя все действия сатаны. Ибо Бог, предвидя будущее разращение его воли, попустит дьяволу поселиться в нем. Родившись от блудницы, воспитается тайно, неожиданно для всех объявится и воцарится» (кн. 4, гл. 27).

Явление антихриста связано с *иудаизмом*. Как говорится в Евангелии, иудеи примут антихриста с великой радостью, уверуют в него как в Мессию, обещанного пророками. Поэтому и сказал Христос, отвергнутый евреями Мессия: «Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете» (Ин. 5, 43).

По происхождению своему антихрист будет необрезанный еврей, сперва явится к евреям, а затем привлечет и др. народы. По писанию св. Андрея Кесарийского, антихрист родится от еврейского колена Данова, которое поэтому не причислено к др. 12 коленам.

Ап. Павел указывает: когда будет взят от среды *Удерживающий*, «тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякой силой и знаменаниями и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения. И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи, да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду» (2 Сол. 2, 8—12).

По свидетельству св. Ипполита Римского, жившего в I—II вв., «антихрист сперва будет кроток, тих, любезен, нищелюбив, люди будут видеть в нем, в его делах много добродетели и поставят его царем над собой. Они будут рассуждать: «Где мы найдем среди нас более благого и праведного человека?» Евреи будут думать, что восстанавливается их царство. После этого антихрист откроет свое лицо истинное («вознесется сердцем») и станет открыто жестоким, немилостивым и безбожным. Антихрист сделается царем, будет требовать от всех поклонения (всемирный царь) и будет знаменовать своей печатью покоряющихся, а непокорных замучит и убьет».

Антихрист будет упорным противником Христа. Св. Иоанн Златоуст отмечает: «Когда придет он, (то) ничего правильного не повелит, но все законно — преступное и беззаконное» (Слово 4-е).

Антихрист примет все иудейское. Сам необрезанный, он повелит всем творить обрезание и соблюдать субботу.

О. Платонов

АНТОНИЙ (в миру **Булатович Александр Ксаверьевич**), иеросхимонах (26.09[8.10].1870—5.12.1919), религиозный публицист и богослов. Родился в Орле. Профессиональный военный. Булатович пережил в н. 1900-х глубокий душевный кризис, в результате чего уволился в запас (1903) и стал в 1906 послушником Важеозерской Никифоро-Геннадиевской пустыни. В 1907 уехал на Афон, где принял схиму. В 1913 был вовлечен в богословский спор по вопросу о божественности имени «Иисус», став во главе движения имяславия в Андреевском скиту, откуда под его руководством монахи изгнали тогдашнего настоятеля, справедливо считавшего Антония еретиком. В своих трудах Антоний обосновывал идею неразрывного единства имени Божия и его сущности, доказывал, что божественная энергия имени при наличии сильной религиозной *веры* преображает *душу* и все существо человека.

Православная церковь осудила деятельность имяславцев, и все они были удалены со Святой горы Афон. Некоторые мысли из учения Антония и др. имяславцев послужили толчком к разработке нового направления в русской философии — *философии имени*.

Соч.: *Антоний (Булатович)*. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913; Моя борьба с имяборцами на Святой горе. Пг., 1917.

АНТОНИЙ ХРАПОВИЦКИЙ, митрополит (в миру **Храповицкий Алексей Павлович**) (17[29].03.1863—10.08.1936), церковный деятель, богослов, философ. Родился в с. Ватагино Новгородской губ.; из дворян.

В Духовную академию он пришел из светской школы, в настроениях религиозного славянофильства, под влиянием *Достоевского*, и с уже сложившимся решением встать на пастырский путь. Преобладающим для него был и интерес

философский. Для Антония тоже прежде всего стояла задача сомкнуть *веру и философию*. Магистерскую диссертацию он писал по философии: «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» (1887), и это была единственная книга им написанная.



У него был темперамент публициста, и писал он обычно только очерки или статьи. В очень молодые годы Антоний был назначен ректором Московской академии. Он не был исследователем, не был ученым. Но у него всегда были свои мысли, и мысли живые, и у него был особый дар их передавать или внушать. Он был почти что сверстником своих учеников, и это сразу же вводило

какую-то совсем особую интимность в его педагогическое обращение и действие. У него был свой целостный замысел и план церковного действия или воздействия. О пастырском призвании Церкви он прежде всего и свидетельствовал и о нем учил. В его пастырском идеале очень чувствуется влияние пророческих книг Ветхого Завета. Пастырь и есть пророк, или «руководитель совести». В своем пастырском делании Церковь строит народную совесть. И здесь есть только один путь — путь сострадающей *любви* сострадающей и духовной взаимности. «Богословие наше должно разъяснять, что жизнь земная представляет море страданий, горя и слез. Время ли, место ли заниматься бездейственным созерцанием наличных своих сил и способностей и уклоняться от служения ближнему под предлогом собственного несовершенства». Лекции и статьи Антония по пастырскому богословию до сих пор сохраняют все непотускневшее очарование убежденности и вдохновения. И легко понять былую завлекательность его академического преподавания. «Мы жили, согретые его любовью и лаской. Он впервые, может быть, для многих из нас раскрыл нам смысл православного пастырства как любовного и самоотверженного приятия в свою душу своей паствы, переживания с нею вместе всех ее горестей и радостей, всех испытаний, искушений и падений своих духовных чад и их духовного возрождения и восстания силой сострадательной пастырской любви и молитвы» (из воспоминаний ученика). Пастырство для Антония есть прежде всего *любви*, и любви деятельной, действенной. В самом таинстве священства преподается именно некая сугубая благодать любви, «дар сострадательной любви». Этот дар, конечно, может окрепнуть и раскрыться только в личном подвиге, в действительном стяжании любви к людям. Но самое это стяжание становится возможным только через благодать духовной любви, внутренне перерождающей и расширяющей пастырское сердце. Это есть способность «духовного отождествления» пастыря с пасомыми. У него как бы исчезает его личное «я», а всегда и во всем заменяется «мы». И пастырское влияние основывается на таинственном общении душ. «Человек, на которого обращается это влияние, чувствует, как самый дух проповедника входит в его душу, как будто бы некто другой проникает в его сердце». Но действует пастырская воля на чужую *свободу* и в свободе — здесь обоюдное общение: действие и усвоение. Возможность такого «таинственного общения душ» — обстановка в реальности Церкви. От психологии Антоний восходит к *онтологии*. Взаимное общение дано нам в опыте. «По каким же законам душевной жизни часть одного существа перехо-

дит в душу другого и сливается с нею?» И спрашивается, действительно ли человеческие существа так разделены одно от другого? «Для разъяснения этого явления нужно отвергнуть представления о каждой личности как о законченном, замкнутом целом (микрокосме) и поискать, нет ли у всех людей одного общего корня, в котором бы сохранилось единство нашей природы и по отношению к которому каждая отдельная душа является разветвлением, хотя бы обладающим и самостоятельностью, и свободой. Человеческое «я», в полной своей обособленности, в полной противоположности «не-я», как оно представляется в курсах психологии, есть в значительной степени самообман. Обман этот поддерживается нашим самочувствием, развившимся на почве греховного себялюбия, свойственного падшему человечеству». Антоний настаивает: «единая природа» человек не есть только абстракция, «отвлеченное понятие», но именно «реальная сущность». Антоний здесь впадает в неожиданный волюнтаризм, почти что по Шопенгауэру («мир как воля» и воля безликая, темная, слепая). «Природа всех людей одна: это безличная, но сильная воля, в которой каждая человеческая личность принуждена считаться, в какую бы сторону ни обратилась ее личная свободная воля». Это «общечеловеческое единство» двусмысленно. «Мы не можем не замечать в себе проявления общечеловеческой коллективной воли, которая не от меня, но во мне, от которой не могу отказаться вполне, а лишь отчасти и то с трудом и борьбой». Сюда принадлежит прежде всего *совесть*, но сюда же принадлежат темные склонности, похоть и т. д. Это не очень ясно и не легко понять, как соотносится личная и ответственная воля человека с этой подпочвенной и безличной волей. Сейчас, во всяком случае, это единство природы разбито и искажено. Оно восстанавливается в Церкви, восстанавливается все больше, и «в будущей жизни единство это выразится сильнее, чем множественность человеческих личностей». Первосвященническая молитва Спасителя прямо свидетельствует «о соединении всех спасенных в грядущем веке, не в смысле единоклассности только, а в смысле сущностного, реального единства, подобно единству лиц Пресвятой Троицы». Есть некоторый просвет и в этом мире разделения. Такова материнская любовь, иногда и супружеская: «вдруг потерять всякий вкус к личной своей жизни», «своей отдельной личной жизни мать почти не чувствует, не имеет». Это прообраз пастырской любви, что есть высшая ступень «такого расширения своей индивидуальности». Ап. Павел «теряет свою личную жизнь», чтобы в нем жил Христос. «Это единство пастыря со Христом и с паствою не есть нечто умопредставляемое только, но единство действительное, сущностное». Антоний подчеркивает с неожиданной резкостью: «Это не единоклассные, но единство по существу, ибо подобие ему — единство Отца с Сыном». Это есть некое единство родового бытия, — расстроенное или ослабленное в грехопадении, оно вновь явлено и восстановлено в Новом Адаме. В Нем люди вновь становятся открытыми друг для друга; и кто соединяется со Христом, тот может «входить и в природу ближних», сообщая им «часть своего содержания». Пастырство и есть строение этого таинственного единства, Тела Христова. В подтверждение своей интересной мысли о единстве рода человеческого Антоний ссылается на Григория Нисского, «О том, что не три бога», приводит характерную цитату из «Подвижнических уставов» Василия Великого, еще цитату из Златоуста. Он скорее бросает, чем развивает свои мысли, не досказывает, точно обрубают их. И оставляются без решительного и точного определения термины и понятия, так легко поддающиеся многим толкованиям, как напр., «единство естества», «единство рода», «воля», «личность» и т. д. Есть достаточно поводов сомневаться, так ли применяет Антоний свои отеческие ссылки, как того требует целостная

связь воззрений данного отца. Учение Антония о пастырстве органически связано с пониманием догмата искупления. «Вопреки школьным богословским системам, Божественное искупление заключается, гл. обр., именно в восстановлении сего новоблагодатного единения любви и послушания людей с Богом, со Спасителем и между собой». И основным в этом искупительном деле нужно признать Гефсиманское борение. В своем позднейшем «катехизисе» Антоний так определяет: «Почему эти душевные муки Христа о человеческой греховности явились нашим искуплением? Потому, что сострадательная любовь таинственно объединила Его дух с нашими душами и мы почерпаем для них от Духа Христова как бы источник святости, и тем побеждаем грех». Антоний связывает Гефсиманское борение с «преестественной молитвой» в 17 гл. Иоаннова Евангелия. Крестная смерть оставляется таким толкованием как-то в тени. У Антония от начала привлекает его нравственная возбужденность и чуткость, его впечатлительность и внимание к нравственным исканиям современного общества и народа. К этим исканиям он относит слова Спасителя: «Не далек ты от Царствия Божия». Он имеет в виду и нравственный подъем в образованном обществе, отраженный в литературе, и «мистико-моральное одушевление народа», которым так умело пользуются сектанты. «Итак, от него недалеко все почти мирские течения нашей общественной и народной жизни: это есть взрывшая жатва, которая только ожидает делателей-сеятелей, чтобы стать пшеницей Божией...» Поэтому он так настаивает на необходимости для пастыря знать «жизнь и науку», особенно «со стороны их заманчивости для современных характеров, а равно и их влияния на нравственную жизнь человека». В особенности он подчеркивал значение литературы и Достоевского считал учителем жизни. С нескрываемой иронией он отзывался о тех ревнителях, которые хранят свою веру скорее просто по привычке, «и потому они все боятся читать мирские книги». Они боятся за себя, за свою неосознанную веру. «Отсюда исключительность и нетерпимость таких религиозных людей, отсюда же и бесконечные речи о противоположности знания и веры, о религии безотчетного чувства, о гибельности любознательного разума, опасение религиозных споров и даже несогласие к принимающим Православие иноверцам». У Антония было очень острое чувство внутренней независимости Церкви, как не от мира сего, и отсюда совершенное отличие всех форм церковного действия от жизни мирской. Пастырь всячески должен оберегаться от внутреннего или душевного обмирщения, от заражения формализмом или законничеством и должен еще более остерегаться духовного насилия. Нужно действовать истиной слов, а не подавлять совесть своим авторитетом. Царствие Божие устроится на земле только силой духовного возрождения. «Не из учреждений политических, но именно из подвига свободных душ идет очищение нравов». Это приводит Антония к теоретическому столкновению с государством. Русская церковь в плену у государства. «Лишена законной главы и отдана в порабощение мирским чиновникам». И Синод есть учреждение вполне неканоническое, «неведомое святому Православию и придуманное единственно для его расслабления и растрепания», и совсем не есть соборное правление. «И этому учреждению отдана в порабощение Православная церковь»... Антоний верит в общественное призвание Церкви — строить Царствие Божие. Но он слишком решительно размыкает Церковь и мир, и мир оказывается особенно беспокойным соперником, когда предоставляется своей особой судьбе. Антоний всегда боялся церковного вмешательства, как обмирщения, но принцип аскетического невмешательства означал практическое отступление пред миром — пусть оно задумывалось как победное выступление из мира. Но не в этом вопросе главная

слабость церковно-практической схемы Антония. Гораздо важнее чрезмерность его морализма, его моралистический психологизм. Утомляет это постоянное подчеркивание, что христианство есть «религия совести». И снова пастырством почти заслонено само священство. Сакраментальный момент в жизни Церкви и в пастырском делании остается совсем нераскрытым. В свое время Антоний упрекал В. С. Соловьева именно за его сакраментализм. «Мы не можем согласиться с тем, что автор, по-видимому, уделяет на долю пастырей только священнодействие, на которое он опять же смотрит не как на акт моральный (“возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы”), но как на акт только “мистический”, т. е. как на какое-то священное волшебство. Любимая его речь — о таинствах как материальных основах благодати, о духовно-мистическом теле Церкви и т. п.» Антоний, очевидно, не заметил, что его упреки поражают не только Соловьева, но и весь сонм отцов, от Златоуста, и даже от Игнатия Антиохийского с его «врачевством бессмертия», и до Кавасилы и Симеона Солунского. Антоний же в пастырском действии выдвигает вперед не священство, но заботы об общественном благе». Достаточно сравнить пасторологические статьи Антония с «дневником» св. Иоанна Кронштадтского, чтобы почувствовать всю неполноту и всю духовную несладкость этого одностороннего морализма. Строго говоря, это все тот же гуманистический идеал «общественного служения», перенесенный в Церковь, идеал деятельного альтруизма. Антоний много говорит о молитве, и в ней справедливо усматривает основной устоя пастырского действия. Но он слишком мало говорит о таинствах. И саму молитву он понимает как-то психологически, как преодоление духовного одиночества. Характерно, что «догматизм» богослужебного чина (у Дамаскина и др.) он считал уже низшей ступенью», по сравнению с целостным вдохновением первых веков, хотя в этой богослужебной поэзии все еще много духовного восторга и созерцаний. К позднему «византизму» Антоний относится скорее сурово и сожалеет, что «наше религиозное сознание воспитано совершенно в направлении этого, исключительно отрицательного, склада духовного саморазвития, исчерпывающегося в одной борьбе со страстями и мало знающего о положительных плодах Царствия Божия, о жизни радостной любви к людям». Всегда чувствуется этот некоторый привкус гуманистического оптимизма. Антоний возводит свое пастырское мировоззрение к святоотеческому источнику, и не без основания. Но еще сильнее в нем влияние современности. Психологически Антоний гораздо ближе к славянофильской публицистике, чем даже к русскому «Добротолочию». И при всем своем отталкивании от «западной эрудиции» Антоний остается с ней слишком связан. Отказаться от западных книг еще не значит освободиться от западного духа. Уже в свое время была отмечена близость пастырских идей Антония к воззрениям С. А. Соллертинского в его книге «Пастырство Христа Спасителя» (1887). И здесь мы, с полной очевидностью, возвращаемся на почву «западной эрудиции». Для Соллертинского все пастырство и сводится к «христианскому учительству», и само Искупление сталкивается как учительство: «сообщение людям истинных понятий и истинных целей для человеческой деятельности». Об этом и говорит основное имя: Сын Человеческий. Нагорная Проповедь и есть для Соллертинского как бы «символ веры» первоначальной Церкви, некая программа Царствия Божия. Антоний движется в том же кругу идей. И еще острее его морализм чувствуется в его догматических опытах. К н. 90-х потребность в новом богословском синтезе становилась все более чувствительной. «Схоластическое» богословие давно уже не удовлетворяло, «исторический» метод не давал именно синтеза, не создал системы. И выхода стали искать в нравственном раскрытии

догматов. Догматика перестраивается с нравственной точки зрения. Антоний был одним из самых ярких представителей этого тогда нового богословия. Всегда у него просвечивает апологетическая задача, он стремится оправдать догмат из нравственного сознания. Оправдание это не в том, что догматы имеют нравственное приложение, но в них заключается некая «нравственная истина», и в них именно обосновывается. Так истина Троиинства Божия есть прообраз человеческого единства и любви, когда снимается непроницаемость «я» и «не-я». И в этом же нравственная идея догмата о Церкви. Догмат Троиинства дает «метафизическое обоснование нравственного долга любви», как учение о загробном воздаянии обосновывает добродетель терпения. Добродетель не обоснована ни в индивидуализме, ни в пантеизме. «Здесь-то и является на помощь Святая Троица, то блаженнейшее и истиннейшее бытия, где свобода и вечность Лиц не сокрушает единства, где есть место и свободной личности, но где нет безусловной личной замкнутости. Учение любви там закон внутренний, а не внешний долг, и, однако, любовь лиц друг к другу не есть себялюбие, так что она вполне сохраняет значение любви нравственной». Было бы напрасно рассчитывать победить разделения в бытии и в каждой душе человеческой, если бы не было откровения Святой Троицы. «Без этого святого догмата Евангельская заповедь о любви была бы бессильна». Антоний приводит догмат не к духовному созерцанию, но к «нравственному опыту». Он гораздо более осторожен в метафизике, чем были святые отцы. В этом его слабость. И есть у него несомненное сходство с Кантом, с его методом во второй «Критике». Не есть ли «нравственный опыт» Антония все тот же «практический разум»? И не в том ли оправдание догмата, что в нем осуществлены идеальные предпосылки добродетелей? Сам Антоний признает за Кантом: «Он умел отвлечь почти без ошибок от каждой истины веры ее практическую идею». Вся недостаточность нравственного толкования догматов очень резко открывается в учении Антония об искуплении. За этим учением чувствуется живой и подлинный духовный опыт, некая личная встреча со Христом как Спасителем. «Эти Его страдания о моих грехах являются моим искуплением, это Его долготерпение моим спасением, не в смысле только ободряющего примера, а в том действительном смысле, что, зная Иисуса Христа, оплакавшего мою греховность по любви ко мне, своим стремлением идти путем Его светлости, делаю Его достоянием своего существа, Им живу, Им оживляю в себе нового человека». Но при всей подлинности этого опыта в нем есть непобежденный привкус психологизма и пиетизма. И не достает объективности, не достает метафизической перспективы. В этом митр. Антоний решительно уклоняется от святоотеческого предания и мерила. Он рассуждает просто в др. плане. И вопрос ведь не в том, чтобы заменить слишком «юридическое» понятие удовлетворения («сатисфакции») более богоприличным началом любви. Нужно понять и объяснить место Искупления в домостроительном плане, как он объективно осуществился. Очень резко и несдержанно Антоний отвергает «школьно-катехизическое» учение об искуплении, т. н. «юридическую теорию», действительно перенятую из западной схоластики, — «я никогда не назову его церковным». Но он идет много дальше, находит неуместным и само понятие «жертвы». Апостольские тексты он толкует в переносном и описательном смысле. И впадает в самый нестерпимый импрессионизм, стараясь объяснить смысл Крестной Смерти. «Телесные муки и телесная смерть Христова нужна прежде всего для того, чтобы верующие оценили силу Его душевных страданий, как несравненно сильнейших, нежели телесные муки Его». Но падший человек одержим нечувствием. Без чувственного потрясения он не смог бы проникнуть в эту тайну душевной скорби. «Наша

природа так груба, так порабощена телесным ощущением и страхом смерти, что проникнуться разумением чисто душевных мук, состоявших у Христа в оплакивании чужой греховности, ей очень трудно, если это не сопряжено с телесными страданиями и оскорблениями от ближних». Очистительная кровь, спасительный крест, живоносный гроб — все это только образы, означающие «общее понятие» искупительной страсти: «здесь берутся наиболее впечатлительные для нас моменты Его подвига». Антоний, впрочем, допускает, «что по связи души с телом здесь имеется и более глубокий, таинственный смысл». Однако для спасаемого всего важнее именно это впечатление, то чувство умиления, которое в нем вызывают распятие и крест. «Скорбь Христа за нас соединила нас с Ним, и эта самая скорбь, становясь предметом нашей надежды и любви, пересозидает нас...» Последовательность мысли приводит Антония и к отрицанию первоородного греха. Не в согласии со своим собственным учением о единстве человеческого естества он истолковывает человеческую греховность совсем атомистически. «Адам был не столько виновником нашей греховности, сколько первым по времени грешником, и если бы не были его сынами, то все равно согрешили бы». Во всяком случае, «наше рождение от грешных предков не есть единственная причина нашего греховного состояния». Здесь есть особое устройство Божие. «Зная заранее, что каждый из нас возьмет Адамово своеволие, Он при рождении облагает нас смертной и падшей природой, т. е. наделенной греховными склонностями, от которых мы познаем свое ничтожество и смиряемся». И более того: «не потому мы все, даже при добром направлении воли, являемся грешниками, что мы внуки Адама, а потому Всеведущий дает нам жизнь в качестве людей (а не ангелов, напр.), что Он провидел волю каждого из нас, как подобную волю Адама и Евы, т. е. по существу не злую, но непослушную и горделивую, а следовательно, требующую исправительной школы, которой и является наша земная жизнь в теле». В этой искусственной конструкции сразу же поражает рассудочность и примитивность доводов, какое-то богословствование от здравого смысла, который упрямо насилует свидетельства Откровения. Сам Антоний определяет свою теорию как «обращение всего богословия в нравственный монизм». Онтологических предпосылок своего учения он не проверяет. Он ими точно и не интересуется. Он никак не связывает своего толкования с Халкидонским догматом о двух природах и с оросом VI Собора о двух волях. И образ Христа Спасителя остается в его изображении очень неясным. Антония все время занимает только один вопрос: «Почему для нас спасительны Христово воплощение, страдания и воскресение», почему и как нам сообщается, или вменяется, или усвоется Его жизнь, Его святость, Его победа. И на этот вопрос, ему кажется, удовлетворительно отвечает только «нравственный монизм». Наше спасение есть возрождение. И вот возрождает нас «сострадательная любовь, принимающая падения ближнего в свою скорбь, будто грешит сам любящий». Со-страдание есть страдание за другого. От человеческого и мирского опыта Антоний восходит к опыту Спасителя. «Должно думать, что в ту Гефсиманскую ночь мысль и чувство Богочеловека объяло всех падших людей в числе их многих миллиардов и оплакало с любовной скорбью каждого в отдельности, что, конечно, было доступно только сердцу Божественному, всеведущему. В этом и состояло наше искупление». В мировоззрении Антония, при всей недосказанности, есть большая цельность. Но синтез богословский ему не удался. «Нравственный монизм» не был для того достаточно прочной основой. Склонность к «нравственному» толкованию догматов на время становится преобладающей в нашем богословии.

Семнадцать томов трудов Антония Храповицкого опубликовано в 1950—60 в Нью-Йорке.

Соч.: Превосходство Православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьевым. СПб., 1890; Возможна ли нравственная жизнь без христианской религии. Казань, 1897; Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы. Казань, 1898; Чем отличается Православная вера от западных исповеданий. СПб., 1901. Полн. собр. соч. Т. 1—3. Казань, 1909; Изд. 2-е. Т. 1—3. Киев, 1911; Т. 4. 1917; Нравственные идеи важнейших христианских православных догматов. Париж, 1963; Слова, беседы, речи. Париж, 1968; Словарь к творениям Достоевского. Париж, 1980; Письма. Париж, 1988; Не должно отчаиваться. Словарь к творениям Достоевского // Москва. 1991. № 11.

Прот. Г. Флоровский

АНТОНОВ Михаил Федорович (р. 16.12.1927), публицист, основатель и руководитель Союза духовного возрождения Отечества (1989). По своему мировоззрению М. Ф. Антонов относится к т. н. национал-большевикам — утопической струе русского патриотического движения, последователи которого пытаются объединить *Нила Сорского* и Ленина. По мнению Антонова, высшим взлетом народного самосознания в России в «доленинский период» было *славянофильство*; «ленинский период», соответственным образом, был значительнее и положительнее, чем вся предшествующая история страны.



О. П.

АНТРОПОДИЦЕЯ (*греч.* — человек и справедливость; буквально — оправдание человека), содержание некоторых религиозно-философских учений, пытающихся объяснить противоречие между боготворением, богоподобием человека и наличием несовершенства и *зла* в нем и от него, доказывающих ценность существования и смысла человеческой жизни, выявляющих пути исправления человека. В русской философии термин «антроподицея» используется редко, хотя по существу многие русские мыслители решали проблему антроподицеи. Наиболее явно она представлена в творчестве *П. Флоренского*, который считал необходимым совместное рассмотрение теодицеи как «восхождения нас к Богу» (*см.*: «Столп и утверждение истины») и антроподицеи как «нисхождения Бога к нам», «нисхождение благодати в наши недра» (сюда относятся «Очерки философии культа», 1918; работы по философии искусства, и прежде всего незавершенный цикл «У водоразделов мысли», 1913—22). Флоренский утверждал, что теодицея и антроподицея — «два пути религии». На первом пути человек пытается с помощью разума удостовериться в спасительности данных религии о Боге, а на втором — он испытывает себя, усматривает «свое несоответствие правде Божией» и идет путем очищения. Оба пути антиномичны (*см.*: Антиномизм) и одновременно связаны между собой. Флоренский усматривал и неравноценность этих путей, поскольку антроподицея — «путь по преимуществу практический», более трудный. При этом «центральным вопросом антроподицеи» он объявлял христологический, т. е. вопрос учения о Христе. Однако по поводу его реальной антроподицеи *Г. Флоровский* заметил: «Всего менее здесь можно угадать книгу христианского философа», имея в виду, что Флоренский определяет христианство как «проповедь Имени Христа», симпатизирует натурфилософскому познанию мира, мистике и магии (Парацельс, Бёме, Гёте, Баадер, Новалис, Шеллинг и др.). В его антроподицее можно усмотреть элементы и платонизма (связь вещи и ее идеи), и *мета-*

физики всеединства (всеединое устроение множественного бытия), и неоплатонизма (всеединство как иерархия концентрических оболочек от духовного максимума до духовного минимума), и *исихазма* (идея Божественных энергий). Сам Флоренский определял антроподицею как «конкретную метафизику», т. е. метафизику, открывающую конкретную явленность духовного в чувственном, ноумена в феномене, сверхъестественного в естественном. Это значит что «сам человек, сама тварь корнями своими уходит в горнее», отсюда символический характер его антроподицеи. Оправдание человека совершается у Флоренского в трех направлениях: в строении (сущности) человека и его истинном пути (усийное (сущностное) и ипостасное начала и др.), в освящении человека (соединение Божественной и человеческой энергий в *молитве, иконе, кресте* и др.), в деятельности человека, когда сакральная (культульная, литургическая) деятельность освящает *науку, философию, искусство, хозяйство*. В кн. «У водораздела мысли» он исходит из того, что «семь чувств... суть семь метафизических осей самого мира» и «микрокосм есть малый образ макрокосмоса». Поэтому зрительное восприятие представляет собой как бы откровение, а воспринимаемое слухом — проникновение души вещи в душу слушающего человека. Кроме того, человека нужно «дедуцировать» из его идеи (т. е. из «органического единства» всех его органов и проявлений, из общей цели всего, что ни есть в человеке). Он критикует иллюзорную, чисто рассудочную деятельность, не считающуюся с реальностью, связывая ее с «возрожденским мирочувствием», которое перемещает человека в «онтологическую пустоту», где господствует схематизм в словесности, отсутствует «ощущение мировой реальности» и целостности личности человека. В свойственном этому мирочувствию научному мировоззрению теряется «основной масштаб» — масштаб самого человека. Однако Флоренский верит, что «русло жизни пойдет помимо того, что считалось... заветным сокровищем цивилизации». В понимании *Н. Ф. Федорова* оправдание человека связано с полным восрешением и *бессмертием* человечества, а также с окончательным овладением природными силами и подчинением нравственному началу не только всего земного, но и *космоса*. У *В. С. Соловьева* оправдание человека определяется прежде всего тем, что каждый человек «...своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире» и может избрать путь обожения, путь к Богочеловеку. Для *Б. П. Вышеславцева* мотивы антроподицеи тоже связаны с богоподобием человека, исходящим от его «духовной личности», которая есть «свет сознания и мощь *свободы*», причем «моего сознания и моей свободы». По *С. Н. Булгакову*, *воля, ум, чувство* (составляющие души человека) соответствуют Божественным *Добру, Истине и Красоте*. Дух человека — «неисследимая бездна» и есть абсолютное, вневременное начало в нем (отсюда и неверие многих в собственную кончину, аннигиляцию). В понимании Булгакова человек не является каким-либо что, а «есть, как и *Бог*, абсолютное ничто». Полнота образа Божия, по его мнению, принадлежит только человеку, ибо Христос воплотился в человека, а не в одного из ангелов. «Поэтому человеку присуще стремление к абсолютному творчеству, по образу Божию». Булгаков видел антиномичность человека, наличие в нем и тварного и мирского. У *Н. А. Бердяева* оправдание человека определяется тем, что в нем присутствует дух как бесконечная свобода и неограниченное творчество, что человек является «Божьей идеей», центром всех миров. Каждый человек, по его мнению, должен «отгадать Божию идею о себе», самореализоваться и «помогать Богу в осуществлении замысла Божьего в мире».

Лит.: Флоренский П. А. У водоразделов мысли: Пути и средоточия // Соч. Т. 2. М., 1990; Соловьев В. С. Чтение о Богочеловече-

стве // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989; *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. М., 1994. (Отд. 3: Человек); *Вышеславцев Б. П.* Вечное в русской философии // *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994; *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М., 1994; *Семенова С. Г.* Этика «общего дела» Н. Ф. Федорова. М., 1989.

В. Курабцев

АНТРОПОЛАТРИЯ (*греч.* — человек и служение, услужение), антихристианское понятие, «выражающее тшету человеческой гордыни», «возведение человека в предмет поклонения» (*Зеньковский*). По *Франку*, «антрополатрия — идолопоклонство перед человеком». Истоки антрополатрии — учения софистов, ряда философов Возрождения и др. представления, связанные с антропоцентризмом и идеологией земного, т. е. атеистического, или почти атеистического, гуманизма и масонского мистицизма. В истории философии встречаются также мотивы антрополатрии, сочетающейся с религиозным пониманием мира и человека. В русской философии элементы антрополатрии заметны у идеологов антихристианства А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Д. И. Писарева, П. Л. Лаврова, Н. К. Михайловского, А. М. Горького. Так, Писарев призывал к эмансипации человеческой личности от «разнообразных стеснений, которые на нее налагает робость собственной мысли, авторитет предания, стремление к общему идеалу и весь тот отживший хлам, который мешает живому человеку свободно дышать и развиваться во все стороны». Для Лаврова человек — источник природы, истории, собственно-го сознания, нравственный борец и преобразователь всего сущего. Антрополатрия Михайловского персоналистична: личность и ее судьба — святы и неприкосновенны, личность «никогда не должна быть принесена в жертву» и нужно всегда заботиться о ее торжестве. В борьбе за цельность и полноту человека он высказывался против дробления и уничижения личности «высшими индивидуальностями» — семьей, социальными группами, обществом. Дух восхищения перед земным человеком и его делами, идея антрополатрии, не замечающая греховности и падшести человека, опасностей его обоготворения, были присущи А. М. Горькому: «Для меня нет другой идеи, кроме идеи человека: человек, и только человек, на мой взгляд, творец всех вещей. Это он творит чудеса, а в будущем он овладеет всеми силами природы. Все, что есть прекраснейшего в нашем мире, сотворено трудом и разумной рукой человека... Я склоняюсь перед человеком, потому что не ощущаю и не вижу на земле ничего, кроме воплощения его разума, его воображения, его изобретательного духа». Русские религиозные философы, напр. *К. Н. Леонтьев*, в подобной антрополатрии не видели ни подлинного добра, ни подлинной правды. Мечтательное восхищение перед «идеей человека вообще» и стремление устроиться без Бога, учитывающая испорченность человека, земной жизни и культуры, особенно современной, ведут, по мнению Леонтьева, к трагедиям и отдельного человека, и человечества. Апофеоз человека заметен также в «Записках из подполья» *Достоевского*, видевшего не только бездны зла, но и Божественного добра в человеческой природе. Человек хочет, писал он, «по своей глупой воле пожить», и поэтому он может выбрать страдание, совершить глупый или плохой поступок, не вникая разуму, совести, пользе. «Все-то дело человеческое, кажется, действительно в том только и состоит, чтобы человек поминутно доказывал себе, что он — человек, а не штифик». Нет ничего важнее для живого человека его «вольного и свободного хотения», своего, пусть даже и «дикого, каприза». Достоевский верил в необходимость проявления человеком своего Божественного «Я», своей Божественной души перед бездушными закономерностями природы, общества, науки, верил в «величайшую красоту человека, величайшую чистоту его», которые, однако, нужно суметь обратить на пользу человечеству. Русские религиозные экзистенциалисты пытались сочетать антропо-

латрию и путь к Богу. Они утверждали величайшую ценность, уникальность, бесконечность и свободу отдельного человека, его души и жизни, его борьбы за творчество и спасение. *Бердяев* писал в «Смысле творчества» (1916): творческий акт есть самооправдание человека перед сущим, «есть самоценность, но знающая над собой внешнего суда». «Кульм святости должен быть дополнен кульмом гениальности». Возрожденческая мощь звучит в словах Бердяева, говорящего о духе человека: «Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех миров».

В. К., Д. К.

АНТРОПОЛОГИЯ (*греч.* — человек и наука), наука о человеке, систематически изучающая его с религиозной, духовной, психологической, биологической, физиологической точек зрения. В основе православной антропологии лежит учение о человеке как о существе, созданном Богом по своему образу и подобию, чтобы человек, действуя в духе праведности и святости, преодолел сопротивление *дьявола* и его последствий, несущих в мир *хаос, зло и смерть* (см.: Человек).

АНТРОПОМОРФИЗМ (*греч.* — человек и форма, вид), уподобление человеку, наделение человеческими психическими свойствами явлений Божественного мира.

Антропоморфизм возможен двоякого рода: один более грубый, материальный, приписывающий Божеству человеческую наружность, другой, признавая внешний вид человека не свойственным Божеству, приписывает, однако, ему не только высшие, но и низшие качества нашей души, наши страсти, чувствования, умозаключения и т. п. Антропоморфизм второго рода называется еще иногда антропопатией (*греч.* — человек и страсть). Материальный антропоморфизм существовал у всех языческих народов, для которых чувственный образ Божества служит не только символом, напоминающим идею, бесконечно превышающую скудельное изображение, но и действительным представителем, копией изображенного высшего существа. Такой характер имел и антропоморфизм греческой мифологии с олимпийским сонмом богов, так что с появлением аллегорических толкований можно начинать уже ее падение. И среди христиан в IV в. существовала секта антропоморфистов в Египте и в др. африканских странах, приписывающих *Богу* человеческую наружность; но в этой секте выразилось, наоборот, явное уклонение от чистоты евангельского учения о Боге. Грубость подобного антропоморфического понятия о Божестве так очевидна и так очевидно противоречит идее верховного существа, что достаточно самого незначительного образования для убеждения в его нелепости.

Разум человеческий только постепенно возвышается от предметов ограниченных к сознанию безусловного существа, не подлежащего формам пространства и времени и совмещающего в себе все совершенства без всяких ограничений. Прежде чем эта высшая познавательная способность начнет действовать в человеке, в нем преобладают низшие познавательные способности: ощущение, представление и воображение. Занятые частью восприятием внешних впечатлений, частью новым сочетанием образов предметов чувственных, эти способности сообщают и духовным предметам чувственный образ. Преобладание этих способностей бывает в нас так сильно, их деятельность так неразрывно сопряжена с нашим существованием в этом мире, что и люди с самым высшим духовным развитием не всегда могут удерживать чистоту духовного созерцания и облачают свои понятия о Боге в формы, заимствованные от предметов видимых, из мира человеческого. Даже в то время, когда за развитием этих низших познавательных способностей наступит деятельность

мышления, не всегда и не у всех в равной степени разум, как высшая познавательная способность, направленная преимущественно к миру сверхчувственному, идеальному, имеет достаточную силу для возвышения от мира ограниченного к бесконечному. Притом же нередки еще и рассудок, как познавательная способность, обращенная к познанию ограниченных или относительных причин и действий, заслоняет собой эту высшую у нас способность; тем труднее возвыситься к чистому понятию о Боге, как о Существе всесовершенном и всеблагом, человеку, привыкшему вращаться в кругу грубых, материальных представлений, не сознающему противоречий между идеей верховного существа и теми чувственными качествами, которые он приписывает ему в своем воображении. Т. о., источник антропоморфических понятий о Боге заключается в неразрывной связи низших познавательных способностей с высшею, или с разумом, и еще более в том, что низшие познавательные способности — представление и воображение — гораздо раньше и легче развиваются, нежели высшая познавательная способность разума, и что в большей части люди остаются под преимущественным влиянием первых.

Но не все антропоморфические представления о Божестве равно далеки от чистой идеи о верховном существе, свойственной духу, очищенному от грубых и тонких заблуждений. Ни одно самое грубое представление о Боге невозможно было бы, если бы в основании его не лежала затемненная первоначальная идея Бога; каждое из них утверждается бессознательно на этой идее и только видоизменяется, или и совсем обезображивает ее, судя по тому, в какие формы представление облекает эту идею для того, чтобы приблизить ее к общему разумению. А потому хотя все антропоморфические представления о Боге не выражают божественного существа, однако же одни из них могут быть в гармонии с чистой идеей разума о Боге и, как необходимое следствие ограниченности нашего разумения, неизбежны и уместны; в них Божество как бы нисходит к нашему духу и дает нам разуметь себя по мере сил наших; другие совершенно противоречат идее Бога и, как плод низшего, чувственного разумения, примененного к жизни человека, питают в нем, в свою очередь, чувственное настроение. Какие же именно антропоморфические понятия о Боге можно отнести к первому и какие ко второму разряду?

Существо Божие в глубине своего естества недоступно разумению человеческому; между тем, для того, чтобы возможно было отчетливое познание какого бы то ни было предмета, необходимо дать ему известные пределы, ввести в известные формы. Каким же образом ввести в пределы беспредельное, бесконечное — в формы? С первым искушением подобного познания беспредельное существо изменилось бы в предмет ограниченный, конечный. А потому, желая возвыситься к понятию о Божестве, мы, хотя и приписываем ему различные свойства, но в то же время руководимые идеей безусловного совершенства, раздвигаем пределы этих свойств до размеров бесконечных. Те предикаты, в которых мы выражаем идею безусловности, бесконечности Божества, суть умопроизводного происхождения; потому что опыт свидетельствует нам только об относительном, ограниченном, но нигде не представляет безусловного, безотносительного. Как умопроизводные, выражающие бесконечность, безусловность Божества, они отдаляют идею его в нашем представлении от всякого образа и подобия на земле, как бы напоминают нам, что форма понятия о Божестве не должна ограничивать идеи безусловной, и тем предохраняют от человекообразности. Эти свойства называют метафизическими. Но другие, в которых мы желаем определенно выразить самое содержание в идее безусловного существа, заимствуются нами из наблюдения нашего духа. С первым прикос-

новением идеи безусловного к этим свойствам мы уже вступаем в область антропоморфизма; это первая, самая высшая, ступень человекообразности в лестнице наших представлений о Божестве. Духовные черты, замечаемые во внутренней жизни нашего духа, мы возвышаем, очищаем под влиянием идеи безусловного совершенства и образуем возвышенные понятия о свойствах Божиих. К таким свойствам принадлежат — премудрость, благодать, правосудие и т. д. Подобный антропоморфизм, приближающийся к нашему разумению идею Божества, как необходимая дань нашей ограниченности, не включает в себе противоречия ни этой идее, ни внутреннему совершенствованию человека. Проникнутые благоговейной мыслью о неисповедимой глубине божеского естества, мы удаляем от представления этих свойств всякую примесь недостатка и ограниченности. Но есть др., низшая, ступень антропоморфизма в представлении о Боге. На эту ступень дух человеческий нисходит, когда приписывает Божеству не только свои высшие духовные способности в бесконечном совершенстве, но и различные действия этих способностей, неразлучные с его развитием и жизнью в чувственном мире. На этой ступени идея верховного и всесовершенного существа, едва отрешенная разумом от всякого ограничения, снова низводится с высоты неизменного величия в область изменения и ограниченности. Таково, напр., представление в Боге соображения, намерения, противодействия чему-либо и т. д. С этим антропоморфизмом бывает в связи антропатия или такое представление о Боге, которое приписывает ему способность внутренних движений и страданий (в широком смысле слова), происходящих от какого-либо стороннего действия. Т. к. в человеке подобная способность может принимать двойное направление — или высшее, или низшее — судя по предметам, в которых она принимает участие, то и антропатическое представление Божества бывает менее или более грубым. В первом случае антропоморфизм приписывает верховному существу гнев, мщение за пороки, олицетворяя в этом представлении неразлучное с нарушением воли Божией наказание, во-вторых, самые страсти и пороки, свойственные людям. Антропоморфизм последнего рода есть самый низший и придумывает целый сонм богов с человеческой наружностью. Это не что иное, как мир обоготворенных людей с их страстями. Таковы все боги мифологические. В заключение должно заметить, что изображение Божества в человеческой наружности может быть двойного рода: или как символ, за которым скрывается идея, бесконечно его превышающая, как средство напоминания этой идеи, или как вполне тождественная с Божеством его форма. Первое уместно при самом возвышенном понятии о Боге, вторым прямо искажается понятие о Боге и исконное значение религии.

Средство для очищения понятий о Боге от человекообразных представлений, недостойных его существа, заключается в проверке этих представлений с идеей Бога как существа всесовершенного, не подлежащего ограничениям нашего духа, которые обнаруживаются во всех его силах и действиях. Кроме того, необходимым условием чистого понятия о Боге есть чистота духа, чистота мысли и сердца. Но не всегда понятие о Боге, которое многие в самомнении считают совершенно свободным от примеси антропоморфизма, бывает чище и возвышеннее всякого понятия антропоморфического. Нередко, думая отрешиться от всего антропоморфического, впадают лишь в противоположную крайность и вместо верховного нравственного, духовного существа изображают в тонких, идеальных чертах только слепую, неразумную физическую силу, подлежащую законам необходимого саморазвития. Таково свойство противоположных крайностей, взаимно соприкасающихся.

С. Гогоцкий

АНТРОПОСОФИЯ (греч. — человек и мудрость), антихристианское оккультно-мистическое учение о человеке как о носителе «тайных» духовных сил, развитое в н. XX в. Штейнером. Выделилось из теософии, которую Штейнер стремился превратить в «экспериментальную» науку, ставящую целью раскрытие скрытых способностей человека с помощью системы особых упражнений (занятий эвритмией, музыкой, постановки мистерий, медитаций и др.). Этой цели должна была служить предложенная Штейнером система воспитания, получившая известное распространение в странах Западной Европы и США. Традиционные учения оккультизма и религий древности и средневековья (античные мистерии и христианство) эклектически объединялись в антропософии с элементами естествознания и идеалистической философии нового времени. Влияние Платона сказалось на социально-политической утопии антропософии, в основе которой лежит расчленение социального организма на 3 независимые сферы — государство, правосудие и экономику. Для антропософии характерны также утопические идеи о преодолении бездушного механического хозяйствования на основе земледелия через постижение биоритмов растений и т. п. Антропософское общество было основано Штейнером в 1913 в центре в г. Дорнах (Швейцария). В 1-й трети XX в. учение антропософии получило распространение в ряде стран Европы, имело определенное воздействие на круги художественной интеллигенции (А. Белый, В. В. Кандинский, Х. Моргенштерн, Бруно Вальтер и др.). С 1960-х происходит некоторое оживление антропософии в Западной Европе и США (в частности, в педагогике и медицине). Антропософия тесно связана с *теософией* и *масонством*.

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ (греч. — человек и лат. — центр), воззрение, согласно которому человек есть центр и высшая цель мироздания. Антропоцентризм представляет собой одно из наиболее последовательных выражений точки зрения *телеологии*. В античной философии антропоцентризм формулировал Сократ, позднее этого воззрения придерживались представители патристики, схоластики. Христианская традиция формулирует антропоцентризм следующим образом: *Бог* создал человека по Своему образу и подобию и вверил ему мир, чтобы человек, действуя в духе праведности и *святости*, возглавил сущее, преодолел действие противящихся Богу сил *хаоса, зла, деградации и смерти* и возвел природный мир своим трудом к высшим ступеням *бытия*. Грехопадение — это отказ человека исполнять свою миссию. После него история взаимоотношений Бога, человека и мира становится драмой спасения, главное в которой — жертвенный подвиг *Богочеловека* Иисуса Христа. Через Него человек спасается для жизни будущего века, а вместе с человеком — и вся природа. «В результате человек космически централен и в своем высшем призвании, и в истории спасения, но это — центральность искупленного, а не естественного человека. Антропоцентризм здесь произведен от христороцентризма» (Л. Василенко).

АПАТИЯ (апатия; греч. — бесстрашие). В стоицизме: идеал мудреца, достигаемый «второрождением», когда разум полностью овладевает душевной жизнью человека, сформированы все добродетели и достигнута свобода от страстей и аффектов. Цель — достичь полного согласия с *Мировым разумом*, действующим как *Судьба*. Однако непреодоленный древний ужас и горделивое стремление древних мудрецов раскрыть в себе богосознание свидетельствуют о том, что подлинное бесстрашие не было ими достигнуто. В *патристике* апатия — цель аскетических трудов, внутренний мир человеческого духа, совершенный строй нравственно зрелой души, любящей Бога и ближнего и победившей страсти содействием *благодати*; это также условие истинного богопознания. **Л. В.**

АПОКАЛИПСИС (греч. — откровение). Обыкновенно под словом «Апокалипсис» разумеется «Откровение Иоанна Богослова», которым заканчивается Новый Завет. Проследив историю сотворения мира, его развитие, поняв и приняв пришествие Мессии, читающий, в последней из священных книг, Апокалипсисе, узнает о судьбе христианского мира. Иоанн Богослов, любимый ученик Христа, написал книгу и о земной жизни Иисуса, и о последующей жизни первых христиан (соборные послания). Подвергшийся в числе прочих последователей Христа гонению, Иоанн был сослан на о. Патмос, где жил долгое время и только к концу жизни был возвращен в Эфес. На Патмосе и написано боговдохновенное пророчество о судьбах мира и Церкви. Хотя были сомнения в подлинности написания Апокалипсиса Иоанном Богословом (Каий, св. Дионисий Александрийский), но большинство писателей признают подлинность текста (св. Иустин, св. Иринея ок. 195, Климент Александрийский, Туруллиан ок. 207). Написан Апокалипсис в к. I в. с целью придать мужество гонимым христианам, раскрыв значение воинствующей Церкви Христовой. Содержание Апокалипсиса делится на 4 части: 1-я — Сын Божий является Иоанну, в его руках судьбы Церквей, в виде 7 светильников; о каждой Церкви особое пророчество; здесь описывается современное состояние христианства; 2-я — Иоанн восхитен на небо и здесь, представ пред престолом *Бога*, видит открывающиеся перед ним одно за др. Семь тайн Божественных; последняя тайна — вскрытие последней печати, сопровождаемое трубными звуками, — начало Царства Божия на земле, Второе пришествие Сына Божия; 3-я — борьба последователей Христа с приверженцами *дьявола* на небесах и на земле; 4-я — земля поклоняется дьяволу, слушает лжепророков, за что на нее изливается гнев неба, от которого гибнут все, не принадлежащие к *истине*. Ввиду того что Апокалипсис написан образным языком, который должен действовать непосредственно на душу человека и т. к. не все могут воспринимать даже божественно-простые и образные слова Христа, Апокалипсис был не понят и вызвал много толкований (больше 80). Одно из древнейших толкований — Андрея Кессарийского. В средние века было много толкований, но не по существу Апокалипсиса, а относительно частности Откровения.

АПОКАТАСТАСИС (греч. — всеобщее восстановление, возврат к исходному состоянию). Ориген (III в.) учил, что все существа, сотворенные Богом сначала в виде разумных духов и ставшие затем кто ангелами, кто демонами, а кто и «охладевшими» человеческими душами, в конечном итоге будут спасены. Оппонентами Оригена были Августин и Иероним. Церковь в целом не приняла это учение, настаивая, что Откровение говорит также и о наказании в вечности за особо тяжкие грехи, но сторонники апокатастасиса появлялись в религиозной философии неоднократно (напр., св. Григорий Нисский, Иоанн Скот Эриугена, Ф. Шлейермахер, *Н. Бердяев* и др.). **Л. В.**

АПОКРИФЫ, книги, трактующие о предметах, содержащихся в *Священном Писании*, но не признанные Церковью за боговдохновенные и даже впоследствии запрещенные. Буквальный перевод с греч. — отреченные книги. Возникновение апокрифических книг относится к первым векам христианства; первоначально они писались благочестивыми людьми, желавшими разъяснить и дополнить Священное Писание (так напр., в апокрифе «Хождение Богородицы по мукам» описывается нисхождение Божией Матери в ад и затем предстательство ее пред престолом Сына); апокрифы не запрещались, читались верующими, как теперь читаются *жития святых*, на них смотрели как на интересное чтение. Но вскоре на апокрифические книги, пользо-

вавшиеся уважением, стали ссылаться наравне со Священным Писанием, еретики основывали на них свои лжеучения — тогда апокрифы стали запрещаться и уничтожаться; на Соборах составлялись списки отреченных книг (первый список составлен в V в.). В настоящее время апокрифы имеют историческое значение, т. к. в них отражаются взгляды христиан первых веков. Из апокрифов одни описывают ветхозаветные события (напр., Псалмы Соломона, Заветы 12 патриархов, книга Еноха, Апокалипсисы Езры и Варуха и др.), др. трактуют о Новом Завете (*Евангелия*, *Откровения*). Апокрифов Евангелий дошло до нас числом до 50-ти. Авторы собирали те известные предания, которые могли забыться, или описывали те события, о которых в Евангелии были только намеки; иногда излагали в разговорной форме евангельские рассказы. Имен своих авторы не подписывали, а часто, для придания большего значения своим произведениям, выставляли имя апостола или ученика апостольского. Содержание апокрифических Евангелий разнообразно: «Первоевангелие Иакова» (брата Господня) описывает время от рождения Спасителя до избития младенцев; в «Евангелии (Псевдо) Матфея или книге о происхождении блаженной Марии и детстве Спасителя» говорится о юности Иисуса; «Евангелие о рождении Марии», «История Иосифа Плотника», «Евангелие Фомы» (читлось гностиками во II в.), «Арабское Евангелие детства» (о пребывании Спасителя в Египте), «Евангелие Никодима», «Евангелие Апеллеса», «Евангелие 12 апостолов» и др.

Апокрифы Деяния апостолов: «Деяния Петра и Павла»; «Деяния Варнавы»; «Деяния Филиппа в Элладе»; «Деяния Фомы» (древнего происхождения) и мн. др. Главные апокрифы Послания: «Послание Авгаря ко Христу» и «Христа к Авгарю»; «Переписка апостола Павла с Сенекой» (6 писем); многие были убеждены в подлинности писем, и только позднейшие исследования раскрыли их подложность.

Апокрифов Апокалипсисов было также много, но целиком дошли только немногие. «Апокалипсис Иоанна» — существенно отличается от канонического. В 1595 открыли др. «Апокалипсис Иоанна». Кроме того, были «Апокалипсисы»: Петра, Павла; «Откровение Варфоломея» и др.

Б. С.

АПОЛЛОС (в миру **Байбаков Андрей Дмитриевич**), епископ (1737—16[26].05.1801), православный мыслитель и духовный писатель. Родился в Малороссии в с. Зметаево в бедной и, по-видимому, не дворянской семье. Только при помощи каких-то благодетелей юноше удалось попасть в Москву, где он поступил в *Славяно-греко-латинскую академию* (1757—67). По выходе из академии он продолжил образование на философском факультете Московского университета (9 февр. 1768 — 26 марта 1770) — гл. обр. чтобы усовершенствоваться в юриспруденции, математике и новых языках, а службу начал корректором университетской типографии (1770—71). Одновременно Аполлос продолжал посещать интересовавшие его публичные лекции. Так, в записи Аполлоса сохранился прочитанный И.-Г. Рейхелем в 1773 курс статистики, который с исправлениями автора и в своем переводе он издал под заглавием «Краткое руководство к познанию состояния некоторых знатных европейских государств...» (1775; посвящено вел. кн. Павлу Петровичу).

В 1772 Аполлос возвратился в Славяно-греко-латинскую академию в качестве преподавателя поэтики и риторики; в 1774 принял монашество и начал продвигаться по служебной лестнице: ректор Троицкой духовной семинарии (с апр. 1775), исполняющий должность наместника Троице-Сергиевой лавры (1782—83), архимандрит *Заиконоспасского монастыря* (с 17 дек. 1783) и ректор Славяно-греко-латинской академии (1783—85). Все это время Аполлос не прекращал

преподавательской деятельности. В 1778 он получил разрешение *Платона Левшина* разделить курс риторики и поэтики; согласно его плану, в преподавании поэтики особое внимание уделялось практике стихотворства. Богословие Аполлос читал, руководствуясь системой *Феофана Прокоповича*.

Аполлос выступал с толкованиями на апостольские послания, укрепляя свою репутацию ученого богослова. Как способный ученик и последователь Платона, он был назначен на годичную «чреду богослужения и проповеди» при дворе (с дек. 1785); произнесенные им здесь проповеди вошли в книгу «Дар для благодетелей и друзей...» (1786). Из Петербурга он уехал настоятелем в Воскресенский монастырь (Новый Иерусалим), о достопамятных которого составил особую историческую записку; в 1788 был посвящен в сан епископа и назначен епископом Севским и Орловским (1788—98). Последним местом службы Аполлоса стал Архангельск, куда он был переведен по именному повелению 26 окт. 1798.

Аполлос считал необходимым подкрепить «истины веры» философскими обоснованиями. Аполлос делал это в духе усвоенной в университете вольфианской телеологии и учения о предустановленной гармонии, не отказываясь в своих рационалистических построениях и от естественно-научных аргументов. Наиболее очевидно это проявилось в сочинении Аполлоса «Евгеонит, или Созерцание в натуре видимых Божиих дел» (1782), построенном по образцу «Разговоров о множестве миров» Б. Фонтенеля. Ссылаясь на труды Н. Коперника, И. Ньютона, Л. Эйлера, Г.-В. Крафта и др., Аполлос дал естественно-научное описание мира, созданного для Евгеонита, человека, «произведенного в свет для своего благополучия». Он переложил стихами «Песни духовные...» Х.-Ф. Геллерта, «нравственную философию» которого пропагандировали в Москве немецкие профессора. Из богословских трудов Аполлос переработал для русского читателя «Христианскую философию...» фельетинца кардинала Дж. Бона (1774; посв. Е. Р. Дашковой, детей которой Аполлос «наставлял» в эти годы). Под заглавием «Вера, надежда, любовь...» (1782) вышли богословские главы из «Апологии, или Защиты от напрасных в безбожии клевет...» английского врача и духовного писателя Т. Броуна, при жизни обвинявшегося в атеизме; оригинал был получен Аполлосом из личной библиотеки Платона.

Первое из известных оригинальных сочинений Аполлоса — «Ода России» (в связи с победами над Турцией в 1770), появилось в «Кошельке» Новикова (1774; приписывалось А. А. Барсову); тогда же он напечатал вместе с нотами И.-Б. Керцелли «Канто <...> 1774 года июля 10 дня» на мир с Портою «Муз. увеселение», 1774) и «Кантату П. Б. Шереметеву» (1774). Однако типичными для творчества Аполлоса стали не произведения «похвального жанра», а своеобразные назидательные «повести» с характерным посвящением «Богу, церкви и отечеству».

Аполлос преследовал в них сугубо нравоучительные задачи. Он стремился сделать близкими и понятными для читателя отвлеченные истины православной *этики*; показать, что идея Бога вытекает из опыта человеческого бытия и истории человечества. Схема его доказательств насквозь рационалистична. Герои повестей персонажируют общие понятия; конкретная их судьба оказывается прозаичной этической или религиозной аллегорией.

В основе повести «Лишенный зрения Ураний, несчастный государь» (1779) лежит библейский рассказ о грехопадении человека и об искуплении. Ураний (Адам), совершенный человек, разум которого полностью господствовал над страстями, был соvrащен Какофитом (дьяволом), отведал ядовитых плодов, ослеп и познал раздвоение души. В поисках исцеления он путешествовал по свету, обращался к фи-

лософским системам египтян, иудеев, римлян и греков, но спас его частицей своей крови «самарянин» по имени Филантроп (Христос). На основе канонического сюжета Аполлос создал литературный *атокриф*, парадоксально пронизанный деистическими мотивами (мысль о едином Боге, имеющем лишь разные имена у различных народов, научное описание устройства макрокосма и проч.). Свидетельством известной популярности повести Аполлоса служит близкое использование ее сюжета С. С. Бобровым в поэме «Древняя ночь Вселенной...» (СПб., 1807—09).

«Неразрывный союз двух братьев, повесть из любопытства почерпнутая» (1780) развивала мысль о противоречии в человеке духовного и житейского начал. Вечный спор души и тела олицетворяли близнецы Афанат и Фнит, которые одновременно любят и ненавидят друг друга; вместе они добродетельны, порознь — порочны, т. е. если Фнит способен быть «хуже скотов», то и Афанат «с вошаными, подобно Икару, крыльями <...> с превеликой высоты упадет».

В. С.

АПОЛОГЕТЫ, писатели-философы первых веков христианства, взявшие на себя защиту христианского учения против нападок *язычества*. К числу апологетов относятся св. Иустин, Татиан, Афинагор, Феофил Антиохийский, св. Ириней Лионский, св. Ипполит, Тертуллиан, Минутий Феликс, Климент Александрийский, Арновий, Лактанций и др.

(См.: *Скворцов К.* Философия отцов и учителей Церкви. Период апологетов. Киев, 1868).

АПОСТЕРИОРНОЕ ПОЗНАНИЕ (из позднейшего), в средневековой христианской схоластике под апостериорным познанием имелось в виду *познание* из следствий. Позднейшее словоупотребление установлено Кантом; апостериорным элементом познания он считает случайный, заимствованный из опыта. Все содержание познания в этом смысле апостериорно. Познание образуется, когда к опытному содержанию его присоединяются априорные формальные элементы.

Э. Р.

АПОФАТИЧЕСКОЕ БОГОПОЗНАНИЕ (*греч.* — отрицательный), познание *Бога*, основывающееся на предпосылке, что Бог совершенно несоизмерим со всем, что есть в тварном мире; поэтому все наши *слова, имена, представления и понятия*, относящиеся к жизни твари, непригодны для понимания Бога. И если мы называем Бога Благом, мы должны помнить, что Он — превыше всякого блага, Преблагой; если Сущим, то не забывая, что Его Сущность — Сверхсущностная; если Мудрым, то с поправкой, что Он — Премудр. Бог непостижим по Своей Сущности, *трансцендентен* — это основное в апофатике, поэтому имена Божии относятся не к Его существу, а к Его действиям в мире, к энергиям.

Л. В.

АПРИОРНОЕ ПОЗНАНИЕ, в средневековой христианской схоластике под априорным познанием имелось в виду познание из причин. У Канта априорное *познание* определяется двумя признаками: оно независимо от опыта и поэтому необходимо и всеобще. Вся формальная сторона нашего познания и нашей нравственности, по мнению Канта, априорна. В области восприятий априорны формы пространства и времени; в области рассудочного познания априорны категории количества, качества, модальности и отношения и проистекающие из них основоположения, как, напр., закон причинности. Понятие априорности весьма близко к понятию врожденности; однако защитники врожденных идей представляли себе присущей человеческому разуму не только формальную сторону познания, но и содержание идей. Термин «априори» теперь употребляется в том значении, которое установлено Кантом.

Э. Р.

АРДАШЕВ Павел Николаевич (22.11.1865—1922), историк, профессор Киевского университета св. Владимира, член Совета Киевского клуба русских националистов.

Родился в с. Биляре Елабужского у. Вятской губ. в семье священника. Первоначальное образование получил дома под руководством отца и деда-псаломщика. В 1876—80 обучался в Елабужском духовном училище, по окончании которого



поступил в Уфимскую духовную семинарию, но в 1884 перешел в Уфимскую классическую гимназию, где выдержал экзамен на аттестат зрелости. В 1885 он поступил на историко-филологический факультет Московского Императорского университета. Главным предметом его интереса составляла всеобщая история, его сочинение «Переписка Цицерона как источник для истории Юлия Цезаря» в 1888 было удостоено золотой медали, а через 2 года напечатано в ученых

записках университета. Окончив курс с дипломом 1-й степени, 14 апр. 1890 был оставлен на кафедре всеобщей истории на 2 года для приготовления к профессорскому званию. В 1894 сдал магистерский экзамен и через 2 года был командирован с ученой целью за границу. Работал в архивах Парижа и провинциальных городов Франции. Результатом этих работ стала диссертация «Провинциальная администрация во Франции в последнюю пору старого порядка (1774—89). Провинциальные интенданты. Т. 1», за которую историко-филологический факультет Московского университета присудил ему степень магистра. Кроме того, за эту работу Ардашеву была присуждена полная премия им. С. М. Соловьева.

В дек. 1898 назначается приват-доцентом Новороссийского университета по кафедре всеобщей истории, а в 1901 утверждается экстраординарным профессором Юрьевского университета. Один из студентов вспоминал: «Мне всегда представлялось, что я слушаю французского ученого. Всегда и везде блестящим, увлекательным изложением своих лекций отличался именно французская профессура... И во всех других отношениях профессор Ардашев напоминает мне... скорее француза, чем вятича». 29 авг. 1903 Ардашев назначается экстраординарным профессором по кафедре всеобщей истории Киевского университета св. Владимира. Через 3 года состоялась публичная защита его докторской диссертации «Провинциальная администрация во Франции в последнюю пору старого порядка (1774—89). Провинциальные интенданты. Т. 2», за которую историко-филологическим факультетом С.-Петербургского университета он был удостоен искомой степени, а 16 июня 1907 он стал ординарным профессором университета. В 1908 Ардашев принимал участие на съезде историков в Берлине. Кроме ученой деятельности в университете он читал лекции на Высших женских курсах (новая история), вечерних Высших женских курсах (всеобщая история).

Ардашев занялся организацией выпуска газеты «Киев», первый номер которой вышел в янв. 1914. В передовой статье, подготовленной совместно с проф. П. Я. Армашевским Ардашев писал: «Киев является колыбелью русского *Православия*, русской государственности и русской *культуры*. Здесь впервые засиял свет веры Христовой на Руси, здесь процветало первое русское царство под державным скипетром *Владимира Святого* и *Ярослава Мудрого*, отсюда вышли

те работники Христовы, которые постепенно обратили русских из народа грубого, языческого в благочестивый христианский народ... В Киеве в настоящее время приходится бороться с сильнейшими инородческими претензиями, а также с мазепинскими вождельными отщепенцев, думающих о «самостоятельной Украине»... Между тем, в последнее время стало ясно, что национально-русской газеты с устойчивым национальным направлением в Киеве не существует. Газета «Киев» имеет своей задачей заполнить этот пробел. Она является выразительницей чаяний и идеалов в общественной и государственной жизни коренного русского населения... Мы будем отстаивать необходимость народного представительства, считая его могучим рычагом усовершенствования государственного строительства, но полагаем, что Государственная дума только тогда станет на настоящую дорогу, когда в ней образуется сплоченное национально-русское большинство и когда она делается, согласно слову государя, русской по духу. Мы назвали нашу газету «Киев». Пусть же это дорогое для русского сердца имя будет нашим знаменем и нашим лозунгом». Ардашев довольно часто публиковался в газете «Киев», освещая в основном события иностранной жизни. Он писал как под своим именем, так и под псевдонимами «Руслан» и «Ратмир». Ардашев получил специальное разрешение одного из лучших русских публицистов того времени *М. О. Меньшикова* на перепечатку его статей газетой. В письме к Меньшикову он жаловался, что национальной газете, каковой является «Киев», приходится очень тяжело, ведь нужно не только бороться с конкуренцией, но вдобавок еще и с «неблаговолением местных помпадуров, налагающих штрафы и запрещающих выписывать «Киев» в «подведомственных учреждениях»».

Соч.: Психология в истории. Новейшая попытка психологического обоснования истории // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 3; Философия войны (по поводу одной статьи Вл. Соловьева) // Русское богатство. 1895. (окт.); История как наука // Русское богатство. 1896. (апр.); Цезарий Гейстербахский. Черты средневекового настроения и мировоззрения. Книга для чтения по истории средних веков... Вып. 2. М., 1897; Базельский собор (1431—39). Книга для чтения по истории средних веков... Вып. 4. М., 1899; Месяц во французской провинции. Из дневника П. Н. Ардашева. Юрьев, 1903; Переписка Цицерона как источник для истории Юлия Цезаря. М., 1890; Провинциальная администрация во Франции в последнюю пору старого порядка (1774—89). Провинциальные интенданты. Т. 1. СПб., 1900; Абсолютная монархия на Западе. СПб., 1902; Материалы по административной истории Франции в последнюю пору старого порядка. Юрьев, 1902; Эразм Роттердамский. Похвала глупости/Пер. с лат. подлинника с предисл. и прим. проф. П. Н. Ардашева. Юрьев, 1902; О прогрессе в исторической науке. Вступ. лекция. Киев, 1904; Провинциальная администрация во Франции в последнюю пору старого порядка (1774—89). Провинциальные интенданты. Т. 2. Киев, 1906; Хрестоматия по новой истории. Изд. 2-е. Киев, 1916.

Т. Кальченко

АРИТМОЛОГИЯ, понятие, введенное профессором Московского университета *Н. В. Бугаевым*. Аритмология — учение о т. н. «прерывных» функциях. «Прерывные» функции отличны от всех реальных (или чисто математических) связей, где царит непрерывность и сплошность, — и это должно быть поставлено в связь с тем, что «прерывность» имеет всегда место там, где появляется «индивидуальное» бытие как таковое. «Истины анализа, — писал Бугаев, — отличаются общностью и универсальностью, а истины аритмологии носят на себе печать своеобразной индивидуальности». Бугаев защищал умеренный индетерминизм; «в мире господствует не одна достоверность, — утверждал он, — но в нем имеет силу также и вероятность». Бугаев поэтому, исходя из своих математических идей, защищал «свободу воли».

Аритмология, вычлняя каждое зернышко творения и указывая на изначальную несвязанность разных типов этих «зерен», возводит их конечное происхождение к Творцу, а не выводит его из мира.

По мнению последователей учения об аритмологии, мир развивается не путем непрерывной эволюции, а через мировые катастрофы, революции, перевороты, в индивидуальной и общественной жизни постоянно происходит смена культурно-исторических типов.

Аритмология живет чувством, что «мир познаваемый надтреснут» и что через эти трещины видна лазурь вечности (*П. А. Флоренский*). Предчувствие катастроф и эсхатологического конца присуща многим русским религиозным философам.

АРСЕНЬЕВ Николай Сергеевич (16.05.1888—18.12.1977), философ, ученый-исследователь и поэт. Родился в Стокгольме. Принадлежал к известному в России роду. Один из предков Арсеньева был начальником штаба Суворова, отец — дипломат. Окончил историко-филологический факультет Московского университета (1910); приват-доцент Московского университета (1914); преподавал также на Высших женских курсах. Профессор кафедры западно-европейской литературы Саратовского университета (1918—20). В 1919 дважды арестовывался, содержался в тюрьме. В марте 1920 эмигрировал в Восточную Пруссию. В эмиграции работал в Берлине, затем занимал должность профессора в Кенигсберге и на православном факультете Варшавского университета. Активный деятель экуменического движения. В 1944 уехал в Париж, где преподавал в Католическом институте при Сорбонне. С 1948 — профессор Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке. Автор 28 книг и брошюр и ок. 200 статей и рецензий по вопросам исследования античности, Средних веков, эпохи Возрождения и современности. Как религиозный мыслитель, Н. С. Арсеньев видит историю человечества как путь непрерывного духовного томления, томления о непреходящем: «Во все времена человек искал и ищет реальность: то, что подлинно есть». Трагедия разьединенности, оставленности, недосыгаемости — трагедия всечеловеческого сиротства. Единственно возможный выход из этого Н. С. Арсеньев видит в духовном дерзновении... В осмыслении страдания, объединяющем нас с *Богом*, которое уже сейчас в нашей земной жизни может быть. Его реальным присутствием в нас видит Н. С. Арсеньев смысл жизни во Христе.

Соч.: Жажда подлинного бытия. Берлин, 1922; О современном положении христианства. Варшава, 1927; О литургии и таинстве Евхаристии. Париж, 1928; Православие, католичество и протестантизм. Париж, 1930; Изд. 2-е. 1950; Эллинский мир и христианство. Варшава, 1933; Из жизни Духа. Варшава, 1935; Из русской культурной традиции. Франкфурт, 1958; Преображение мира и жизни. Нью-Йорк, 1959; О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966; О духовной и культурной традиции русской семьи // Записки русской академической группы в США. Т. 2. 1968; О Достоевском. Брюссель, 1972; Единный поток жизни. Брюссель, 1973; О красоте в мире. Мадрид, 1974.

АРТЕЛЬ, добровольный союз (товарищество) равноправных работников, решавший производственные и хозяйственные задачи на основе самоуправления, взаимопомощи и взаимовыручки. Наряду с *общинной* являлся одним из характерных проявлений коренного русского мировоззрения. Объединение людей в артель не только не ограничивало духа самостоятельности и предприимчивости каждого артельщика, а, напротив, поощряло его. Артель позволяла сочетать склонность русского человека к самостоятельному и даже обособленному труду с коллективными усилиями.

Началом равноправности артели резко отличались от капиталистических предприятий; попытки эксплуатации од-

них членов артели другими, как правило, жестко пресекались (в этом плане артель была антикапиталистической организацией). Причем равноправность не нарушалась предоставлением одному из членов распорядительной функции, т. е. каждый из членов мог быть назначен товарищами на ее выполнение. В некоторых артелях распорядительная функция выполнялась поочередно каждым из артельщиков. Равноправие, конечно, не означало уравниловки — распределение дохода осуществлялось по труду.

Чисто русской особенностью этой формы труда было то, что члены артели связывались круговой порукой, т. е. каждый из них ручался солидарно за всех остальных, все же вместе — за каждого отдельно. Этот признак вытекал из самого понятия об артели как о самостоятельной общественной единице. Эта ответственность друг за друга есть исконный отличительный признак артели, доказательством чего служат дошедшие до нас исторические памятники, договоры с артелями, заканчивающиеся указаниями, что ответственность за ущерб и убытки, нанесенные артелью, должны падать на того, «кто будет в лицах», т. е. на каждого конкретного члена артели. Все это лишний раз подчеркивало общинное происхождение артели, их кровное родство. Недаром А. И. Герцен считал артели передвижными общинами.

Общинные и артельные формы народной жизни и хозяйствования тесно переплетались между собой. Известны случаи, когда целые общины организовывали артель. В Вологодской и Архангельской губерниях были часты случаи, когда деревни-общины образовывали артель по обслуживанию почты и перевозов. Такие артели сами распределяли работу между своими членами, устанавливали норму выработки и оплату труда по гонке и перевозу.

Артелью, писал историк И. Г. Прыжов, называется братство, которое устроилось для какого-нибудь общего дела. Русская артель имеет своего рода семейный характер: «Артель — своя семья». Про большую семью говорят: «Экая артель». Товарищеская взаимопомощь и общее согласие — главное в артели: «Артельная кашка гуще живет», «Одному и у кашки не спору», «В семье и кашка гуще». Поэтому, справедливо утверждает Прыжов, у русского человека большое скопление людей получает смысл артели: «Народ по улицам артелями бродит».

«Артельная система, — отмечал исследователь артели М. Слобожанин, — есть не классовая, а общечеловеческая система, форма же проявления ее — артель — есть союз личностей».

В артели человек должен был проявить свои лучшие способности, а не просто приложить труд. Самоуправляемый характер артели был не в примитивном равенстве, а в равном праве для всех выразить свои способности вне зависимости от социального положения. В самых типичных артелях Древней Руси могли участвовать все без исключения при одном условии — признания ими артельных основ. В складочные пиры, в пустынные монастыри, в братства и в вольные дружины могли входить и «лучшие» и «молодые» люди, и смерды, и бояре, и духовные лица, и даже князья.

Артель — самоуправляемый трудовой коллектив. «Артель суймом крепка», — гласит древняя пословица. Суйм, или сьем, — сейм, сходка, общее собрание. Люди объединяются для совместной слаженной работы, где каждый отвечает перед всеми другими. «Артель — своя семья», «Артель — круговая порука», «У артели брюхо да руки — нет другой поруки», «Что было в артели — все свертели».

Самоуправляемость артели вовсе не означала, что у нее нет начальника. «По ватаге — атаман, по овцам — пастух». Артель выбирает его из самых авторитетных членов, понимая, что есть вопросы, которые арифметическим сложением мнений не решишь. «Без атамана дуван не дуванят». Нуж-

на твердая воля, выражающая конечные интересы членов артели, но, конечно, не подавляющая их самостоятельность. «Артели думой не владети», ибо «сколько в артели голов — столько умов». Поэтому «один горюет, а один воюет». «Артель атаманом крепка». Руководители артели, кроме атамана, назывались еще старостами и большаками.

Артель нередко предоставляет своему руководителю широкие права (если она ему доверяет), но и при всех обстоятельствах осуществляет за ним контроль, которого практически не избежнешь.

Профессор Г. Шульце-Геверниц, побывавший в России к. XIX в., отмечает принципиальные отличия русской артели от западно-европейских промышленно-ремесленных объединений. Если последние основаны на индивидуалистических началах, отмечает он, то русские артели охватывают всего человека, связывая его с остальными членами артели, заказчиками и государством круговой порукой. Еще одно важное отличие русской артели от западного кооперативного движения в том, что она ставит во главу угла не только материальный интерес (хотя он, конечно, не отрицается), но и духовно-нравственные потребности личности.

М. Слобожанин считает слово «артель» одного происхождения с древним словом «рота», «ротиться». Образовалось оно, по его мнению, путем перестановки букв по т. н. закону полногласия, все равно как от слова «рожь» производится слово «аржаной». Слово «рота» означает: божба, клятва, заклинание, а «ротиться» — божиться, клясться, заклинать, обетовать, присягать. Военская часть, принявшая присягу, обозначается по-русски и по-немецки тем же словом, только с переменной ударения — «рофа». У тюркских народов от того же корня производилось и др. слово — «орта», или арта, что уже совсем близко к слову «артель». «Орта» означает община, союз людей. Такое объяснение происхождения слова «артель», на наш взгляд, вполне удовлетворительно, ибо подчеркивает особый характер ее возникновения путем общественного договора, взаимного согласия, выработки общих условий сосуществования, а также задач и целей. Все это скреплялось клятвой по христианскому обычаю на иконе, т. е. своего рода присягой.

Древняя артель — добровольный союз нескольких лиц, согласных, т. е. солидарных, между собой, доверяющих друг другу и скрепивших свои договорные отношения обетом или клятвой содружественных людей, преследующих общую цель свободного проявления каждым своей индивидуальности.

Многие ученые отмечают нравственный характер артелей, развитие которых объяснялось не столько погоней за прибылью, наживой, сколько более высокими духовно-нравственными соображениями взаимопомощи, взаимоподдержки, справедливости в распределении благ, извечной склонностью к самоуправлению и трудовой демократии.

Артели были не только деловыми объединениями, но и общественными организациями. По мнению русского человека, артель, как и община, — великая сила. «Артелью города берут». Русские артели возникали с самыми разнообразными целями. Кроме хозяйственных артелей (земледельческих, промысловых, ремесленных, торговых) существовали артели религиозные (братства), образовательные, воспитательные, общежительские, политические, уголовные и т. д.

Широкое развитие артели объясняется соответствием артельных форм жизни народной духу, «соответствием основных начал нравственности и справедливости, заложенных в артели, духу народа и тем непосредственным участием народных масс в артельном строительстве, которое сделало артели действительно русскими, бытовыми, чисто народными союзными организациями» (М. Слобожанин).

Артельный характер жизни, выросший из общинных начал, принимал самые разнообразные формы и названия —

складчины, братства, ватаги, дружины, товарищества и совместно артели.

О. Платонов

АРТЕМИЙ (Троицкий), игумен Троице-Сергиева монастыря в 1551 (ок. 1500 — после 1571), писатель, мыслитель, один из учителей *нестяжательства*.

В молодости Артемий был монахом Псково-Печерского монастыря, участвовал в спорах о вере с католическими богословами. Позднее жил в заволжских обителях, в Порфирьевой пустыни на Белоозере. Там он стал последователем учения *Нила Сорского* (нестяжательства), которое поддерживалось в заволжских скитах. Он вел строго аскетический образ жизни, пребывал в безмолвии. Особое внимание Артемий придавал евангельским заповедям христовой любви, которую считал главным принципом социальной гармонии. Образец подлинного существования Артемий усматривал в уединенном скитском житии: «Инок премудрый спешит в селение безмолвно, в же сотворит плод жизни». Предпочитал, чтобы монахи жили плодами своих рук и ничего не просили у мирян. Но, отвергая применение насилия во всяком деле, не поддерживал стремление государства отнимать у монастырей их владения. Отвергал насилие по отношению к еретикам: «Неподобно есть христианом убивати еретическующих...» Уже в те времена Артемий снискал всеобщее уважение.

Видимо, во время одной из поездок *Ивана IV* по заволжским скитам состоялось знакомство царя с Артемием. В 1551 Артемия вызвали в Москву. После бесед с Сильвестром, Артемий был назначен игуменом Троице-Сергиева монастыря. Скорее всего, царь надеялся, что суровый аскет Артемий сможет вернуть монастырю былое величие, как центра монашеской жизни. Но Артемий не нашел общего языка с троицкой братией и через полгода удалился в пустынь. Этот поступок вызвал неудовольствие царя.

В 1554 Артемия вызвали на церковный собор в числе лиц, обвиненных в сочувствии еретическим взглядам Матвея Башкина. Одним из главных обвинений было то, что он «еретиков не проклинает» и выступает против их казни. В к. янв. 1554 Артемия осудили на «вечное заточение» в Соловецком монастыре. Оттуда он бежал в Литву. Вел там полемику с лютеранами и кальвинистами. Скончался в Литве.

Автор 14 посланий *Ивану Грозному*, *Курбскому* и др. адресатам. Артемий стал одним из последних представителей *нестяжательства* в русской религиозно-философской мысли.

С. Перегуденцев

АСКЕТИЗМ (*греч.* — упражнение, подготовка к борьбе; позже — упражнения для добродетельной жизни). Слово «аскетизм», употреблявшееся у древних греческих писателей для обозначения приготовлений к борьбе, телесных упражнений, в средние века получило иной смысл — упражнение духа и тела как путь к спасению и достижению небесного блаженства в будущей жизни. Идея аскетизма очень древняя и можно найти указания на аскетические требования в различных религиях у многих народов в разные времена. Аскетизм является почти неизбежной принадлежностью религии, дисциплиной религии. *Бог* сам положил запрет на древо познания *добра и зла*, указал на необходимость аскетизма — упражнения воли и помыслов. В Библии пример аскетизма — отшельничество прор. Илии, Иоанна Предтечи — это образцы аскетизма Ветхого Завета. *Иисус Христос* в *Евангелии* неоднократно указывал на необходимость труда, самосовершенствования для достижения Царствия Божия. Он проповедовал воздержание, строгость жизни, нищету — да и вся жизнь Его святых учеников и апостолов была аскетична, основана на отрицании себя для счастья ближних. В первые века христианства аскетизм выразился в форме поста, отшельничества, презрения к

пыткам и мученьям. Когда христианство стало господствующей религией, аскетизм выражался в форме схимничества. Отцы Церкви много потрудились над выяснением сущности и необходимости аскетизма. Сама христианская религия построена на самоотвержении, что уже есть аскетизм. Но вместе с тем религия предъявляет к человеку известные требования по отношению к членам Церкви — вот почему аскетизм не является необходимым признаком религии, почему и указано: «Могий вместити, да вместит». Требования воздержания понимались различно отцами Церкви. Наряду с проповедью отшельничества (особенно в IV в.) раздавались речи о большем подвиге: воздержании в обыденной жизни (св. Григорий Богослов, Василий Великий). Более распространенное понятие аскетизма: умеренность в желаниях и стремлениях, строгий контроль своих страстей, сообразование своих поступков с интересами ближних.

В Древней Руси аскетизм был одной из главных форм духовного совершенствования через пост, молитву, уединение, бдения и др. подвиги и лишения. Русские люди считали, что истинное православное христианство есть самоотвержение. Русская церковь учила, что аскетизм, имея различные степени и формы, является обязательным для всех христиан без исключения. Для спасения необходимо соединение как благодати, так и свободной воли человека, который должен идти путем аскетических подвигов.

В коренном русском мировоззрении аскетизм рассматривался прежде всего как идеальное средство для рождения подлинно человеческой личности, обретающей конкретное со-бытие с Божиим миром, причем акцент делался на самопознавательном характере аскетических упражнений, особенно в творческом наследии митр. Московского *Платона (Левшина)*. Он сформулировал концепцию «распятия миром», предполагающую сугубо внутреннее противостояние земной жизни при внешнем пребывании инока в миру. Наметилась тенденция к активной социальной роли аскета, согласующего подвиг воздержания в обыденной жизни, согласно учению Григория Богослова и Василия Великого. XIX в. в особенности расширил круг общественных деятелей среди православных мыслителей (напр., митр. Московский *Филарет (Дроздов)*). *Бухарев* высказался за иноческую приязнь к грешникам как необходимое условие «деятельного следования за Христом», стремясь найти взаимопонимание даже у редколлегии журнала «Современник», который, по его мнению, принял аскетический дух любви к истине, но придал ему ложное направление.

В н. XX в. *Флоренский* вновь сделал акцент на аскетической «духовности», как единственно достижимом христианском идеале индивидуального порядка, социальном аналогом которого может выступить только частная дружба. Более того, он напомнил об органической взаимосвязи аскетики с воцерковленным мистическим созерцанием «неизреченного света» Троицы, но никак не самого Христа. Эту же взаимосвязь подчеркивал *Булгаков*, ратуя за особый характер православной мистики, что делало возможным оригинальное осмысление религиозного опыта каждым из христиан на началах аскетизма. *И. А. Ильин* принципиально подчеркивал «творчески-напряженное делание православно-восточной аскетики».

Лит.: *Феофан, еп. (Феофан Затворник)*. Путь ко спасению. (Краткий очерк аскетики). Начертания христианского вероучения. М., 1908; *Бухарев А. М.* О духовных потребностях жизни. М., 1991; *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 1993.

Б. С., П. К.

АСКОЛЬДОВ (Алексеев) Сергей Алексеевич (1871—23.05.1945), философ. Сын *А. А. Козлова*. Родился в Москве. Окончил физико-математический факультет и философское от-

деление Петербургского университета. Сначала работал экспертом по химии, затем занялся академической деятельностью, исследованием проблем философии. В 1902 — один из авторов сб. «Проблемы идеализма». С 1908 — член Петербургского религиозно-философского общества. За работу «Мысль и действительность» получил степень магистра философии в Московском университете. Действительный член Психологического общества. В 1918—20 жил в Казани. Вернувшись в Петроград, участвовал в работе Философского общества, сотрудничал в журнале «Мысль» (1922), альманахе «Литературная мысль» (1922—25). До сер. 20-х — профессор Политехнического института. В 1921 основал тайное религиозное и философское общество, известное как общество С. А. Аскольдова. В 1926 оно было переименовано в Братство св. Серафима Саровского. В 1928 члены братства были арестованы. Аскольдов сослан в Коми АССР (Зырянский край). С 1935 получил возможность жить в Новгороде, где преподавал математику в средней школе. Во время войны находился в оккупации. В 1944 с оккупированной территории уехал в Ригу, позже жил в Праге, Берлине. В 1944 получил премию за кн. «Критика диалектического материализма». Скончался в Германии.

Во всех своих трудах Аскольдов следует направлению своего отца Козлова, но если первые работы его (особенно «Основные проблемы...») всецело определяются метафизической позицией (*панпсихизмом*), то в дальнейшем развитии своем, не покидая основной позиции, Аскольдов уделяет все больше внимания вопросам *гносеологии*. Вместе с тем положительная религиозная установка все сильнее и ярче выражается в работах Аскольдова. У него очень резко выражена борьба с *секуляризмом*. «*Позитивизм и метафизика*, — пишет Аскольдов, — суть лишь вариации старого противоположения *науки и теологии, гуманизма и теодицеи*». Антиметафизические установки, которые вскрывает Аскольдов в новейших течениях гносеологии (Марбургская школа, Риккерт с его группой и т. д.), определяются, по мысли Аскольдова, именно секуляристической позицией, захватившей новейшее время. Исходя из первичной реальности нашего «я», Аскольдов обстоятельно защищает всеобщую одушевленность мира; хотя он признает это учение гипотетическим, но без него не возможно осмыслить реальность внешнего мира. Поэтому идея единства мирового целого, учение о взаимодействии душ (распространяя понятие «*души*» на все в мире, согласно принципу «всеобщей одушевленности») лежат в основе метафизики Аскольдова. «Под взаимодействием мы разумеем, — пишет он, — такое не уничтожающее самобытности взаимодействующих сущностей слияние их, в котором состоянии одной переходит непрерывно в состояние другой...», и, если «идея мирового единства, как живой личности, всегда останется, по убеждению Аскольдова, гипотезой», если «аподиктическое доказательство существования мировой души оказывается, в сущности, безнадежным», он все же принимает это учение. В книге «Мысль и действительность», защищая по-прежнему систему панпсихизма, Аскольдов признает, что объективная структура и природа мира не получает своего полного объяснения в понятии «*духовности*» или «*душевности*». Даже больше: не отказываясь от защиты онтологического *монизма* (составляющего самую сильную сторону системы панпсихизма), Аскольдов признает взаимно несводимую «полярность формы и материи» и приходит к утверждению своеобразного «функционального *дуализма*». Аскольдов говорит даже о возможности для «чистой» материи слияния с духом в абсолютное *единство*, о том, что, освободившись от начала множественности, т. е. «становясь неразличимой в своей сплошности, материя совпадает с принципом единства». Поэтому Аскольдов здесь говорит о том, что «Аристотелевское понятие о материи

приемлемо и для панпсихизма», отказывается от прежнего учения о внепространственности нашего «я» («наше “я”, во всяком случае, не вне протяженного мира»).

Гораздо значительнее и богаче исследование Аскольдова по вопросам гносеологии. В общем он следует здесь основной линии Козлова, но знакомство с новейшими гносеологическими построениями значительно углубило у Аскольдова позицию Козлова. Прежде всего, надо отметить очень тщательную и острую критику у Аскольдова того понятия «*сознания вообще*» или «гносеологического субъекта», которое со времени Канта столь часто подменяет изучение реального процесса *познания*. Аскольдов очень настойчиво проводит всюду термин «*познание*» вместо термина «*знание*». Если идет дело об анализе или теории знания, тогда познание отрывается от своего индивидуального психического контекста, становится безличным и, конечно, легко допускает подмену индивидуального сознания «*сознанием вообще*». «*Познающий субъект*», о котором идет речь в гносеологии, не вступившей еще на путь произвольных измышлений, есть «*субъект индивидуальный*». В своем стремлении сделать основной гносеологических анализ подлинно и единственно реальное индивидуальное сознание, Аскольдов ищет в нем «*чистый опыт*», Аскольдов подчеркивает первичность нашего непосредственного сознания, к нему постоянно апеллирует. «*Мы выводим, — пишет он, — все познание из двух источников: 1) из непосредственного сознания, которое и есть первоначальная для нас действительность, дающая нашему познанию необходимый базис и точку отправления, и 2) из мышления*». «*Познание начинается не с познавательного отношения, а с того, что первоначальнее всякого познания, — с действительности, т. е. того, что еще чуждо всякого ясного гносеологического подразделения на субъект и предмет познания*». Благодаря смешению познания и мышления, «*выпадает различие действительного и мыслимого*»; иначе говоря, благодаря коренной установке трансцендентализма, «*выпадает трансцендентное, как предмет возможного опыта*». Аскольдов в итоге очень тщательного анализа показывает, что все же «*трансцендентное*, как нечто находящееся за пределами данного сознания, неудержимо прорывается во всякую гносеологию». Как бы ни затуманивали сверхчеловеческий и вселенский источник знания гносеологическими терминами, пишет Аскольдов, этот источник предстоит неизбежно человеческому уму как некая «*вещь в себе*».

Аскольдов борется не только с разными формами *трансцендентализма*. Если в первой своей работе Аскольдов категорически утверждал, что мы «ни в коем случае не можем считать наше “я” отражением какой-то глубже лежащей самости», что должно отрицать «всякую возможность предполагать в основе нашего “я” какую-то непознаваемую сущность или “вещь в себе”», то в последней его книге мы находим уже более сдержанные формулы — напр., «наше я есть несомненная субстанция, хотя сознание, быть может, и не достигает всей ее глубины».

Аскольдов учит о трансцендентности предмета знания, а потому и о символичности нашего познания. Аскольдов выдвигает очень важные замечания о пространстве. Он считает обычное понимание *пространства* (как внешнего протяжения вещей) «*бедным и символическим*», «не использующим всего богатства чистого опыта» в этой стороне бытия; абстрактное же научное понятие о пространстве он просто считает ложным.

Соч.: Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900; Философия и жизнь // Проблемы идеализма. М., 1902; В защиту сверхъестественного // Вопросы философии и психологии. 1903. Т. 5; Христианство и политика. Киев, 1906; О любви к Богу и к своему ближнему // Там же. 1907. Т. 1; А. А. Козлов. М., 1912; Идея справедливости в христианстве // Философский сборник Льву Ми-

хайловичу Лопатину. М., 1912; Время и его религиозный смысл // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 117; Мысль и действительность. М., 1914; Внутренний кризис трансцендентального идеализма // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 125; О связи добра и зла // Христианская мысль. Киев, 1916; Сознание как целое. Психологическое понятие личности. М., 1918; Гносеология. Пг., 1919; Философия. Пг., 1919; Творчество Андрея Белого // Литературная мысль. Альманах 1. Пг., 1922; Религиозно-этическое значение Достоевского // Ф. М. Достоевский. Ст. и матер. / Под ред. А. С. Долинина. Пг., 1922; Аналогия как основной метод познания // Мысль. 1922. № 1; Время и его преодоление // Там же. № 3; Форма и содержание в искусстве слова // Литературная мысль. Альманах 3. Л., 1925; Дух и материя // Новые веки. Прага. 1945. № 2; Алексей Александрович Козлов. СПб., 1997.

Прот. В. Зеньковский

АСКОЧЕНСКИЙ Виктор Ипатьевич (1[13].10.1813—18[30].05.1879), поэт, прозаик, журналист, историк. Сын священника. Родился в Воронеже. Окончил Воронежскую семинарию и Киевскую духовную академию (1839), получив степень магистра богословия и словесных наук. Первые публикации стихов — в журналах «Воскресное чтение», «Маяк», «Москвитянин».

В 1846 вышла его книга «Краткое начертание истории русской литературы», которая состояла из отдельных характеристик творчества основных русских писателей — церковных и светских. В том же году Аскоченский выпускает сб. «Стихотворения».

Пьеса Аскоченского — «трагедия нашего времени» «Пансионерка» (Киев, 1848) и драма в стихах «Марфа Посадница, или Падение Новгорода» (запрещалась цензурой; опубл.: СПб., 1870).

В 1850 Аскоченский публикует книги: «В. Г. Григорович-Барский, знаменитый путешественник XVIII в.» (Киев, 1854), «Киев с древнейшим его училищем Академией» (ч. 1—2, Киев, 1856) и «История Киевской духов-



ной академии по преобразовании ее в 1819 г.» (СПб., 1863; продолжение предыдущей), богатые историко-культурным материалом.

В 1858 вышел роман Аскоченского «Асмодей нашего времени» (СПб.), ставший предтечей русских антинигилистических романов, в которых осуждался западнический, антиправославный, антирусский дух т. н. прогрессивного — либерально-масонского, еврейско-демократического движения. Главный герой романа «Асмодей нашего времени» — злодей-искуситель с «говорящей» фамилией Пустовцев. Яркое изображение его пороков давало возможность читателю убедиться в тлетворном, антихристианском влиянии скептицизма, воплощенного в таких литературных персонажах, как Онегин, Печорин, Петр Адуев. Аскоченский прозорливо предупреждает русского читателя об опасности, грозящей русской жизни и культуре от современных асмодеев пустовцевых, подменяющих непреходящие ценности христианства дешевой мишурой «западной цивилизации».

Чтобы бороться с врагами русской культуры, Аскоченский в 1858—77 начинает создавать еженедельную газету «Домашняя беседа», которая с православно-патриотических позиций раскрывала духовные ценности русской цивилизации и показывала русскому народу его противников-либералов, масонов, иудеев-«демократов», нигилистов. «Домаш-

няя беседа» стала ответом лучших сынов русского народа на создание масоном А. И. Герценом в 1857 антирусской, антиправославной газеты «Колокол».

Стремясь показать в отвратительном виде «асмодеев нашего времени», Аскоченский стремится противопоставить им хороших, русских православных людей. Поисками «положительного героя» отмечены «Записки звонаря» (СПб., 1862), в которых традиционный «маленький человек», благодаря смирению и благочестию, не «унижен и оскорблен», а возвышен над окружающим, суетным миром. Образы православных русских людей, способных противостоять «бесовщине мира сего», показаны в стихотворениях «Письма с того света пятилетнего брата к своей сестре» (СПб., 1871; изд. 3-е, 1876). В сборники «Басни» (СПб., 1863), «Басни и отголоски» (СПб., 1869) вошли стихи-обличения «польских скорпионов» и отечественных «поджигателей» и всех тех, кто потворствует им своим либерализмом. Со злодеями, поднимающими руку на православное царство, следует беспощадно бороться («Когда уж люди так неисправимо злы, / То вместо слов им нужны кандалы» — «Оратор», 1862).

Когда большая часть российской интеллигенции сочувствовала преступникам-нигилистам, революционерам, Аскоченский мужественно обличает их как врагов России («Заморским витам», 1854; «По прочтении высочайшего рескрипта гр. М. Н. Муравьеву», 1865; «Нигилисту», 1863; «Ужасное открытие», 1866 — в связи с выстрелом Каракозова).

Лит.: Русские писатели 1800—1917. Биограф. словарь. Т. 1. М., 1989.

АСТАФЬЕВ Петр Евгеньевич (7.12.1846—7.04.1893), философ, психолог и публицист. Происходил Астафьев из древнего дворянского рода; хотя он и не наследовал никакого особого состояния от своих родителей, однако воспитание получил хорошее, под руководством немца-губернатора д-ра Штейнмюллера, и всю жизнь сохранял (как вспоминают все, кто знал его) барские привычки, носил дорогую, хорошую одежду; бывая в ресторанах, заказывал тонкие вина и дорогие блюда.

Окончив родную Воронежскую гимназию и пройдя курс наук на юридическом факультете Московского Императорского университета, Астафьев с 1868 по 1870 является кандидатом на судебные должности. Ко времени учебы в гимназии относится его литературный дебют — очерк «От Острогорска до Ивановки» («Воронежские губернские ведомости», 1864 (27 июня)).

Следуя логике академической карьеры ученого юриста, Петр Евгеньевич становится стипендиатом Демидовского юридического лицея — ярославского высшего учебного заведения. Здесь он преподает в 1872—76 философию права, где и публикует свою первую книгу, в основе которой лежала его вступительная лекция по философии права «Монизм или дуализм?» (Понятие и жизнь) (Ярославль, 1873).

Кроме всего прочего, Астафьев был весьма чуток к музыке, хорошо играл на фортепиано и даже говаривал своим близким, что, «если бы я не был философом, я был бы музыкантом». Он высоко ценил М. И. Глинку. Последующий шаг Астафьева — он оставляет преподавание в Демидовском лицее и уезжает в Юго-Западный край (в Подольской губ.) мировым посредником (на основе этого опыта написал работы: Последнее десятилетие экономической жизни Подольской губ. // Сб. Подольского статистического комитета за 1880; Очерки экономической жизни Подольской губ. // Киевлянин. 1880) — может удивлять, если не знать, по воспоминаниям его современников, о бурном характере Астафьева, жаждавшего деятельности, философию да и саму жизнь которого можно понимать как философию «усилия личности». Л. А. Тихомиров, познакомившийся с Астафьевым в самом к. 80-х XIX столетия, через много лет, вспоминая о нем, утверждал, что «Петр Евгеньевич Астафьев, как

писатель-философ, принадлежал к числу самых оригинальных русских мыслителей».

Молодого ученого и публициста вскоре заметил наиболее влиятельный тогдашний русский консерватор *М. Н. Катков* — глава «издательского концерна» (газ. «Московские ведомости» и журн. «Русский вестник»), на печатные полосу которого стремились попасть все лучшие русские писатели 60—80-х XIX столетия как в области художественной литературы, так и публицистики. В 1881 Астафьев был приглашен Катковым занять место заведующего университетским отделением Лицея в память цесаревича Николая, где он стал читать *гносеологию, этику, психологию и логику*.

В том же 1881 Астафьев женился на *М. И. Астафьевой* (в первом браке Якубовской), женщине очень религиозной, и усыновил ее детей от первого брака. Эта женщина стала по-настоящему незаменимой помощницей в его трудах. По воспоминаниям его приемного сына *В. Якубовского*, Астафьев часто говорил: «Я люблю больше всего Бога, жену и философию».

Одновременно с преподаванием в Катковском лицее он служил в 1885—90 в Московском цензурном комитете. А с 1890, оставив службу в лицее и цензурном комитете, Астафьев стал приват-доцентом философии Московского Императорского университета.

Успешное семейное устройство и относительно неплохое положение служебных дел повлекло за собой и успех в делах писательских — именно тогда одна за др. начинают выходить в свет работы Астафьева начиная с книги «Психологический мир женщины, его особенности, превосходство и недостатки» (М., 1899), тема которой явилась основной в сфере его научных интересов на протяжении всей жизни. Последняя прижизненная публикация по этому вопросу «Душа женщины» напечатана в «Московских ведомостях» (1892, № 62).

Для Астафьева центр тяжести женского вопроса лежал в «культурном, социальном и политическом значении, которое принадлежит семье, и в том положении, которое в семье естественно занимает женщина».

«Женский вопрос» для Астафьева в своей основе состоял «в постоянном увеличении числа женщин, не вступивших, вследствие разных несчастных условий современной жизни, в брак и остающихся, т. о., без естественного приращения своих сил и соответствующего ему экономического и социального положения».

Применяя к психологии полов закон сохранения силы (скорость действия обратно пропорциональна его массе), Астафьев выводит следующее понятие о психическом ритме женщины: в сравнении с мужским психический ритм женщины существенно быстрее, что обуславливает находчивость, умелость в разрешении непосредственных задач практической жизни, но высокая скорость и частота психических реакций на жизненные раздражители не дает женщине реагировать на них глубоко и осознанно-аналитично — женщина живет более бессознательными реакциями.

«Насколько, — утверждал свою мысль Астафьев, — женщина превосходит мужчину в деле морально-воспитательных влияний, настолько же уступает она ему в задачах социально-политических, не только не дающих простора лучшим и драгоценным способностям ее и дарованиям, но и прямо вызывающим наружу все ее худшие слабости и недостатки».

Наиболее важное и наиболее яркое в творчестве Астафьева — это своеобразный философский социологизм, свойственный большинству его произведений.

Существует 2 противоположных мировоззрения, 2 различных понимания истории, 2 взаимоисключающих ее оправдания, как их формулирует Астафьев: идея развития — с одной стороны, и идея прогресса — с др. «Под развитием, —

пишет он, — в противоположность разложению, разумеется переход простейших форм жизни генетических (во внутренней, заключающейся в их собственном существе необходимости), т. е. обладающие, при большей расчлененности и разнообразии органов и отпадений, вместе и большей их взаимозависимостью, большей, следовательно, крепостью внутреннего единства. Здесь — дело только в усложнении и единстве. Понятие же прогресса противоположается понятию регресса — не упрощения (в котором, как напр., в уравнении лиц и положений, в механизации общественного строя и т. п., многие именно и видят саму сущность прогресса), но ухудшения жизни, т. е. уменьшения в ней счастья, справедливости, силы и т. п.».

Наибольшее различие этих пониманий истории состоит в противоположном полагании смысла и оправдания ее. Для идеи развития этот смысл и оправдание лежат в самом историческом процессе и внутренних мотивах, в том труде и той борьбе, которыми движется деятельность человека; для идеи прогресса — существеннее полученные или чаемые результаты вследствие той борьбы и труда, которые представляют как череда разнообразных человеческих характеров, жизнедеятельности, культур. Сама история здесь не является самоценной.

Интересно сравнение классического, христианского и нового времени, сделанное Астафьевым в отношении философии личности. «Классический мир довольствовался жизнью, — пишет он, — вся задача которой сводилась к сохранению и росту учреждений, а не к глубине и высоте личного развития, жизнью, не требовавшей и не допускавшей слишком высокоразвитой духовной личности во имя проникавшего эту жизнь насквозь идеала равенства, посредственности, — именно потому что он был мир классический, дохристианский...» Христианство же не только политически эмансипировало «духовную личность от всецело поглощавшего ее силы служения учреждениям», но и сделало это же и в духовном плане.

Свобода нового времени противоположна понятию о свободе древнего гражданина — это свобода и защита своего личного интереса от государственного вмешательства, т. е. от интереса национального и общего для всех. Демократия и парламентаризм нового времени, по очень удачному выражению Астафьева, представляют собой «закрепление политической свободы... — частному интересу и частному праву лиц, этой свободой обладающих».

«Торгово-промышленный класс, — пишет Астафьев, — все более становится настоящим обладателем политической свободы и распорядителем мировых судеб».

Начало народного управления, бывшее в классической древности естественным и созидающим государственность, стало в новом мире разрушающим национальное государство.

Утилитаризм классического мира был утилитаризмом идейным, «ценившим лишь по своей конкретной роли в целом» — в государстве. Христианство внесло в мир осознание ценности духовной личности. Новое время вернуло утилитаризм на почву, взращенную христианством, но убрало религиозность и идеалистичность задач личности. Получилась сверхэгоистическая личность, покоряющая мир. Высшим счастьем стало «благополучие отдельной, надо всем окружающим возвышающейся и всему противопологающейся особи».

Человек классической древности жил для своего государства; христианин — для духовного совершенствования; человек нового времени живет только для себя, для совершенствования своего экономического благополучия...

На протяжении 80-х *В. С. Соловьев* вел нескончаемые атаки против *Н. Я. Данилевского*, *славянофилов* вообще и идеи

народности, в частности. В 1888 он выпустил 1-ю часть своего «боевого» сборника «Национальный вопрос в России» и продолжал вести и далее редкую по агрессивности для XIX в. полемику с *Н. Н. Страховым*, *Ю. Ф. Самариным* и др. правыми публицистами.

В 1890 Астафьев вступил в эту полемику со ст. «Национальное самосознание и общечеловеческие идеалы» («Русское обозрение», 1890 (март)). Вскоре она вышла отдельной книжкой под названием «Национальность и общечеловеческие задачи», где высказал ряд соображений в пользу самостоятельной ценности идеи народности, защищая параллельно позиции учения Данилевского о непередаваемости и неуловимости извне *культурно-исторических типов*. «Новое религиозное начало, — пишет он, — усвоенное одним народом от другого, на своей новой почве получает и новую своеобразную окраску, оставаясь само тем же, как и раньше. Объясняется этим и тот факт, что всецелое усвоение одним народом от другого его религиозной идеи отнюдь еще не есть усвоение и всей культуры последнего, всего его духовного строя».

Глубоко странной и непонятной, с христианской точки зрения, были для Астафьева идея Соловьева об объединении всего мира в единый богочеловеческий организм и сформулированная им задача приготвления пришествия Царствия Божия «для всего человечества как целого». Он считал их навеянными западной идеей: смешением христианства с идеалом единой всемирной империи.

В полемике с соловьевскими идеями Астафьев дал следующее определение русского национального характера: «Глубина, многосторонность, энергическая подвижность и теплота внутренней жизни и ее интересов рядом с неспособностью и несклонностью ко всяким задачам внешней организации, внешнего упорядочения жизни и соответствующим равнодушием к внешним формам, внешним благам и результатам своей жизни и деятельности. Душа выше и дороже всего: ее спасение, полнота, цельность и глубина ее внутреннего мира — прежде всего, а все прочее само приложится, несущественно, — таков девиз «Святой Руси», неподносимый ей в отличительно русском... идеале “святости”».

Свою ответную статью Соловьев назвал: «Самосознание или самодовольство?», где резко противопоставляет идее народности — идею человечества. Для Соловьева человечество являлось более значимой общностью, чем нация. Астафьев возражал против нее в своей следующей ст. «Спор с г-ном Вл. Соловьевым» («Русский вестник», 1890, № 10).

Ни Соловьев, ни Астафьев не отрицают абсолютной значимости христианства, и объект полемики, безусловно, сконцентрирован в области политических разногласий национализма и монархизма — с одной стороны, и космополитизма и либерализма — с др. Главным в споре было отношение народности и человечества: противоречит ли одно другому и что является более важной общностью для человека?

Астафьев считал, что «русский народ всего лучше послужит и общечеловеческим задачам, оставаясь верен своему духу и характеру» («Спор с г-ном Вл. Соловьевым»).

Для Астафьева лишенный к себе всякой любви человек не может любить и никого из ближних просто потому, что это чувство ему самому не знакомо, — ведь не даром заповедь возлюбил ближнего имеет критерий этой любви как самого себя, т. е. изначально необходимо и к себе относиться с любовью. Христианство даже в отношении Создателя любовь к Нему сравнивает с любовью к самому себе, любви Бога больше, чем самого себя.

«Где больше смирения и самоотречения, — задается вопросом Астафьев, — в служении ли той задаче, которая обозначена для меня ясно и точно положительными фактами

моего рождения, положения, пола и т. п., или в служении задаче мной самим, независимо от положительных требований жизни или наперекор им избранной и определенной?» («Спор с г-ном Вл. Соловьевым»). И выбирает первое. Т. о., для Астафьева служение народности, к которой ты принадлежишь по рождению, и было исполнением христианской любви к ближним...

Работа Астафьева «Национальное самосознание и общечеловеческие идеалы» была вызвана (кроме статей В. С. Соловьева) еще и выступлением в печати *К. Н. Леонтьева* со ст. «Национальная политика как орудие всемирной революции».

Астафьев и Леонтьев были во многих пунктах своего мировоззрения союзниками, а в личных отношениях их можно назвать близкими людьми и даже друзьями.

Леонтьев отзывался об Астафьеве в своем стиле, но благожелательно: «У него самого действительно есть “мораль” в русском стиле; сам он удивительно добр, очень благороден, способен пренебречь обязанностью и с радостью исполнить какой-нибудь высший долг».

В своей полемике Астафьев не соглашался со слишком поверхностным утверждением Леонтьева в отношении одновременного развития идеи революции и идеи народности, которые он связывал в один единый и взаимозависимый поток исторического развития. Он не считал, что одновременность развития этих двух идей обязательно приводит к их внутренней связи. Не видя в параллелизме разных идей никакой связи, Астафьев не принял аргументации Леонтьева, считая, что революционность в новое время связана с развитием «парламентаризма, рационализма, индустриализма, буржуазии и т. п.», считая, что Леонтьев вообще отрицает принципиальное значение национального начала. И весь спор он видел в том, «в каком отношении стоит культура к национальности, иначе, возможна ли и желательна ли прочная культура вне национальности, не на национальной почве».

Свое принципиальное расхождение с Леонтьевым Астафьев сформулировал очень точно: «Он любит национальную особенность вообще, как любит всякую особенность, вносящую в жизнь разнообразие, характер, борьбу, силу, — любит ее как эстетик и моралист, видя в ней богатейший и красивейший материал для построения полной содержанием и характерной культуры. Но отсюда далеко до признания национальной самобытности за самую основу и руководящее, дающее самой культуре жизнь, форму и силу, начало этой культуры».

В конце жизни Астафьев, наконец, получил разрешение на издание своего журнала «Итоги» — давно предполагаемого им дела. Но так и не успел начать его выпускать... С вышедшей своей последней книгой «Вера и знание в единстве мировоззрения» (1893), явившейся плодом более чем 20-летних занятий философией и психологией, Петр Евгеньевич поехал в С.-Петербург, где вскоре скоропостижно скончался от разрыва кровеносных сосудов и кровоизлияния в мозг. Свидетели его кончины вспоминали, что смерть он принял как настоящий христианин и философ, желая оставить по себе лишь добрую и прочную память.

Соч.: Монизм и дуализм. Понятие и жизнь. Ярославль, 1873; Психический мир женщины, его особенности, превосходство и недостатки. М., 1881; Понятие психического ритма как научное основание психологии полов. М., 1882; Симптомы и причины современного настроения. Наше техническое богатство и наша духовная нищета. М., 1885; Страдание и наслаждение жизни. СПб., 1885; Вып. 1: Вопрос пессимизма и оптимизма. Чувство как нравственное начало. М., 1886; Старое недоразумение. По поводу вопроса о тенденциозности в искусстве. М., 1888; Состязание слов с понятиями. М., 1889; К вопросу о свободе воли. М., 1889; Национальность и общечелове-

ческие задачи. К русской народной психологии. М., 1890; Учение графа Л. Н. Толстого в его целом. Критич. очерк. М., 1890; Из итогов века. М., 1891; Общественное благо в роли верховного начала нравственной жизни. М., 1892; Урок эстетики. М., 1893; Вера и знание в единстве мировоззрения. М., 1893; Опыт о свободе воли. М., 1897; Философия нации и единство мировоззрения. М., 2000.

Лит.: Введенский А. И. П. Е. Астафьев. Характеристика его философских и публицистических взглядов // Богословский вестник. 1893. № 6; Козлов А. А. П. Е. Астафьев как философ // Вопросы философии и психологии. 1839. Кн. 18.; Розанов С. Религиозно-философские принципы Астафьева // Вера и разум. 1894. № 1, 2; Матвеев С. И. Очерки русской философии. Философия усилия личности (учение Астафьева) // Светоч и дневник писателя. 1913. № 5—10; Ильин Н. Душа всего дороже... (о жизни и творчестве П. Е. Астафьева. 1846—93) // Русское самосознание. 1994. № 1; Прасолов М. А. Петр Евгеньевич Астафьев: Росток русско-православной культуры // Воронежская беседа. 1995; Гаврюшин Н. К. Забытый русский мыслитель. К 150-летию со дня рождения П. Е. Астафьева // Вопросы философии. 1996. № 12; Смолин М. Б. Очерки Имперского пути. Неизвестные русские консерваторы 2-й пол. XIX — 1-й пол. XX в. М., 2000.

М. Смолин

АТЕИЗМ, безбожие, образ мыслей, при котором отрицается бытие Божие, или верховного Создателя и Промыслителя мира. Некоторые разделяют атеизм на отрицательный и положительный. Первый состоит в совершенном неведении о божестве и происходит от огубления человека, потерявшего всякое сознание о др. потребностях своей природы, кроме чувственных. Такой атеизм предполагают у многих дикарей. Др., положительный, состоит в сознательном, намеренном отрицании бытия верховного существа. По различию происхождения второго рода атеизма находят в нем еще 2 вида: теоретический и практический. Теоретический атеизм зависит от ложных начал, положенных в основание умозаключений; а практический — от животной, чувственной жизни, помрачающей в человеке нравственное сознание до такой степени, что он частью теряет внутреннее расположение ко всему святому и праведному, частью же намеренно отвергает веру в *Бога*, верховного законодателя мира; потому что она смущает его *совесть*. Это разделение касается не столько сущности, сколько источников, причин этого жалкого заблуждения и не объясняет существенных видов его. Положим, что теоретическое безбожие возможно без практического, т. е. при жизни нравственной; но практическое, т. е. происходящее от беззаконий, животной жизни, все-таки требует отрицательного акта самого сознания, или отрицания бытия Божия со стороны мысли, и, стало быть, должно отчасти совпадать с теоретическим. Что касается безбожия, происходящего от совершенного неведения, то хотя некоторые допускают возможность его, однако же трудно согласиться с этим мнением: потому что путешественники не находили такого народа, который был бы совершенно чужд всяких представлений о Боге и не имел бы хотя каких-нибудь религиозных верований.

Гораздо вернее можно основывать виды безбожия на степени и обширности атеистического направления мысли. Т. к. верховная причина или создатель и промыслитель мира только один, то в сущности и полное отрицание бытия верховного существа может быть одно. Но оно может быть, кроме того, сильнее или слабее, прямее или косвеннее, судя по тому, какие свойства существа Божия оно допускает и какие именно отрицает.

Идея существа божественного, идея бесконечного *разума* неразлучна с существом нашего духа, как неразлучно с ним и сознание предела или ограниченности явлений: как явления внутренней и внешней жизни, служащие условием пробуждения этой идеи, не производят самого сознания предела, а потому, как бы многократно они ни повторялись, не

произвели бы в нас сознания о бытии беспредельном; то и сама идея верховного существа в неопределенном ее виде быстро и неотразимо пробуждается в нашем духе изнутри его; но сама определенность этой идеи или полнота ее содержания уразумевается только при помощи нашего внутреннего развития и созерцания мира как творения Божия, в котором отражается бесконечная премудрость и благодать. И человек простой — неразвращенный и образованный, с правильным развитием умственных способностей, легко доходит до мысли о верховном зиждителе мира, потому что эта идея неразлучна с их духом. Все вызывает ее в нас — и явления внешнего мира, и внутренние состояния духа, и обстоятельства жизни. Между тем иногда или от совершенного развращения нравов и легкомыслия, или от постоянного занятия материальными предметами, внимание человека всецело поглощается ими; как заколдованное, оно не простирается за горизонт относительных законов и причин. Тогда тот же самый конечный мир, который в самой ограниченности своей для неповрежденной мысли представляет явные следы безусловного и премирного существа, заслоняет от внутреннего взора высшую идею божества: божественный инстинкт духа замолкает, мысль и сердце, переполненные ограниченным, не дают в себе места идее бесконечного — и человек не сознает внутренней необходимости в идее божества, отрицает то самое, на чем утверждается жизнь его и мира. Это — полное безверие, полный атеизм по содержанию и по форме. Как ни жалко, как ни чудовищно подобное настроение духа человеческого, но история образования иногда находит его в эпохи крайнего развращения народов. Это атеизм как бы полусознательный, плод целой жизни человека; но есть атеизм др. рода, происходящий от односторонних и противных идее божественного существа начал, полагаемых в основании метафизических исследований. В мире, созерцание которого приводит нас к идее Бога, мы отличаем жизнь материальную с ее законами от жизни и законов духовных. И как дух по своей разумности и нравственной свободе выше материи, которой свойственна бессознательность и необходимость, то мы приходим к необходимому заключению, что Бог есть существо духовное, бесконечно разумное, всеобщее и всемогущее. Но это простое и необходимое заключение не возможно для тех, кто останавливается только на мире материальном и думает, что и вся наша духовная жизнь есть плод той же материи. Поэтому *материализм*, самое низшее и бессмысленное направление философии, находится в прямом противоречии с идеей верховного существа и неминуемо ведет к атеизму. Кто утверждает, что существует только материя или субстанция бессознательная и подверженная законам необходимости, что из нее и от нее происходят все законы мира, не только физического, но и нравственного, тот не может избежать результатов атеизма. Таков, напр., атеизм Эпикура, Гоббса, Ламетри и новейших провозвестников материализма Фохта, Молешота и Бюхнера. Эпикур упоминает о Боге; но если мир образуется сам собою, от случайного происхождения или движения вечно существующих атомов в пустоте, если божество находится только в состоянии покоя — в средоточии пустоты, то оно существует для мира. Бог Эпикура, как говорили еще древние, живет разве только для того, чтобы защитить Эпикура от мщения разъяренной толпы за богохульство. Материализм Гоббса, Ламетри и новейших материалистов едва ли не грубее эпикурова материализма. Гоббс не признает др. причин во вселенной, кроме движения материального и материальных движителей; и как мир духовный, по его понятию, невозможен, то самой идее Бога ничто не соответствует в действительности: она служит только полезным, продуманным орудием для достижения разных общественных целей, для обуздания произволов, могущих нарушить гармонию обще-

ственной жизни. Таков же характер материализма Ламетри и нынешних материалистов. Утверждая, что существует только материя с ее бессознательной, подчиненной законам необходимостью связи причин и действий, они чужды идее Бога как верховного разумного существа, в котором начало всех ограниченных причин и целей мира. Материализм составляет самую низшую, самую грубую ступень философии и заключает в себе все свойства атеизма. Весьма близок к материализму, по характеру и следствиям, *сенсуализм*. Материализм, доискиваясь свойств и законов истинного бытия, находит его только в материи; а сенсуализм, занимаясь исследованием происхождения наших идей и понятий, утверждает, что источник всех наших познаний заключается единственно в ощущении или, что все равно, что ощущение есть следственный критерий бытия и знания. Между тем, т. к. ощущение само по себе не может ни произвести, ни подтвердить идей и понятий, то и все идеи, касающиеся существа божественного и нашего отношения к нему, по смыслу сенсуализма и при последовательном развитии его начал, не имеют абсолютного значения и действительности: они суть только плод воображения или отвлечения; а действительность принадлежит только тем предметам, которые можно наблюдать органами чувств. Кроме материализма и сенсуализма, есть и др. направления философских систем, которые по форме хотя не заключают в себе атеизма, признавая бытие верховного существа, но в сущности заключают в себе семена атеизма; потому что отрицают в существе Божиим такие свойства, без которых истинная идея Бога невозможна. К таким системам должно отнести преимущественно пантеистические (см.: Пантеизм). Такова, напр., система Спинозы. Признавая явления мира только видоизменением божественной субстанции, нераздельным с ее существом, пантеисты смешивают божество с миром, подчиняют его законам необходимости, господствующим в мире, и тем самым делают невозможной истинную идею Бога как существа личного, с теми нравственными или духовными качествами, без которых все законы нравственного мира исчезают и превращаются в законы физические. Как бы ни был возвышен по внешнему виду пантеизм, но он неизбежно ведет к атеизму и материализму; потому что прямо или косвенно отрицает духовные свойства божества, его личность, свободу и всемогущее творчество, а в человеке — способность самоопределения и нравственное значение поступков. Т. о., хотя в сущности атеизм один и тот же, но форма его часто изменяется, судя по тому, из каких начал он вытекает и в какой степени отрицает истинную идею Бога.

В самом начале исторического развития философии, когда господствовали грубые языческие представления о божестве, атеизм происходил от исключительного внимания к вещественному миру и материального взгляда на мир. Сюда относится атомистическая школа Левкиния и Демокрита и, отчасти, физическая — ионийской философии. К первой примыкает Диагор Делосский, прозванный безбожником, ко второй — софист Протагор. Впоследствии безбожный образ мыслей находит себе исходное начало, по большей части, в превратном понятии о внутренней, духовной жизни человека. Следы такого безбожия появляются в древней школе т. н. киренской философии, ограничивавшей все законы и цели деятельности человека только чувственностью. Еще утонченнейшую и обширнейшую форму получает атеизм в учении Стратона Ламисакского, извратившего учение неринатетической школы. В философии новых времен дух отрицания и неверия получает первую и главную точку опоры в односторонней теории номинализма о происхождении составных сторон умственного познания, в схоластическом споре о т. н. универсалиях. Из этой ложной теории происходит материализм и атеизм Гоббса. Но заблуждение разума, касающееся

такой высокой идеи, как идея бытия Божия, само по себе никогда не могло бы быть ни продолжительным, ни обширным, если бы не получало для себя пищи в др. элементе — в самом сердце и в характере жизни. Сознание бытия Божия находится не в таком безразличном отношении к внутренней жизни нашего духа, как сознание явлений, как представления чувственных предметов, окружающих нас. Присутствие идеи Бога в нашем сознании неразрывно сопряжено со всей полнотой нашей внутренней жизни; а потому, по мере того как она помрачается нечистыми помыслами своекорыстия и стремления к вещам и комфорту, постепенно слабеет и иссякает в духе, переполненном страстями, сознание о верховном источнике жизни, о первой причине мира и последней цели нашего существования. Так было в Греции во времена Перикла, когда легкомысленное учение софистов нашло себе опору в сластолюбии и пороках того времени. Так было в Риме во времена империи, когда вкоренилось учение Эпикура, видевшее в природе одну игру слепого случая и полагавшее чувственные наслаждения верховным благом и верховной целью человеческой жизни. Так было, наконец, во Франции, перед началом и во время революции, когда литература и жизнь увлечены были потоком унижительной для человека чувственности и гедонизма. Но сколько бы ни распространялось подобное заблуждение в такие плачевные времена, философия всегда признает, что оно не может быть плодом истинного образования. Только пустоте и легкомыслию свойственно увлекаться лжеучением атеизма. Поверхностное знание философии ведет к атеизму, основательное же — приводит к Богу. Нужно только помнить, что истинное, полное образование, как живое противодействие духу неверия и отрицания, заключается не в одном развитии разума, но в чистоте и полноте всей нашей внутренней жизни.

Атеизм, будучи плодом легкомыслия и нравственного расстройства, в свою очередь разрушает гармонию внутренней и внешней жизни человека, производит и питает в ней хаотический беспорядок. Подрывая живое тяготение нашего духа к нравственному средоточию мира, атеизм истребляет благоговение ко всеобщим, нравственным законам жизни и представляет всех и каждого влечениям произвола и самоугождения. И это одно из самых важных доказательств, которым обнаруживается его безусловное противоречие истинным задачам знания и жизни. Истина по природе своей есть гармония, а потому она везде вносит мир и гармонию. Только лжи свойственно производить беспорядок и хаос.

С. Тогоцкий

АТОМ (греч. — делю и отрицание), неделимое, пределы делимости материи. Демокрит, основатель учения об атомах, считал их первоначальными, неделимыми частичками, наполняющими пустоту, в которой они двигаются прямолинейно, образуя при столкновении вихри; они различаются по форме и величине и взаимному расположению. Эпикур признавал за атомами способность произвольно отклоняться от первоначального пути. Понятие «атом» не играет роли в новой философии, оно перешло в естественные науки, где легло в основание химических воззрений.

В настоящее время в естественных науках уже не ограничиваются одной атомической теорией, и для основательного объяснения явлений материального мира сознают необходимость др. начал, в системе мира — признают его под именем тяготения, в физике и в химии под именем тяжести, притяжения. Т. о., историческое движение атомической теории привело к сознанию недостаточности ее не только в области философии, но отчасти и в естествознании.

Атомическая теория в смысле метафизическом нелепа, в смысле физическом неудовлетворительна и ведет к противоречиям. Первая причина бытия не может иметь в себе

ничего множественного, не может подвергаться сложению и разложению или быть страдательным орудием, которое только приводится в движение чем-то другим; а между тем атомизм, по крайней мере метафизический, признанием атомов за первое начало вещей возводит их недвижимо к ступень существования самодвижного и самодеятельного. Признать, подобно Эпикуру, кроме вечно существующих атомов, бытие верховного существа, не творящего и не устроившего их, значит к прежним нелепостям присовокуплять еще нелепости *дуализма*. Наконец, если даже, подобно Гассенди, признать, кроме атомов, как составных частей мира, *бытие* верховного существа, творящего атомы и из сложения их зиждущего все предметы мира, то и тогда атомическая теория не избегнет непримиримых противоречий. Мы должны будем или допустить, что Бог чудодейственной силой каждый раз творит из атомов такие предметы, которых происхождение, по законам нашего мышления, мы не можем объяснить составом атомов, или приписать им свойства, которых они не имеют, и допустить, что из одного сложения самостоятельных частей может произойти живое, органическое существо и, что еще нелепее, разумный человеческий дух, чуждый множества сознаний, во все виды своей деятельности проникающий единством самосознания, т. е. нужно будет снова повторять ряд противоречий, к которым ведет атомическая теория, превращая делимую материю в существо неделимое, простое со всеми др. силами, которых материальные частицы, по существу своему, иметь не могут. Вообще атомическая теория, независимо от применения к миру материальному, включает в себе ту несообразность, что она предполагает предшествовавшее появлению атомов действие силы притяжения и отторжения: сосредоточенный атом — это чувственное представление притяжения; отдельность их, пустота — это явление отторжения. Т. о., действие она признает причиной, а следствие — началом.

С. Гогоцкий

АФАНАСИЙ ХОЛМОГОРСКИЙ (в миру **Любимов Алексей Артемьевич**), первый архиепископ Холмогорский и Васский (1641—1702), писатель, идеолог «грекофильства».

Родился в г. Тюмени Тобольской губ., в 1666 принял монашеский постриг, а в 1675 стал игуменом Далматовского Успенского монастыря. По некоторым сведениям, поначалу был близок к старообрядчеству. В 1679 Афанасий оказался в Москве и был приближен к патр. Иоакиму. Здесь он полностью принимает «грекофильские» убеждения, становится одним из главных участников споров со старообрядцами.

Летом 1682 он написал полемический трактат «Увет духовный». Книга была написана летом 1682 всего за 50 дней, по горячим следам знаменитых прений православных иерархов со старообрядцами, проходивших в Грановитой палате в присутствии царского семейства. Уже 20 сент. книга вышла в свет тиражом 1200 экз., а позднее несколько раз переиздавалась (в XVIII в.), а также расходилась в рукописных списках. Этому изданию придавалось большое значение, оно рассылалось по епархиям, его предписывалось распространять по приходам (уже в окт. 1682 в Новгородскую епархию отправили 20 экз. книги). По сути дела, «Увет духовный» стал одним из главных антираскольнических сочинений XVII столетия.

Главная тема этого сочинения — опровержение доводов старообрядцев. Автор стремился уберечь православную паству от влияния «безумных мужиков», доказать ей, что «есть здесь в России во святых Божиих храмах благолепие». Кроме того, он стремился убедить читателей в том, что необходимо «слушати государей своих и пастырей и начальников».

«Увет духовный» показывает Афанасия Холмогорского как хорошего знатока святоотеческой и др. православной литературы — ведь в основу книги Афанасий положил много-

численные выписки из древних греческих и славянских книг. На этом материале он доказывал необходимость и истинность церковной реформы и «благочестие» изменения «старых» обрядов. Последователей же «старой веры» он обвинял не только в отступлении от истинной православной веры, но и в элементарном незнании и невежестве, называя их, как уже отмечалось, «безумными мужиками».

«Безумие» старообрядцев, в конечном итоге, оборачивается их «бесовством». В частности, именно «бесовским делом» старообрядцев он называл многочисленные акты саможжения в старообрядческих общинах. По его убеждению, «огненная смерть», к которой прибегали старообрядцы в ожидании немедленного попадания в Царствие Небесное, на самом деле обрекает человеческую душу на вечную гибель, ибо сам человек не в силах решать, когда наступит его смертный час. Следовательно, массовое самоубийство, да еще в огне, — это истинно «бесовское дело».

Активное участие принял Афанасий Холмогорский и в полемике с «латинствующими» по поводу вопроса о времени пресуществления Святых Даров. Этому посвящена «Книга православного исповедания» (1688), где автор выступает в защиту православной точки зрения, подкрепляя свою позицию многочисленными выписками от «апостольских и отеческих догмат и преданий». Необходимо особо подчеркнуть последнее — в основе методологии Афанасия Холмогорского опять же лежало догматическое мышление. Ведь одной из главных задач он видел сохранение и укрепление византийских традиций, ориентировался на греко-византийскую догматику и святоотеческое наследие.

Др. полемическое сочинение, «Щит веры» (1690), помимо борьбы с «латинством» по вопросу времени пресуществления, написано еще и с целью опровержения иных католических и латинских идей, проникших на Русь. Эта книга готовилась к печати, но так и не была напечатана. Исследователи обнаружили 12 списков этой книги. «Щит веры» сыграл большую роль в борьбе «грекофилов» с «латинствующими», ибо, основываясь во многом на мнении Афанасия Холмогорского, Церковный собор 1690 принял решение, осуждающее «латинствующих».

В 1682 Афанасий Холмогорский был возведен в сан архиепископа и назначен во вновь образованную Холмогорскую епархию. Как руководитель епархии и как духовный авторитет, Афанасий Холмогорский сыграл значительную роль в истории России. Он полностью поддержал все начинания Петра I; его дипломатическая и государственная деятельность имела серьезное значение во время Северной войны: благословение и материальная поддержка строительства крепости в устье Двины для отражения нападения шведского флота; сбор сведений о Швеции, вошедших в его книгу «Описание трех путей из России в Швецию»; поддержка строительства флота и др.

Многое сделал Афанасий Холмогорский и для развития своей епархии: начал каменное строительство, создал библиотеку, иконописную мастерскую. Под его руководством работали переписчики книг; современные исследователи считают, что в к. XVII в. в Холмогорской епархии сложилась даже своя книгописная школа со своеобразными традициями в письме и искусстве оформления книги.

Афанасий Холмогорский имел большую библиотеку, знал греческий и латинский языки, интересовался разными областями знания — астрономией, медициной, архитектурой, географией. Помимо упомянутых, его перу принадлежат еще несколько сочинений: «Шестоднев», различные поучительные сочинения, послания, а также составленный им «Лечебник».

Афанасий Холмогорский интересен еще и тем, что на его примере можно увидеть, как в, казалось бы, догматическое

мышление одного из идеологов «грекофильства» проникают новые веяния. Во всяком случае, проведенный анализ «Шестоднева» показывает, что Афанасий Холмогорский интересовался и научными знаниями. Так, теперь не подлежит сомнению, что он признавал шарообразность земли и сферическую форму неба: «Велики суть небеса и многим болши земля. И земля посреде их, яко тычка в крузе, ни на чем и с водами, сиречь с морми, Божиим повелением поставлена и утвержена»; «Тако же и земля. Аше и горы и холми на себе имеет, но обаче кругла разумеается». В «Шестодневе» можно увидеть попытки рационального объяснения различных природных явлений.

Эти мысли и высказывания не стоит широко толковать. По своим религиозно-философским предпочтениям Афанасий Холмогорский оставался в русле восточной догматики, признавая, что основой бытия является Господь: «Зане всемошен и творит, яко же хочет».

С. Перевезенцев

АФАНАСЬЕВ Александр Николаевич (12.07.1826—23.10.1871), исследователь русского мировоззрения, фольклорист, историк, литературовед. Из дворян Воронежской губ. Окончил юридический факультет Московского университета, где среди его учителей были П. Г. Редкин, К. Д. Кавелин, С. П. Шевырев. Первый печатный труд — «Государственное хозяйство при Петре Великом» (1847). Ранние статьи и рецензии печатал в «Современнике», «Отечественных записках» и др. журналах и альманахах. Во 2-й пол. 1850-х — н. 1860-х опубликовал ряд работ по истории русской литературы и журналистики в журнале «Библиотечные записки» (в т. ч. о русских сатирических журналах XVIII в., о Н. И. Но-

викове, А. Д. Кантемире, Д. И. Фонвизине, А. С. Пушкине, К. Н. Батюшкове, М. Ю. Лермонтове, А. В. Кольцове).



Самые значительные научные статьи Афанасьева относятся к области изучения и публикации фольклора. В их основе — теория мифологического происхождения и развития фольклора. Результатом этих изысканий стал фундаментальный труд, посвященный историко-филологическому анализу языка и фольклора славян в связи с фольклором и языком др. индоевропейских народов, — «Поэтические воззрения славян на природу» (т. 1—3, 1865—69). В этом труде наряду с историко-фи-

лологических исследованиями дается подробный анализ древнего русского мировоззрения, раскрываются многие духовно-нравственные понятия русского и др. славянских народов.

В 1855—63 публикуются 8 выпусков знаменитого собрания Афанасьева — «Народные русские сказки», основу которого составили сказки из архива Русского географического общества, дополненные записями В. И. Даля. В 1859 печатает «Народные русские легенды». Историко-литературный интерес представляют неопубликованные дневники Афанасьева.

Б

БАБА-ЯГА, популярный персонаж русских народных сказок. В православном сознании — воплощение сатанинских сил зла, выражение ненависти ко всему русскому.

Баба-Яга-косяжная нога, голова пестом, живет в избушке на курьих ножках, которая, по просьбе пришедшего к ней, поворачивается к лесу задом, а к нему передом; вокруг избушки — забор из человеческих костей или из шестов с человеческими головами. У себя дома Баба-Яга лежит на печи, на девятом кирпичи, впереди голова, в одном углу нога, в др. — другая, нос в потолок врос, груди на крюку замотаны, сама зубы точит. Баба-Яга ездит в ступе, толкачом (пестом) погоняет, помелом след замечает. Большой частью она представляется злой и коварной старухой. Она пускает к себе гостей, а потом хочет съесть их; похищает детей, чтобы изжарить их; толчет в ступе богатырей, сдирает кожу с их спины, превращает женщин в белых уток, сосет груди у красной девицы. Но ее злые замыслы часто обращаются против нее же самой или ее дочерей. Ей служат день, ночь и красное солнышко (всадники белый, черный и красный) и ветры; у нее есть прут, посредством которого она превращает в камень все живое. Иногда она внезапно является из-под земли и в случае опасности прячется под землю. Она не любит русского духа и гонит от себя людей, получивших родительское благословение. Но иногда она помогает доброму молодцу (большей частью из 3 братьев), предупреждая его о предстоящих опасностях и давая клубок, указывающий дорогу, богатырскую палицу, коня и т. п. Бабу-Ягу считают соответствующим женским образом Кошею и видят в ней олицетворение зимних бурь и гроз; ее быстрые полеты, обладание вихрями и замечание следа помелом указывают на метели; толкач и ступа — на грозу.

БАКУНИН Павел Александрович (1820—1900), философ. Родился в Москве; в 1841—42 учился в Берлине, испытал сильное влияние Гегеля, был добровольцем во время Крымской войны. Позднее уединенно жил в своей усадьбе.

Бакунин не создал системы, но его построения, изложенные в его книгах и письмах, очень интересны как последнее проявление гегельянства на русской почве. Для Бакунина — и здесь, действительно, он вдохновляется Гегелем — нет жизни вне связи с *Абсолютом*, только для Бакунина *Бог* есть живое средоточие *бытия*, источник всякой действительности, вечное самосознание. Мотивы *имманентизма*, столь определенные у Гегеля, не исчезают, однако, совсем у Бакунина; Бакунин прямо писал: «Я признаю Гегеля моим учителем и себя верным его учеником». Но исповедуя свою преданность Гегелю, П. Бакунин в то же время существенно отходит от него. Если в таких, напр., словах «жизни нет другой, как основанной на бесконечности», мотивы имманентизма могут быть усмотрены без насилия над текстом, то в др.

(и притом очень многочисленных) местах момент *трансценденности* тоже бесспорен. От этих колебаний Бакунин спасается в коренном его трансцендентализме. Для него Бог есть «всеобщий разум», поэтому Бакунин пишет такие, напр., слова: «природа в каждом своем проявлении подчинена закону действующего в ней всеобщего разума». «Есть не мертвая материя, не тупая реальность, не бессмысленные атомы, а есть только бесконечная жизнь». Дыхание *Абсолютного* сообщает смысл и действительность всякому «инобытию», тому «другому», что, ограничивая Абсолют, порождает реальный мир. Но Абсолютное, хотя и есть источник всякой действительности, без «инобытия» не может проявить себя и потому нуждается в нем. «Чистый смысл, вполне отрешенный от внешнего мира и вследствие этого далекий от всякой необходимости, есть лишь неопределенный смысл». Все это оставляет нас в пределах имманентизма — особенно это ясно, когда Бакунин касается природы. Все реальное бытие подчинено закону взаимовытеснения; это есть, как он говорит, «мировой спор», диалектический процесс манифестации Абсолюта в мире. «Мировой спор, — пишет он, — во всех своих аспектах возможен лишь потому, что он имеет свое основание в той бесконечной, всеобъемлющей сущности, которой держится весь мир и без которой ни одно из его существований не могло бы выдержать той страшной напряженности, с какой ведется мировой спор». Лишь «в явлении красоты стихает мировой спор», красота есть, по Бакунину, «бесконечная гармония бесконечного противоречия».

Но когда Бакунин обращается к теме о человеке, он начинает удаляться от Гегеля. «Человек... не только исполнен всем значением всеобщего смысла бытия... но как особое, единичное существо, он в своей единичности есть особая незаменимая истина бытия, вследствие чего его невозможно ни отменить, ни вычеркнуть его из действительности: он пребывает в ней ее неизменной, вечной чертой». Это есть мотив *персонализма* — иного, чем у *Б. Н. Чичерина*, но все же удаляющего Бакунина от Гегеля. Вследствие той романтической веры в человека, которая шла от Фихте и которая нашла у Бакунина замечательное выражение в апофеозе женщины (в книге «Запоздалый голос сороковых годов»), Бакунин прежде всего верит в творческие возможности в человеке, видит в творчестве призвание человека: «каждый *человек* призван быть художником или творцом действительной жизни». Конечно, речь идет о «действительной» жизни, по мысли Гегеля, отличающего действительное от существующего. По словам Бакунина, «*действительность* не есть то, что непосредственно находится перед нами, — она всегда творится и есть произведение человека».

«Только от человека объясняются все ряды существования и самый образ бытия». Этот тезис уже персоналистический.

кой метафизики разрастается у Бакунина в утверждение «вечного бытия» человека. Перед нами «религиозно преображенное гегельянство». Но, надо сказать, здесь сама религиозность определенно романтическая. С особенной силой это проявляется в своеобразной философии смерти, в культе женщины («истиной мира и бытия... овладевает только любовь... а любовь осуществляется не иначе как через сердце и в сердце женщины»).

«Я верю безотчетно в Бога, — писал Бакунин... — и вся философия не что иное, как предположение Бога, в которого все бессознательно верят...», «и исповедание Бога только подтверждает мое верование в науку». Здесь религиозная сфера оказывается доминирующей — из нее исходит смысл во все сферы творчества. «Вера есть живой смысл или сама жизнь». В этом выражается его религиозная романтика на основе гегельянства. У Бакунина есть любопытнейшие перепевы идей Шлейермахера — и само чувство Бога для него есть уход в Бесконечное. «Человеку свойственно любить берега, — писал он в одном письме, — и когда они теряются из виду, душу его охватывает волна иного, неземного, смысла».

Человек постольку и человек, поскольку он пребывает в Боге, — и потому смерть есть лишь освобождение от того, что стесняет духовную жизнь человека: «человек есть не то, что в нем умирает, а то, чем он живет». А живет человек тем, что связывает его с Богом — со Всевидным... Эта религиозная интерпретация гегелевского «интуитивизма», конечно, больше, чем «вариант» гегельянства... Несмотря на постоянное звучание имманентизма в религиозных высказываниях Бакунина, несмотря на то, что он ищет единства *веры и знания*, что у него так часто встречаются мотивы *трансцендентализма*, — он все же покидает почву гегельянства в своих персоналистических упованиях, в защите личного *бессмертия*.

Соч.: Запоздалый голос 40-х гг. (по поводу женского вопроса). СПб., 1881; Основы веры и знания. СПб., 1886.

Прот. В. Зеньковский

БАРВИНОК, вечнозеленое растение-оберег. В древних языческих ритуалах был связан с представлением о *жизненной силе* и *бессмертии*, постоянстве и устойчивости, *верности и любви*.

В купальских и колыбельных обрядах барвинок — одно из трех ритуальных растений. По языческим поверьям, барвинок оберегал от злых духов, змей, морового поветрия. В свадебных и похоронных обрядах служил для укрепления любви между супругами. Как колдовское средство барвинок может использоваться *ведьмами* для наведения порчи на человека.

БАРСУК-МОИСЕЕВ (Мойза) Фома Иванович (1768 — июль 1811), врач, профессор Московского университета, писатель. Родом из Малороссии, изучал языки и философские науки в *Киево-Могилянской академии*, где русифицировал свою фамилию и добавил к ней анаграмму слова «бурсак». В 1788 вступил в число студентов Московского университета по медицинскому факультету.

Барсук-Моисееву принадлежит оригинальное сочинение «О превосходном блаженстве человеческом; философское рассуждение, *Священным Писанием* подкрепляемое» (1785), опубликованное под именем *Фомы Мойзы* и представляющее собой религиозно-мистический трактат, в котором ставятся проблемы происхождения и сущности человеческой природы и духа, содержания философских категорий; при этом рассуждения автора подкрепляются морально-этическими наставлениями (напр.: «Блаженство человека составляет чистая совесть, верою и благодатию подкрепляемая» и т. д.). В сочинении широко использованы труды Аристотеля, Ньютона, Платона.

БАТУРИН Пафнутий Сергеевич (1740—23.10.1803), писатель и философ. С 1754 по 1781 (с перерывами) служил в армии, в отставку вышел в чине подполковника. В 1760-е предпринял

путешествие по Европе с образовательными целями. Батурин занимал видные посты в Калужском и Тульском губернских правлениях, служил на Украине и в Воронеже. Автор драматических произведений, переводов и басен, Батурин вошел в историю русской философии благодаря трактату «Исследование книги о заблуждениях и истине» (1788, изд. 1790), направленному против вышедшей в 1785 в русском переводе книги французского мистика Сен-Мартена «О заблуждениях и истине». Батурин критикует Сен-Мартена за то, что его «заблуждения» «расстраивают общественный образ жизни и состояние», а тем самым не способствуют «пользе человеческого рода». Батурин свободно ориентируется в основных направлениях западноевропейской научной мысли 1740—70-х, восхваляет ученость и прогресс наук. Он призывает читателей доискиваться «доказательств ошутительных», «опытных», стремиться к «всеобщей ясности», бороться с «метафизическими вымышлениями».

Соч.: Исследование книги о заблуждениях и истине // Избр. произв. русских мыслителей 2-й пол. XVIII в. Т. 2. М., 1952.

А. Панибратцев

БАХТИН Михаил Михайлович (5[17].11.1895—6.03.1975), ученый, исследователь творчества *Достоевского* и Рабле, а также проблем *эстетики*, истории и теории литературы, социологии личности, *аксиологии* и др. Но сам он считал себя прежде всего философом, разрабатывавшим, начиная с ранних работ и на протяжении всей жизни, проблемы диалога как широкой мировоззренческой концепции гуманитарного исследования. С этих позиций он рассматривал поэтику Достоевского и смеховую, карнавальную культуру Рабле, но и фундаментальные проблемы человеческой жизни. Еще в 20-е он подверг критике психологическую концепцию понимания как перевоплощения и вживания в мысли и чувства автора текста. Он настойчиво подчеркивал, что понимание имеет диалогический характер и этим отличается от объяснения.



«При объяснении только одно сознание, один субъект, при понимании — 2 сознания, 2 субъекта. К объекту не может быть диалогического отношения... Понимание всегда диалогично». Поэтому гуманитарные науки опираются именно на диалог, на выражение мыслей его участников. «Человек... всегда выражает

себя (говорит), т. е. создает текст. Там, где человек изучается вне текста и независимо от него, это уже не гуманитарные науки (анатомия и физиология человека и др.)». Сам текст Бахтин рассматривает как знаковую систему, созданную человеком. В отличие от природных объектов знаки имеют смысл, и поэтому изучение текста всегда начинается с осмысления и понимания, которым предшествует интерпретация. В своих литературоведческих трудах Бахтин подчеркивал, что понимание всегда имеет контекстуальный и исторический характер, ибо осмысление предполагает как «открытие наличного» смысла, так и «прибавление путем творческого созидания».

Соч.: «Проблемы поэтики Достоевского» (1929); «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965); «Эстетика словесного творчества» (1979); «Вопросы литературы и эстетики» (1975).

Г. Р.

БАШИЛОВ Борис (Юркевич Борис) Платонович (1908—2.01.1970), писатель, историк и общественный деятель.

Родился в г. Златоуст Челябинской обл. Отец его был директором учительской семинарии, статский генерал, умерший

от голода во время революции. Фамилию Башилов, которую он взял себе как творческий псевдоним, носил один из его предков с материнской стороны. У дочери писателя до сих пор хранится старинный картон с графическим изображением кабинета А. А. Башилова — флигель-адъютанта имп. *Лавла I*. По отцовской линии



Башилов был в родстве с выдающимся русским философом *П. Д. Юркевичем*.

Во время войны попал в плен, записался в армию Власова, работал в отделе пропаганды, в равной степени ненавидел большевиков и гитлеровскую власть, мечтал о возрождении России на национальных началах.

После войны бежал в Аргентину, сменив свое имя (путем подчистки документов) на фамилию Тамарцев.

В течение 50-х Башилов создает 7 книг «Истории русского масонства», а в 60-е еще 2: восьмую и девятую (последняя так и не увидела свет при его жизни). Опираясь на серьезные исторические материалы XVII—XX вв., Башилов показывает «вольных каменщиков» как страшную антинациональную силу, стремящуюся погубить и расчлнить Россию. С *Петра I* правящий класс и интеллигенция подпали под влияние масонской идеологии и, т. о., подготовили антирусскую революцию.

Башилов рассматривал масонство не просто как западническую организацию, а как идеологическое оружие, направленное против России. Свое повествование о борьбе русской и масонской идеологий он начинает с Древней Руси. В целом авторский план истории русского масонства был таков:

- кн. 1 — Московская Русь до проникновения масонов;
- кн. 2 — Тишайший царь и его время (царствование Алексея Михайловича), Робеспьер на троне (Петр I и исторические результаты совершенной им революции);
- кн. 3 — Русская Европа (Россия при первых премирниках Петра I. Начало масонства в России) «Златой век» Екатерины II;
- кн. 4 — Павел и масоны. Александр I и его век;
- кн. 5 — масонство в царствование Александра I. Масоны и заговор декабристов;
- кн. 6 — почему Николай I запретил в России масонство;
- кн. 7 — Пушкин и масонство;
- кн. 8 — масонство и русская интеллигенция;
- кн. 9 — легенда, оказавшаяся правдой (масонство в царствование Николая II).

Содержание «Истории русского масонства» гораздо шире ее названия. Фактически в ней существуют 2 параллельные самостоятельные части. Одна часть является собственно историей русского масонства, вторая — подробной историей развития русского мировоззрения.

С самого начала у Башилова возникли серьезные проблемы с публикацией его труда. Даже дружественно настроенные к историку издательства, в т. ч. «Наша страна», в целях своей безопасности отказали ему. Впрочем, впоследствии «Наша страна» помогала Башилову в распространении его книг. Башилов вынужден создать собственное издательство «Русь», где он в одном лице совмещал несколько издательских профессий. Продолжая вести до предела напряженную жизнь, Башилов, тем не менее, не перестает печататься в русских патриотических изданиях: «Наша страна», «Знамение

России», «Жар-Птица», «Владимирский вестник». Выходят и его книги — «Пламя в снегах», «Мифы о русской душе и русском характере», «Миф о русском сверх-империализме», «Незаслуженная слава. (Мысли об антинациональной роли русской интеллигенции)», «Унтерменши, морлоки или русские» и др. В этих книгах Башилов раскрывает величие России, разбивает мифы иудейско-масонской пропаганды и «реакционности» и «бескультурности» русского народа.

В 50-е Башилов принимает участие в работе Российского имперского союза-ордена. В 1955 он вместе с Н. И. Сахновским, А. Н. Макотченко и Сарматовым выпускает книгу «Всемирный тайный заговор» (протоколы Сионских мудрецов по тексту С. А. Нилуса) с комментариями, а в 1957 исследование В. М. Мокшанского «Сущность еврейского вопроса». В рамках Российского имперского союза-ордена Башилов содействует выходу книг о русской монархии (труды Л. А. Тихомирова и Н. П. Казакова) и убийстве царской семьи (труды Н. А. Соколова и М. К. Дитерихса). Несмотря на небольшие тиражи (300—700 экз.), книги эти оказали большое влияние на идеологию русской монархической эмиграции.

Башилов стремился собрать и систематизировать как можно больше материалов о подрывной деятельности иудейских и масонских организаций. С этой целью он издает альманах «Былое и грядущее». Вышло 10 номеров.

Очерки о масонстве в царствование Николая II, опубликованные в альманахе «Былое и грядущее», впоследствии составили девятую книгу «Истории русского масонства».

О. Платонов

БАШМАКОВ Александр Александрович (1858—1943), правовед, публицист и этнограф. Родился в дворянской семье, корни которой восходили к одному из потомков Симона Африкановича, родоначальника Вельяминовых, Даниилу Васильевичу, получившему прозвище Башмак (XVI в.).

Александр Александрович, будучи студентом, слыл «умеренным демократом», но с заметным славянофильским налетом. В 1880, незадолго до окончания университетского курса, он начал печататься. Свой первый опыт он опубликовал в «Journal d' Odessa» на французском языке под названием «О болгарских делах». Это сочинение в дальнейшем во многом определило его панславистское мировоззрение. Окончив в 1881 кандидатом прав юридический факультет Новороссийского университета, Башмаков проводит несколько месяцев в Восточной Румелии, в должности секретаря законодательной комиссии румелийского управления. Вернувшись в Россию, он несколько лет не состоял на государственной службе, занимаясь подготовкой к открытию первой в Европе Пастеровской бактериологической станции в Одессе.

Дальнейшая судьба Башмакова связана с начавшейся в 1889 судебной реформой в Прибалтике, где господствовали тогда немецкие бароны. Башмаков стал мировым судьей, разбиравшим гражданские и уголовные дела простого народа. Как юрист он разрабатывал законодательство в редакционной комиссии, готовившей новое общеимперское гражданское уложение. Сознательно участвуя в обрусительном движении, Башмаков отстаивал свое убеждение в том, что «царская власть претендует создать лучшее уравновешение общественного устройства на окраинах». В Прибалтике он стал приверженцем «монархического национализма», который боролся с немецким засильем в русской политике и с пренебрежением национальными интересами внутри и вне империи. «Государственный наш строй, — утверждал Башмаков, — сложен русскими, а потому и должен черпать свою завтрашнюю силу из того же начала, оставаясь русским и устрояя из своих недр те течения, которые способны его привести к разложению народности, или денационализации». Россия должна принадлежать русским, быть им родиной, а не мачехой. Господство русской нации должно охраняться незыблемым законом, а

окраинам должны быть даны возможности экономического развития, но с обязательным условием лояльности к русской государственной власти.

Особый «монархический национализм» Башмакова сводился к следующему утверждению: «Рост России был и есть рост внутренний, а не рост колониальный. Рост внутренний есть своеобразный процесс, духовная сторона коего совершенно иная, ибо он сопровождается ростом национального самосознания и единства... Поэтому не может быть у русских государственных людей более возвышенной цели, как содействие такому окончательному порядку вещей, когда житель Закавказья, Самарканда или берегов Амура будет считать себя таким же русским, как житель Костромы, и его русский коренной житель никогда не упрекнет тем, что в его жилах будет течь кровь нынешних армян, сартов или гяляков».

Активно выступая в печати как публицист, а по службе как юрист, Башмаков наметил и развил 3 направления своей деятельности, тесно связанных между собой: национализм, панславизм и обычное право. Национализм Башмакова связан с юридическими занятиями (им написаны более десятка юридических исследований по гражданскому праву), с обычаем, ставимым им наряду с законом источником права, с теорией родовых наследований, которые он развивал, связывая их с традициями обычного права. Он понимал институт семьи как общий очаг и власть, удерживающую членов семьи у этого очага, национальные традиции — как заветы минувших поколений.

Следуя выработанной им самим национал-панславистской формуле: «быть русским внутри, славянином вне России», могущей стать двигателем внутренней и внешней политики, он поступил в 1898 на юрисконсульскую службу в Министерство иностранных дел. В следующем году он предпринимает длинное и опасное путешествие через весьма тогда недружественную Болгарию в турецкую Македонию, готовую взорваться восстанием.

При этом Башмаков не призывал объединить славянские реки в едином русском море. Он не желал завоевания даже Константинополя, как можно было предположить, исходя из традиционного стереотипа восприятия панславистской идеи, потому что не видел возможности ассимилировать население Константинополя. Русификаторство он отстаивал как принцип внутренней политики. «С тех пор, — писал он, — как выросли и созрели прочные государственные идеалы России, основанные на началах национальной политики, совершенно ясно, что мы не можем желать увеличения таких частей империи, в которых преобладали бы элементы, не подчиняющиеся ассимиляции».

В 1904—05 Башмаков работал редактором «Journal de St.-Petersbourg» — дипломатического издания, выходившего на французском языке, официального органа Министерства внутренних дел. А с 1 окт. 1905, купив газету «Военное время», он стал издавать собственную общественно-политическую газету «Народный голос», которая просуществовала до мая 1906. В своей газете он решительно заявил: «Мудрое и сильное правительство должно выработать себе твердую программу такого рода: народу дать и реформы, и попечение, и законы, обеспечивающие его развитие и благосостояние, а для бунта существует картечь, и тут вилять нечего». Для реформирования необходимо было сначала сохранить империю, подавив влияние революционных сил, а затем приступить к обновлению государственного строя.

Политическая позиция Башмакова была им выражена двусмысленно: «Я неизлечимо заразился “черносотенством”, — писал он. В н. 1906 он создает Русскую партию народного центра. Партия была предшественницей Всероссийского национального союза и стояла в русском политическом спектре левее Союза русского народа и Русского со-

брания, но правее октябристов. Это были правые центристы или, как их еще называли, умеренно-правые. Сам Башмаков считал своими союзниками все партии, находящиеся на правом фланге политического спектра от его партии и считающие, что «национальная политика должна во всякое время быть мерилем государственной деятельности внутри и вне империи».

Возглавляемая Башмаковым Русская партия народного центра активно участвовала в I Всероссийском съезде Русского собрания 8—12 февр. 1906 в С.-Петербурге и во II Всероссийском съезде русских людей 6—12 апр. 1906 в Москве. Политическая и публицистическая деятельность Башмакова не прошла незамеченной в правительственных кругах и с приходом в правительство П. А. Столыпина ему было предложено место главного редактора газеты «Правительственный вестник». Он был ее редактором с мая 1906 и до убийства Столыпина в 1911. Их обоюдное желание поддержать и укрепить господство русской народности в Российской империи и одновременное неприятие революции послужило почвой для сближения. Будучи известным публицистом, к тому же занимающим особое положение — сначала чиновника Министерства иностранных дел, а затем Министерства внутренних дел (в чине действительного статского советника и члена Совета министра внутренних дел) — Башмаков выражал нечто большее, нежели свое мнение, поэтому к нему многие прислушивались.

Основные положения русского государственного права к н. XX в. не были разработаны отечественной юридической наукой. После же принятия Основных законов 1906 и Манифеста 17 окт., вводящих в практику полупарламентские-полумонархические учреждения, проявилась совершенная неопределенность в важнейшем государственном вопросе о верховной власти. Это противоречивое состояние требовало определения существа верховной власти, стала ли власть в «думской монархии» народовластием или осталась по-прежнему властью неограниченного в правах государя. Эту проблему Башмаков рассмотрел в своей работе «Народовластие и государева воля». Вначале она была прочитана в виде лекции в Русском собрании 9 нояб. 1907, а в 1908 напечатана в органе Столыпина газете «Россия».

Проповедуя народовластие, представители либерального лагеря никогда не задумывались о неограниченности этого принципа для русской действительности, в корне отличающейся от западно-европейских стран, где народовластие имело глубокие традиции в государственном основании, а население исторически с ними сжилось. Это невнимание Башмаков объяснял тем, что сама «возможность осмысленного и критического восприятия этой чужеземной пищи устранилась той страшной силой гипноза, которая царил в смутные годы, когда мода требовала повиновения духу времени и отказа от всякой попытки национальной критики».

Либеральными преобразователями предлагалось взять за основу практику государств типа Швейцарии или Люксембурга. Башмаков же утверждал, что «карта русской империи не была бы похожа на нынешнюю, если бы принцип народовластия положен был на весы в решительные моменты русской истории».

Башмаков посвятил несколько сочинений вопросу улучшения системы народного представительства, сформулировав несколько принципиальных положений.

Он требовал выводить государственное выборное начало из местного самоуправления, из городских дум, из уездных собраний и сословных представительств. «Высшие государственные палаты, — писал он, — или съезды, какого бы ни было наименования (Государственный совет в его выборной части, Земский собор, Государственная дума), должны быть составлены не иначе как делегатами от учреждений, а не от

отдельных обывателей». При этом он считал необходимым ввести ценз полезной деятельности (служба в армии, в государственных и сословных учреждениях) и возрастной ценз, определяемый для выборщиков в 30 лет, а для выбираемых в 40 лет, если его образование в объеме начальной школы, в 35 лет, если он имеет среднее образование, и в 30 лет — для получивших высшее образование.

После революции 1917 Башмаков эмигрировал во Францию. Он был участником двух крупнейших съездов эмиграции — Рейхенгалльского (1921) и Парижского (1926), не переставая отстаивать идеи монархического национализма и панславизма. В эмиграции он продолжал занятия этнографией.

Соч.: Основные начала ипотечного права. Либава, 1891; Балтийский вопрос с точки зрения практической внутренней политики. Ревель, 1893—94; Институт родовых имуществ перед судом русской юрисдикции. СПб., 1897; Болгария и Македония. СПб., 1903; Законодательная техника и народное право. СПб., 1904; За смутные годы. Публици. ст. и речи. СПб., 1906; Органические недостатки нашей выборной системы. СПб., 1907; Великое рушение. СПб., 1907; Народовластие и государева воля. СПб., 1908; Триполитания и Киренаика в отношении их истории и этнографии. СПб., 1912; Сербская история до турецкого владычества. СПб., 1913; Через Черногорию в страну диких чегов. СПб., 1913.

М. Смолин

БЕЗМОЛВИЕ. — См. ИСИХАЗМ.

БЕЛОБОГ (белбог, белун), в древнерусской языческой мифологии бог света, добра, удачи, счастья, блага, богатства. В ритуальной практике противопоставлялся «Черному богу», составляя с ним неразрывную пару. Наименование «Белые боги» сохранилось в названии некоторых урочищ, одно из которых существовало под Москвой. У белорусов до сих пор сохраняется предание о Белуне.

БЕЛОСЕЛЬСКИЙ-БЕЛОЗЕРСКИЙ Александр Иванович (1752—26.12.1809), князь, философ, член Российской академии словесности, почетный член Императорской академии наук и Академии художеств, почетный член ряда иностранных академий; Болонского института, Нансйской академии словесности, Кассельской академии древностей, действительный тайный советник.

Карьера Белосельского-Белозерского была predetermined его литературными дарованиями. Слог донесений Белосельского-Белозерского настолько понравился Екатерине II, что в 1779 его, прапорщика Измайловского полка, назначили русским посланником в Саксонии. Выбор этот был далеко не случаен: Белосельский-Белозерский, обладатель одного из крупнейших состояний в России, занял место своего брата, кн. Андрея Михайловича, скончавшегося в Дрездене в 1778. С 1789 по 1793 Белосельский-Белозерский служил русским посланником в королевстве Сардиния. Дипломатическая карьера Белосельского-Белозерского пресеклась из-за того, что его донесения, по мнению Екатерины II, не содержали в себе должной идеологической оценки революционных событий во Франции.

Основное философское произведение Белосельского-Белозерского «Дианиология, или Философская картина интеллекта» выдержало ряд изданий в Дрездене, Лондоне, Фрейбурге. Русское издание, подготовленное в 1795, в свет не вышло. Трактат Белосельского-Белозерского, в котором была предложена своеобразная классификация познавательных способностей человека, наглядно знакомил лиц, воспитанных в духе французского Просвещения, с гносеологической проблематикой немецкого идеализма. Термин «дианиология», правда, не в новогреческой, как у Белосельского-Белозерского, а в обычной транскрипции «дианайология», впервые встречается в «Новом органоне» (1764) И. Г. Ламберта. Коллега Ламберта по Берлинской академии Д. Тьебо являлся наставником молодого Белосельского-Белозерского. В России «Дианиология»

известности не получила, в Европе — наоборот. Помимо благожелательного отзыва в йенской «Всеобщей литературной газете» (26 июня 1792), печатались интереснейшие письма И. Канта. Кант, ознакомившись с трудом Белосельского-Белозерского, заявил: «Вашему сиятельству суждено было разработать то, над чем я трудился в течение рюда лет, — метафизическое определение границ познавательных способностей человека, человеческого разума в его чистой спекуляции, — но только с иной, а именно, с антропологической стороны, которая причает различать границы предназначенной для каждого индивида сферы посредством разделения, которая основывается на прочных принципах и столь же нова и глубокомысленна, как и прекрасна и понятна». Принципиально философские системы Канта и Белосельского-Белозерского отличались тем, что Кант считал познавательные способности присущими человеку как таковому, между тем как Белосельский-Белозерский, распределив людей по разным «сферам», полагал неравенство способностей естественным и неподверженным перемене.

Соч.: Дианиология // Историко-философский ежегодник. 1988. М., 1988; Дипломатические депеши // Русский архив. 1877. Кн. 2—3.

Лит.: Гулыга А. В. А. М. Белосельский и его трактат «Дианиология» // Историко-философский ежегодник. 1988. М., 1988. Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 8. М., 1994. Верещагин В. А. Московский Аполлон. Пг., 1916.

А. Панибратцев

БЕЛЫЙ Андрей (псевд.; наст. имя — **Бугаев Борис Николаевич**) (14[26].10.1880—8.01.1934), писатель, теоретик символизма. Родился в Москве в семье профессора математики Н. В. Бугаева. В 1903 окончил естественное отделение математического факультета Московского университета. Изучение Ч. Дарвина, философов-позитивистов сочеталось у



Белого с увлечением *теософией* и оккультизмом, философией *Вл. Соловьева*, А. Шопенгауэра, неокантианства. Белый выступил в печати со стихами в 1901. Принадлежал к символистам «младшего» поколения (вместе с А. Блоком, Вяч. Ивановым, С. Соловьевым, Эллисом). Первый сборник стихов Белого «Золото в лазури» (1904) отразил восхищение патриархальной старинной и одновременно ее ироническое переосмысление. В написанных ритмической прозой и построенных как крупное музыкальное произведение четырех симфониях («Героическая», 1900, изд. 1903 под назв. «Северная симфония»; «Драматическая, 1902; «Возврат, 1905; «Кубок метелей», 1908) сказались новаторские черты поэзии Белого; мистические мотивы в них перемежаются с пародированием собственных апокалипсических чаяний (2-я симфония). Смута 1905 вызвала у Белого усиленный интерес к общественным проблемам. В поэтическом сборнике «Пепел» (1909) запечатлены картины народной скорби, трагедия деревенской Руси, даны остро сатирические портреты власть имущих. В дальнейшем Белый обращается к философской лирике («Урна», 1909), возвращается к христианско-мистическим мотивам («Христос воскрес», 1918; «Королева и рыцари», 1919; «Звезда», 1919; «После разлуки», 1922). В прозе Белого рассудочный символизм своеобразно переплетается с реалистическими традициями *Н. В. Гоголя*, *Ф. М. Достоевского*. В романе «Серебряный голубь» (1909) изображены мистические искания интеллигента, попытки сближения с народом. Лучшее прозаическое произведение

Белого — роман «Петербург» (1913—14, перераб. изд. 1922), где сквозь символистскую образность проступает резкая сатира на чиновничий Петербург. Олицетворением чиновничьего режима становится гротескно-заостренная фигура сенатора Аблеухова, живого мертвеца, пытающегося «подморозить» Россию, подавить смятенные «острова» столицы. Революционное движение в романе рисуется как танец вампиров. Находясь за границей, Белый в 1912 испытал влияние главы антропософов Р. Штейнера и увлекся его учением о самосовершенствовании. В 1916 возвратился в Россию. После 1917 Белый вел занятия по теории поэзии с молодыми писателями, издавал журнал «Записки мечтателей». В автобиографических повестях «Котик Летаев» (1922), «Крещеный китаец» (1927) и исторической эпопее «Москва» (ч. 1 — «Московский чудак», 1926, ч. 2 — «Москва под ударом», 1926; «Маски», 1932) он оставался верен символистской поэтике с ее сюжетной раздробленностью, смещением плоскостей, предельным вниманием к ритму фразы, звуковому ее смыслу. Картины разложения империи «прорывались» в прозе Белого сквозь апокалипсические и мистические видения о «пришествии антихриста». Как теоретик-стиховед и литературный критик Белый выступил с книгами «Символизм» (1910), «Луг зеленый» (1910), «Ритм как диалектика и «Медный всадник»» (1929) и др., в которых широко разработал проблемы стиховедения. Значительный интерес представляют мемуары Белого: «На рубеже двух столетий» (1930), «Начало века. Воспоминания» (1933) и «Между двух революций» (1934), в которых дана широкая картина идейной жизни русской интеллигенции XX в.

Соч.: Собр. соч. Т. 4. 7. М., 1917; Избр. стихотворения. Берлин, 1923; Мастерство Гоголя. М.—Л., 1934; Пг.—М., 1935; Стихотворения. Л., 1949; Александр Блок и Андрей Белый. Переписка. М., 1940.

Лит.: Брюсов В. Далекие и близкие. М., 1912; Иванов-Разумник. Вершины. А. Блок, А. Белый. Пг., 1923.

О. М.

БЕЛЯЕВ Александр Васильевич, богослов. Учился в Рязанской семинарии и Московской духовной академии, которую окончил в 1876 и тогда же был назначен в ней доцентом догматического богословия, с 1880 — магистр, с 1893 — экстраординарный профессор.

Написал: «А. В. Горский» (М. 1877), «Любовь божественная» (изд. 2-е, М., 1880—84), «Современное состояние вопроса о значении расовых особенностей семитов, хамитов и иафетидов для религиозного развития этих групп народов» (М., 1881), «Истинное христианство и гуманизм; по поводу воззрения на христианство гр. Л. Н. Толстого и Вл. С. Соловьева» (Сергиев Посад, 1892), «О соединении церквей» (1897) и др.

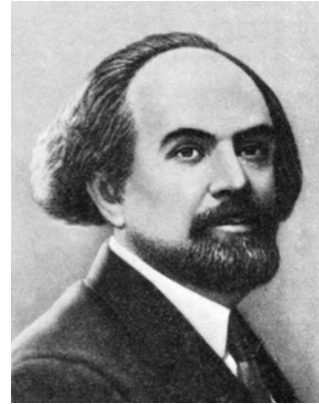
Сотрудничал в «Богословском вестнике» в 90-е.

БЕРДЯЕВ Николай Александрович (6[18].03.1874—24.03.1948), философ и публицист. Учился в Киевском университете (на физико-математическом и юридическом факультетах), откуда в 1898 исключен за участие в студенческих беспорядках. Примыкал к легальному марксизму, но впоследствии отошел от него.

В годы революции (1918—22) Бердяев вместе с др. философами и писателями создает Вольную религиозно-философскую академию, пишет книгу «Философия неравенства», направленную против советской идеологии и увидевшую свет уже за границей (Берлин, 1923). В 1922 вместе с др. философами-идеалистами Бердяев был изгнан из России; он поселился в Берлине, стал редактором журнала «Путь» и руководителем религиозно-философского издательства «ИМКА-ПРЕСС».

Бердяев впитал в себя самые различные влияния. В. Соловьев и Несмелов, Розанов и Мережковский из русских мыслителей ярче всего сказались в творчестве Бердяева, но не менее сильно было и влияние Достоевского, что отмечает и сам Бердяев. Из иностранных писателей больше всего повлияли

на Бердяева Шопенгауэр, Ницше и Бёме, но он глубоко впитал в себя и основные идеи *трансцендентализма*. Широка и разносторонность философских интересов, постоянное и пристальное внимание к чужим идеям, к чужим построениям — все это умерялось тем даром синтеза, который особенно сближает Бердяева с В. Соловьевым. В *Православии* Бердяев ни мало не считался с церковной традицией, без колебаний отклонялся от него, легко вбирал в себя чужие религиозные установки — отсюда у него убеждение, что он



защищает некое «универсальное» (или «вечное») христианство. Когда Бердяев окончательно утвердился в мысли о «примате *свободы* над *бытием*», тогда ему стало совсем легко уходить в вольные построения.

Если внимательно проследить эволюцию моральных воззрений Бердяева, то становится ясно, что он не сразу осознал характерные для него моральные идеи. В начале своего творчества Бердяев еще не до конца осознал внутреннюю «независимость» этического сознания: он хотел,

чтобы «идеал получил научную санкцию», он думал, что свобода в человеке открывается тогда, когда «необходимость благосклонна к нашему идеалу», принимает еще учение марксизма о том, что «свобода есть осознанная необходимость». Но критический идеализм его постепенно освобождает от исканий «научной санкции идеала» — и чуть позднее Бердяев учит об «абсолютности и вечности нравственного закона», о том, что он дан «для мира сего», но что «он не от мира сего». Свобода в человеке совсем и никак не связана с *необходимостью* («нравственный закон принадлежит царству свободы, а не царству необходимости»). «Давно уже пора, — пишет он, — уничтожить этическую фикцию “ты”... отношение человека к человеку этически производно и зависит от отношения к самому себе». Моральное сознание осложняется у Бердяева при этом его религиозными и мистическими идеями: у него уже выступает идея «нового зона», он ищет «нового религиозного сознания». Т. к., по мысли Бердяева (которая отныне уже навсегда входит в предпосылки его морального сознания), «человек нового религиозного сознания не может отречься ни от язычества, ни от христианства», то у него начинается отрыв от христианской культуры, а позже и борьба с ней, и отвращение к ней (во имя «нового» религиозного сознания).

Новый этап в эволюции морального сознания Бердяева проглядывается в книге «Смысл творчества». Книга эта начинается период *дуализма* (с которым так и остался до конца дней Бердяев, хотя самые формулировки дуализма несколько раз у него менялись): «мир есть зло, — пишет он, — из него нужно уйти. Свобода от мира — пафос моей книги». Уже из этих слов ясно основоположное значение моральной сферы во всем творчестве Бердяева (поскольку дуализм, вытекающий из моральной основы, остался, как еще увидим, решающей предпосылкой всех его высказываний). С др. стороны, уже вся эта книга есть такой апофеоз человека, такое возвышение его, что ни к кому в русской философии не относится упрек *Левинтова* в *антрополатрии* (т. е. в возведении человека в предмет поклонения), как именно к Бердяеву. «Бесконечный дух человека, — читаем здесь, — претендует на абсолютный, сверхприродный *антропоцентризм*, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех миров». При такой позиции (которая опре-

деляется вовсе не онтологией человека, а именно его моральным самовозвеличением) основной задачей (даже долгом) человека является *творчество*. «Цель человека не спасение, а творчество», — пишет Бердяев, но тут же смягчает свою мысль тем, что признает, что все же «для творческого восхождения нужно спасение от зла и греха». «Не творчество должны мы оправдывать, — пишет Бердяев, — а наоборот — творчеством должны мы оправдывать жизнь». «Старое религиозное сознание не знало, — подчеркивает Бердяев, — такого отношения к творчеству — и потому с новым отношением к творчеству мы вступаем в эпоху «нового, небывалого религиозного сознания», ибо «творческий акт есть самоценность, не знающая над собой внешнего суда». «Культовый святош должен быть дополнен культом гениальности» (как творческой силы). Но мысль Бердяева идет дальше. Для него «творческий акт задерживается в мире искуплением», и в моральном сознании, по Бердяеву, открывается внутренняя двойственность: «Христианство, как мораль искупления, не раскрыло морального творчества». Перед нами открылось 2 моральных пути, заключает Бердяев, «послушание и творчество, устройство мира и восхождение из мира». Это уже не просто отрыв от «морали, основанной на борьбе против собственных грехов», т. е. по существу против христианской морали («нельзя жить в мире и творить новую жизнь, — пишет Бердяев, — с одной морально послушания»), это уже попытка найти новую «этику творчества» («возлагающую на человека... ответственность за его судьбу и судьбу мира»). «Творческое откровение о человеке, — пророчествует Бердяев, — есть единственный путь возрождения и развития омертвевшей жизни Церкви».

Все эти новые построения с достаточной ясностью выражены в книге «Философия свободного духа», в которой уже выступает и новая *метафизика* мира (элементы чего были, впрочем, и раньше): прежде всего учение о «символизме» природного бытия (что предваряет дальнейшее учение об «объективации» духа, а затем о божественности «энергии человеческой» и о «теономической природе» морального сознания (что вытекает из нового учения о человеке). Здесь же есть зачатки построения, которые развиваются позже: о том, что «можно идти к высшему *добра* через зло». Но своего высшего расцвета новая моральная установка у Бердяева достигает в его книге «О назначении человека» («Опыт парадоксальной этики», 1931).

Здесь следует отметить настоящий «панморализм». «Этика шире той сферы, — пишет Бердяев, — которую ей обычно отводят», «в основании философии лежит нравственный *опыт*». Для Бердяева «оценки по критерию добра и зла носят лишь символический характер»: «глубина бытия в себе, глубина жизни совсем и не “добрая” и не “злая”... она лишь символизируется так». «Наша *этика*, — пишет он, — символична и потому она «слагается из парадоксов»: «ее основной вопрос совсем не о добре... а об отношении между свободой в *Боге* и свободой в человеке». Бердяев различает 3 ступени в этической эволюции: этику закона (Ветхий Завет), этику искупления (Новый Завет) и этику творчества. О том, что этика закона есть низшая, не может быть для Бердяева и спора — она есть «этика социальной обиденности», она проходит мимо личности, она «исходит из религиозного страха», хотя и охраняет личную жизнь, но и калечит ее; она есть и в христианскую эру — здесь она создает психологию христианского законотворчества. Даже если мы кладем в основу этики идею добра, то этика все же «становится снова законнической и нормативной» — евангельская же мораль есть «мораль благодатной силы, неизвестной закону, т. е. уже не есть мораль... ибо христианство поставило человека выше идеи добра». Бердяев раскрывает то, что *Евангелие* нельзя понимать законнически, но при своем обычном максимализме

доходит до нарочитого противопоставления «живой личности» и «идеи добра». Превосходные мысли о «тайне искупления» и тайне «преодолимости прошлого» в благодатной силе искупления быстро переходят у Бердяева в учение о том, что «этика искупления во всем противоположна миру», что «на Евангелии нельзя обособить государство, хозяйство, семью, культуру», что «правда духовной жизни неместима в жизнь природную». В сущности этика искупления собственно не есть этика, — ибо само по себе христианство «есть не что иное, как приобретение силы во Христе и через Христа», — подлинно христианская этика есть поэтому этика творчества.

«Творчество стоит, — пишет Бердяев, — как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику. Творец оправдывается своим творчеством... творец и творчество не заинтересованы в спасении и гибели»... «творчество означает переход души в иной план бытия»: «страх наказания и страх вечных мук не может играть никакой роли в этике творчества». Бердяев уверен, что «творческое горение, *эрос* божественного побеждает похоть и злые страсти», что «сублимация или преобразование страстей означает освобождение страсти от похоти и утверждение в ней свободной творческой стихии». Этика творчества есть этика творческой энергии — и тогда как наш «закон сковывает энергию добра», этика творчества, преодолевая этику закона, «заменяет абсолютные веления... бесконечной творческой энергией». Творчество, — уверяет Бердяев, — «есть благодатная энергия, делающая волю свободной от страха, от закона», творчество «есть первожизнь», оно обращено «не к старому и не к новому, а к вечному».

Этот апофеоз творчества, чтобы быть правильно понятым, должен быть связан с той персоналистической метафизикой, которую позже развивал Бердяев, — особенно в книге «О рабстве и свободе человека» (а также в книге «Я и мир объектов»), с учением об «объективации духа», с утверждением, что «быть в мире есть уже падение». По словам Бердяева, в нем всегда была «влюбленность в высший мир», а к «низинному миру — только *жадность*», т. е. жадность к миру, который есть лишь «объективация духа», не есть «подлинное бытие, не есть первореальность». Есть поэтому 2 выхода личности из самой себя. Первый есть объективация, когда человек выходит в общество, в царство «обыденщины», «общеобязательных» форм жизни, и второй — путь «трансцендирования», когда сохраняются «жизнь в свободе». Объективация же всегда «антиперсоналистична», ибо обезличивает человека, вызывает в нем приспособление к обыденщине, создает «рабью» психологию; объективация всегда есть источник рабства. «Личность вообще первичнее бытия», — утверждает Бердяев, борясь со всяческим *онтологизмом*.

Бердяев находит «рабство» уже в богословии, которое учит о Боге как «Господе» (это есть «рабство» перед Богом — потому недопустимое, что этим «унижается» человек). «На отношения между Богом и человеком были перенесены отношения между господином и рабом, взятые из социальной жизни». В этом есть неверное понимание самой сути религии. Бердяеву всюду видится «покушение» на человека, на его свободный дух, — а обращение к «объективации» и презрение к ней требует того, чтобы отгородиться от «объективного» мира. «Всякое выражение творческого акта во вне, — признается Бердяев, — попадает во власть этого мира» — и отсюда, по его мысли, печать трагизма на творчестве вообще. «Объективация духа, — читаем в книге Бердяева «Опыт эсхатологической метафизики», — есть его искажение, самоотчуждение, объективация ведет «к падению»: «мир явлений и есть порождение его объективации».

Т. о., личность в самом своем подлинном и творческом движении стеснена этой неотвратимой и роковой объективацией. Идея об объективации как о сфере, иноприродной в

отношении к личности, внутренне связана с персоналистической метафизикой Бердяева. Учение об объективации (Бердяев сам говорит о «таинственном процессе объективации») на том ведь только и держится у Бердяева, чтобы отделить личность от мира, освободить ее от мира, до конца вобрать всякое творчество (в т. ч. и моральное) внутрь человека. Но тогда творчество, которое всегда стремится «овладеть» миром (в той или иной его стороне), теряет свой смысл, раз результаты творчества снова связывают нас с «падшим» миром. Бердяев долго не замечает того, что его персонализм, отчуждая личность от мира, создает не простую трагичность творчества, но и обесмысливает его: если творчество лишь закрепляет нас в «падшем» мире, то не стоит стремиться к творчеству в мире. А есть ли творчество вне мира? Бердяев намечает некоторый выход из тупика: он вводит понятие «экспрессивности», которая признана стать на место «объективации». «Экспрессивность» вводит нас в творчество, конечно, тоже во внешний мир, но она сохраняет всецело то, что было в личности. Однако дальнейшие замечания Бердяева показывают, что, отрекаясь от «падшего» мира, он не смог до конца осмыслить творчество. Бердяев приглашает различить между «воплощением творчества и объективацией», но сам же пишет, что «воплощение может оказаться объективацией духа», что, очевидно, «творческие воплощения двойственны», и даже оказывается, что «воплощения творческого акта падают во власть закона объективации мира». Но тогда творчество теряет смысл... Не помогает и утверждение Бердяева, что «всякий творческий моральный акт есть по существу конец этого мира, основанного на поругании добра». Если «всякий творческий акт (моральный, художественный и т. д.) есть акт наступления *конца мира*, взлет в иной, новый план существования», то ведь все это остается фиктивным, ибо «результаты творческих актов внедряют нас обратно в мир (падший) и тем его лишь укрепляют. Воспевание «творческой» морали, сначала поставило Бердяева в противоречие с тайной искупления (которое, по Бердяеву, лишь «задерживает» (!) творчество), а затем апофеоз творчества ведет к безразличию в отношении к реальности. Чистейший романтизм у Бердяева ведет к презрению ко всякой «объективации» — и этим создается неизбежно полная безвыходность данного тупика. Бердяев запутался в своих моральных исканиях именно в силу его презрения к реальному миру, который лишь мешает нашему «я».

Из автобиографии Бердяева известно, что он, собственно, не получил религиозного воспитания в семье, а когда началось «духовное пробуждение», то не Библия — по собственному признанию Бердяева — а Шопенгауэр запал ему в душу. В более позднее время, уже когда Бердяев отходит от марксизма, у него произошло настоящее «обращение» к Церкви — но под знаком «нового религиозного сознания» и «неохристианства». Бердяев сразу же склонился к отвержению исторического христианства, ибо пришла «новая всемирно-историческая эпоха». «Историческое христианство он (вслед за Мережковским) воспринимает как чисто аскетическое, а для «человека нового религиозного сознания нужно сочетание языка и христианства». Новые перспективы, которыми занят Бердяев: «пространство и время должны исчезнуть», «будет «земля» преображенная... вневременная и внепространственная»; государство есть «одно из диавольских искушений», в апокалипсическом христианстве будет вменено то, что не вмещалось историческим христианством, «человекобожество, богоборчество, демонизм являются божественным началом»... Даже о «религиозном организме» говорит Бердяев. Несколько позже — уже более скромные и трезвые слова о том, что «новое религиозное сознание» надо мыслить в «неразрывной связи со святостью и священством»; Бердяев уже «не хочет в области священной человеческого самомнения»,

ожидает «глубочайшей революции», верит, что в мир входит новый религиозный принцип, что наступает время «теургического искусства, преображающего бытие». В книге «Философия свободы» узнаем, что «философия не может обойтись без религии», что она должна быть «органической функцией религиозной жизни» и даже «должна быть церковной». О Церкви Бердяев пишет, что она есть «душа мира», соединившаяся с *Логосом*. Знание оказывается «формой *веры*». Бердяев считает, что «законы логики — болезнь *бытия*»; индивидуальный *разум* ниже разума церковного, а «категории, над которыми рефлектирует *гносеология*, имеют своим источником *грех*»; «смысл истории — в искуплении греха». Даже так далеко идет Бердяев в этой книге (являющейся вершиной его внимания к Церкви), что считает теперь, что «обновление христианства» состоит не в синтезе с язычеством, а наоборот — в освобождении христианства от языческого быта».

Книга Бердяева «Смысл творчества» (1915) проникнута «почти манихейским дуализмом»; по его собственному признанию, — это начало влияния Бёме, острое чувство зла в мире, акцент на «*теургии*»: «не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке». «Человек должен из состояния религиозно-пассивного и рецептивного перейти в состояние религиозно-активное и творческое» — это есть «новое, небывалое еще религиозное сознание». «Бог ждет от человека откровения творчества... и цель жизни — «не спасение, а творческое восхождение».

Все эти мотивы достигают своего высшего выражения в главной книге Бердяева (по вопросам религии) — «Философия свободного духа». Бердяев не хочет быть богословом, он позволяет себе остаться философом и тогда, когда фактически трактует богословские темы. Здесь он часто впадает не в «ереси» (диалектика которых все же имеет богословский смысл), а позволяет себе «вольность», являющиеся часто перетаскиванием из одного плана в другой. Таковы «мнения» Бердяева о *Святой Троице* и др. богословских вопросах... В книге «Философия свободного духа» гораздо больше чистой метафизики, чем того «христианства свободы», о котором Бердяев хотел бы говорить в противовес «христианству авторитета» или в противовес «своеобразному христианскому позитивизму» (христианство свободы, думает Бердяев, как «духовное, мистическое — более истинное и подлинно реальное, чем понимание душевное, символизированное в плане природно-историческом»).

«Реальность совершающегося в истории, в пространстве и времени есть реальность символическая». Все природное бытие — символично, но не в смысле простого *феноменализма* (что Бердяев называет «идеалистическим символизмом»), а в смысле «символического отражения» первоальности. «Вся плоть мира есть символ мира», и потому и Боговоплощение, и все события в жизни Спасителя (рождение, смерть, Воскресение) есть лишь символ, хотя «и центральный и абсолютный». «Мы живем во вторичном, отраженном мире».

Как и Соловьев, Бердяев учит, что «Бог возжелал «другого» и ответной *любви*, в силу чего и сотворил мир», — но миротворение совершилось лишь «в духовном плане», наш же природный мир «есть уже результат грехопадения». По Бердяеву, «в природном мире, замкнутом в себе, нельзя открыть смысловой связи, и природная жизнь человека лишена смысла».

Бердяев боится всякого «натурализма» в учении о Боге — он против «статического» понятия о Боге, которое не чувствует «мистерии» в Боге; Бердяев учит о «богорождении», о «теогоническом процессе в божественной Бездонности». Эволюция религиозных воззрений Бердяева движется к возвышению человека и к ослаблению реальности Бога. Во имя этого Бердяев склоняется к *антропологии*, почти аналогичной антропологии Бёме, и постоянно учит о первичности «духа», отвергая первичность «бытия», — это важно именно

в отношении человека — свобода в котором «не сотворена». Т. к. «Бог всемогущ над бытием, но не над свободой», то отсюда и решение проблемы *теодицеи*: поскольку «внутренняя жизнь Бога осуществляется через человека и мир», то в истории и осуществляется «просветление темного начала в *космогонии* и *теогонии*»; «опыт зла может привести к величайшему добру».

Страх перед «натурализацией», т. е. перед усвоением бытия свойств «объекта» или «природы», ведет Бердяева к учению о мире как «символическом бытии», к невозможности применять категории «бытия» к духовной сфере, к отращиванию в отношении к действительному миру как «падшему». Поэтому невозможно никакое освящение бытия («сакрализация всегда есть символизация», и только) — надо искать «новой духовности», которая освободит нас от объективации.

Преобразование христианства в некое «неохристианство» во имя возвышения человека, ведет Бердяева к тому, что он чувствует отращивание к действительности; он как бы не замечает, что учение о неизбежности «объективации» лишает творчество всякого смысла и делает религиозную жизнь или лишенной связи с преобразованием мира, или целиком связанной только с «взлетами духа». Романтизм в сфере религиозной неизбежно ведет к субъективации религиозных переживаний, т. е. лишает обращенность души к Богу реальной силы.

Тот же процесс самоскрывания наблюдается и в философии истории Бердяева, хотя именно историософские темы особенно занимали его. Уже его ранний марксизм был, прежде всего, историософской концепцией, полной уступок «научной санкции». Преодолев марксизм, перейдя к идее «религиозной общественности», Бердяев от прежнего историософского детерминизма переходит к учению об «иррациональности действительности»; историософские темы неизбежно получают новое освещение. «Действие истории зачатое в недрах Абсолюта» — и «настоящая основа истории есть свобода зла». В «Философии неравенства» Бердяев, исходя из иррациональности в истории, учил о «непостижимой тайне власти», о том, что «онтология власти исходит от Бога», но это переходящий момент в размышлениях Бердяева на исторические темы: его всецело захватывает иное понимание истории. Вначале ему представляется, что историческая действительность есть «откровение ноуменальной сферы», и потому «человеческая судьба есть не только земная, но и небесная судьба, не только историческая, но и метафизическая». Бердяев различает «время испорченное» (действительное) и «глубинное», но оно еще у него не оторвано одно от другого. Отрыв становится неизбежным при дальнейшем развитии Бердяева. И здесь, прежде всего, влияет его романтическое отталкивание от действительности (отталкивание от «объективации», которая есть всегда «мещанство»), влияет его «противление мировой давности, противоположение свободы духа необходимости мира». История (действительная) характеризуется как «неудача духа» — «в ней не образуется Царство Божие». Объективация уже отделяет (а не только создает различие) феномены от ноуменальной сферы (хотя остаются возможные «прорывы» ноуменов в феномены), и Бердяев утверждает, что «во власти нет ничего ноуменального, ничего «священного». Благодаря, однако, указанным выше «прорывам» ноуменов в феномены «метаистория входит в историю», но в сущности это лишь разрушает историю: в устремлении к «концу объективного мира» и состоит метафизика эсхатологического процесса. Всякое творчество знаменует вхождение «конца» в действительность, знаменует разрушение объективного мира; поэтому «творческий процесс происходит как бы вне христианства и, во всяком случае, вне видимой Церкви».

Бердяев различает 3 времени: 1) время космическое; 2) время историческое и 3) «экзистенциальное» («метаисторическое»).

Т. к. «Бога нет в объективации» Бердяева, т. к. всякая объективация (= мир феноменов) подлежит разрушению через «прорывы» метаисторического начала в историю, то собственно весь смысл творческой активности сводится к «мессианской страсти», к ускорению «конца»... Так и в своей историософии Бердяев отходит от действительности, жаждет ее разрушения — и этим создает для себя безысходный тупик.

Корни персоналистической метафизики Бердяева лежат в его раннем романтическом отчуждении от действительности с ее прозой, с ее исторической скованностью, с ее неправдой и злобой. Бердяев готов был признать «иерархическое единство» одухотворенных *монад*, объединенных во всеелское *единство* Первичной Божественной Монадой путем эманации первично творящей множественности бытия». «Идее личности, — пишет Бердяев, — должно принадлежать центральное место в новом религиозном сознании». Рядом с этим стоит рецепция учения Шеллинга о «свободе на грани бытия» (что в сущности ведет к метафизическому плюрализму): «все монады, — пишет Бердяев в «Философии свободы», — сами избрали свою судьбу в мире, свободно определили себя к бытию в мире, подчиненном необходимости и тлению». В книге «Смысл творчества» пламенный апофеоз творчества и апология гениальности углубляют тему персонализма. В «Философии свободного духа» Бердяев уже категорически отвергает метафизический плюрализм, но потому, что «тайна личности невыразима... на языке отвлеченной метафизики. О личности не может быть построено никаких метафизических учений». Бердяев утверждает, что «свобода предшествует бытию», т. к. «моя природа не может быть источником моей свободы; Бердяев стремится к разрушению идеи субстанции как коренной идеи метафизики; материальное бытие для него есть «утеря свободы духа». Первичность свободы ведет Бердяева к ослаблению связи человека с Богом, т. к. «человек есть дитя Божие, но и свобода», «над которой бессилен Бог». «Человек не свободен, — говорит Бердяев, — если он наделен свободой Богом-Творцом и ничего божественного не заключает». Это есть скрытый плюрализм, в чем упорно не хочет сознаться Бердяев, но что он называет прикровенно «антииерархическим персонализмом», подчеркивая лишь этический момент различия в личностях. По существу у него персонализм обособляет, а не соединяет людей; и т. к. личность «первичнее бытия», не рождается из «лона бытия», то момент плюрализма налицо. Иное «прикрытие» плюрализма находим в учении о том, что свобода «не онтична, а меонична», т. е. что фактическая множественность дана первично в потенции. Не случайно здесь вырывается у Бердяева сочувствие мысли Лейбница о «закрытости» монад друг другу (в действительном мире) или сочувствие учению о предсуществовании душ.

Чтобы смягчить эту тенденцию к изоляции одной личности от другой и дать обоснование для «этики творцов», Бердяев вводит понятие «коммунотарности» или «общности». Собственно «окончательное преодоление одиночества происходит, по мысли Бердяева, лишь в мистическом опыте, где все во мне и я во всем», иначе общение легко впадает в мир объективации («монастырь есть форма социальной объективации»). Страх перед обыденщиной делает мнимым «творческое» социальное общение. Персонализм у Бердяева становится самозамыканием, боится всяческого прикосновения к миру, чтобы не растерять «взлетов духа», т. е. фактически превращается в метафизический плюрализм и солипсизм.

Соч.: Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. СПб., 1904; Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907; Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. М., 1909; Духовный кризис интеллигенции. Ст. по общественной и религиозной психологии. СПб., 1910; Философия свободы. М., 1911; Душа России. М., 1915; Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916;

Национализм и империализм. М., 1917; Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности. М., 1918; Философия Достоевского. Пг., 1921; Конец Ренессанса. Пг., 1922; Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и закат Европы. М., 1922; Мирозерцание Достоевского. Прага, 1923; Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923; Изд. 2-е. Париж, 1969; Изд. 3-е. Париж, 1974; Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин, 1923; Изд. 2-е. Париж, 1970; Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. Берлин, 1934; Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Ч. 1—2. Париж, 1927—28; Марксизм и религия. (Религия как орудие господства и эксплуатации). Варшава, 1929; Основная антиномия личности и общества // Современные записки. Кн. 47. Париж. 1931; О социальном персонализме // Новый Град. Кн. 7. Париж. 1933; О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931; Генеральная линия советской философии и воинствующий атеизм. Париж, 1932; Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1934; Человеческая личность и сверхличные ценности // Современные записки. Париж, 1937; Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. Кн. 63, 64. Париж. 1937; Кризис интеллекта и миссия интеллигенции // Новый Град. Кн. 13. Париж. 1938; О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1939; Изд. 2-е. Париж, 1972; Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX — н. XX в. Париж, 1946; Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947; Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949; Царство Духа и царство Кесаря. Париж, 1949; Изд. 2-е. 1951; Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952; Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955; Изд. 2-е. 1973; Репринт: М., 1990; Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989; Эрос и личность. Философия пола и любви. М., 1989; Философия неравенства. М., 1990; Мое философское мирозерцание / Пер. с фр. // ФН. 1990. № 6; Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX — н. XX в. // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990; Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 1, 2. Свердловск, 1991; Автобиография // ФН. 1991. № 2; О духовной буржуазности // Там же. 1991. № 5; О фанатизме, ортодоксии и истине // Там же. 1991. № 8; Самопознание: опыт философской автобиографии. М., 1991; Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы. М., 1991; О самобытности. Психологический этюд. М., 1992; О назначении человека. М., 1993 (вошла также: «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого»); Философия свободного духа. М., 1994 (вошли также: «Я и мир объектов», «Судьба человека в современном мире», «Дух и реальность»); Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995 (вошли также: «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии», «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация»); Истина и откровение. Прологомены к практике Откровения. СПб., 1996 (вошел также: сб. ст. 1947 «На пороге новой эпохи»).

Прот. В. Зеньковский

БЕРЕГИНИ (берегини), в древнерусской языческой мифологии олицетворение *добра*; *силы*, оберегающие человека, заботящиеся о посевах и дожде для нив; представлялись в виде прекрасных крылатых дев. По др. версиям, Берегиня существует только в единственном числе и является великой богиней, породившей все сущее, ее сопровождают светозарные всадники, олицетворяющие *солнце*. Культ Берегини (берегини) связан с *березой* — воплощением добра и света.

БЕРЕЗА, в древнерусской языческой мифологии священное дерево, обязательная принадлежность летних молений о дожде. В большинстве русских преданий береза выступает как доброе дерево, оберегающее от *зла*. В одном из преданий береза спасает св. Параскеву Пятницу от преследований черта. Березовые ветки использовались русскими людьми в качестве магического средства против нечистой силы, для защиты от молнии, грома, грозы и др., для исцеления от болезней.

В языческие времена почитание березы было неотъемлемой частью русалий, в христианские — празднования Троицы и Семика.

БЕС, бесы (*слав.* — гадкий, отвратительный), злые духи, служащие *дьяволу* и вместе с ним составляющие царство тьмы, главой которого есть дьявол (Мф. 12, 24—29 и др.). Указания в Ветхом и Новом Завете на существование бесов многочисленны: в Ветхом Завете повествуется, что не раз, когда являлись пред лице Божие ангелы Божии, являлся вместе с ними и дьявол, и потом подробно описываются те многочисленные бедствия, какими по попушению Божию искушал дьявол прав. Иова (Иов. 1, 6; 2, 2). Повествуется также, что когда от Саула отступал *Дух Божий*, то его возмущал злой дух от Господа (1 Цар. 16, 14) В Книге Премудрости Соломона говорится, что завистью дьявола смерть вошла в мир (Прем. 2, 24). В Новом Завете кроме названия бесов для них существуют еще и др. названия, именно: злые духи (Лк. 7, 21), нечистые духи (Мф. 10, 1), духи злобы (Еф. 6, 12), аггелы дьявола (Мф. 25, 41) и аггелы змия (Апок. 12, 7, 9).

А. Н.

«БЕСЕДА ИЕРУСАЛИМСКАЯ», памятник русской духовной мысли, представляет собой посредствующее звено между *«Беседой трех святителей»* и *«Голубиной книгой»*. Содержание «Беседы Иерусалимской» следующее: в великую субботу на Синайскую гору, посторон града Иерусалима, к дубу мамврейскому, ко кресту лефанидову, к главе адамовой съезжаются 42 царя, из которых главные — Волот Волоतोич, Моисей Моисеевич, Елисей Елисектич и Давид прор. Иессеович. После литургии Василий Великий спрашивает всех, кто какой сон видел. Никто не отвечает. Тогда Василий говорит, что видел во сне, будто луч восходящего солнца осветил землю «святорусскую», а на юге выросло древо кипарис, у которого серебряные корни и ветви — «золото бумажное»; на дереве сидит белый кречет с колокольчиком. Василий просит разгадать этот сон, и Давид истолковывает его так: луч восходящего солнца означает, что «будет на Руси град Иерусалим начальный» с соборной церковью Софии; «ветвие золото бумажное» — «панникадиль со свечами; древо кипарис — у Давида родится сын Соломон; колокольчик у кречета — у Волота родится дочь Соломонида, на которой женится Соломон. Затем Давид и Василий задают друг другу вопросы такого рода: отчего свет светится? на чем земля стоит? какой град (река, птица, дерево, камень, зверь и т. д.) градом (рекам, птицам и т. д.) мать? Ответы гласят, что свет светится от Господних очей, земля стоит на 80 китах-рыбах малых и на 3 рыбах больших, что мать всем городам — Иерусалим (пуп земли), рекам — Иордан (течет из рая Едемского, и в ней крестился Иисус Христос), озерам — Ильмень и т. д.

«БЕСЕДА ТРЕХ СВЯТИТЕЛЕЙ» (Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста), памятник русской духовной мысли, приписывается попу Иеремию, известен по спискам начиная от XV в. Состоит из ряда вопросов и ответов, предлагаемых святителями друг другу и касающихся различных сторон мироздания. По представлению «Беседы трех святителей», до сотворения мира *Бог* жил «в трех каморех на воздушех», затем были сотворены ангелы «от духа Господня, от света и огня», солнце — «от выспренных ризы Господни», луна — «от аера, и от воздуха, и от престола Господня», планеты и земля, на которой 12 высоких гор, 20 морей, 30 великих рек, не считая четырех, текущих из рая (Тигр, Фисон, Евфрат и Геил) и 72 острова. Луна и каждая планета — такой же величины, как суша на земном шаре, а солнце — вдвое больше. Наконец, был сотворен человек, состоящий из 8 частей: тело — от земли, кости — от камня, кровь — от моря, глаза — от солнца, мысли — от облака, дух — от ветра, теплота — от огня, а душу вдохнул Господь. Назначение че-

ловека — угождать Богу и спасать свою душу, подавляя в себе природное стремление к *греху*. Особенно надо избегать славолюбия, славостолбия и сребролюбия. Самый тяжкий грех — отчаяние и непокаяние. По смерти тела души праведников будут питаться ангельским хлебом, а души грешников будут пребывать в аду почти все время без света.

БЕСКОНЕЧНОСТЬ, понятие, отражающее безграничность и беспредельность развития окружающего мира, неисчерпаемость его *познания*. Однако для всех *вещей* и *явлений*, кроме *Бога*, понятие «бесконечность» является относительным и условным. Только Бог не ограничен никакими пределами и воспринимается в мистическом опыте как бесконечная основа всего *сущего*, не имеющая начала и конца.

Философия часто пользовалась понятием бесконечности в положительном смысле, прилагая его к Богу. Древние греки ставили понятие ограниченного выше, чем понятие безграничного и бесконечного, и только Филон стал применять к творчеству Бога понятие «бесконечность». Со времен Джордано Бруно бесконечность стали считать признаком мира. Николай Кузанский совершенно отчетливо противопоставил бесконечность Бога безграничности мира. Декарт считал *идею* бесконечности природной и предшествующей идее конечного. Спиноза приписывал бесконечность субстанции: «Бог или природа, состоящая из бесконечного числа атрибутов, из коих каждый выражает вечную и бесконечную ее сущность, существует необходимо». *Число, время и мера* — безграничны. Лейбниц считал бесконечность признаком *абсолюта*, предшествующего всякому делению. Кант в докритический период учил о бесконечности мира, в «Критике чистого разума» объявил пространство и время формами восприятия, следовательно, конечность и беспредельность — понятиями, применимыми к миру явлений, а не к предметам самим по себе. Фихте бесконечность приписывал абсолютному «я». «Я» бесконечно, поскольку его деятельность возвращается к себе самому и поскольку само «я» бесконечно. Гегель настаивает на том, что понятие ограничения конечного требует действительно присутствия безграничного и бесконечного. Он строго различает дурную бесконечность (неопределенность) от истинной бесконечности.

БЕСКОРЫСТИЕ, свобода *духа* от привязанности к материальным благам (В. С. Соловьев).

БЕСНОВАТЫЙ, бесноватые (Мф. 4, 24; Мк. 1, 23; Лк. 6, 35; Ин. 10, 20, 21 и др.), так называются люди, одержимые злыми духами. В *Священном Писании* злые духи изображаются входящими в людей и выходящими из них. Те, которые не признают бытия злых духов в собственном смысле, а думают, что под ними последними должно разуметь больных — лунатиков, эпилептиков, сумасшедших и др. — и что Господь, говоря о бесах, приспособлялся только к понятиям иудейским, ошибаются. В *Священном Писании* бесноватые прямо и ясно отличаются от людей, одержимых тяжкими телесными и душевными болезнями; им приписываются такие действия, которые не свойственны обыкновенным больным: так, напр., они знают, что Христос — Сын Божий; Иисус Христос с ними разговаривает, и они Ему отвечают. Он повелевает бесам молчать или выйти из человека, и они повинуются; по выходе из людей бесы ищут покоя и, не найдя, возвращаются в прежнее жилище, приемля в свое сообщество др. злейших духов; по выходе из Гадаринских бесноватых бесы входят в свиное стадо и все стадо погибает в море. Да и сам Господь Иисус Христос и Его апостолы принимали бесноватых, т. е. за действительно одержимых злыми духами, и нигде ни малейшего не подают повода думать, что это были только мнимо-бесноватые и что действия их происходили не от влияния злых духов, а от болезней телесных или душевных, как, напр., от расстройства душев-

ных сил, воображения рассудка и т. п. Точно так же понижала это и вся христианская Церковь от самых времен апостольских. Та же самая степень власти, которая была дозволена Богом *дьяволу* над многострадальным прав. Иовом, несомненно, может проявляться в различных видах и над др. лицами, по попушению Божию. **А. И.**

БЕССМЕРТИЕ. *Вера* в бессмертие есть одно из постоянных верований в человеческом роде; она такая же древняя, как сам человек и его религия. Эта вера существует с первобытных времен и с тех пор сохраняется в человеческом роде. Но человек не останавливается на одной ступени веры. *Разум*, развиваясь, требует проверки тех представлений и убеждений, которые возникли в нем вследствие хотя бы даже неотразимых требований религиозного *сознания*. Вопрос о бессмертии души поэтому для своего решения требует некоторых предположений, из которых такое решение является естественным выводом. Это такие предположения: *бытие* личного *Бога*, разумность или *целесообразность* мира, различие души и тела и понятие о нравственности как стремление к абсолютному совершенству. Но еще более, чем требованиями теоретическими, вызывается вопрос о загробной судьбе человека интересами жизни практической. Отрицание истины бессмертия души и связанной с нею мысли о посмертном воздаянии, если оно будет вполне логически и последовательно проведено в приложении к практической жизни, способно разрушить в самом корне нашу нравственность и сообщить решительно эгоистический, материалистический характер всей нашей жизни. Ямы и пием, утра бо умрем, — вот принцип деятельности, вполне логически вытекающий из мысли, что вся наша жизнь ограничивается земным существованием. Мысль о бессмертии души первоначально возникла в сознании человеческого рода не вследствие каких-либо наблюдений над свойствами нашей природы. Истина бессмертия души существует у нас в форме непосредственного убеждения и образует вместе с истиною бытия Божия один из существенных элементов религии. Все народы как древнего, так и нового мира в той или др. форме признавали и признают загробное существование человека. Убеждение в загробной жизни составляет существенный элемент в каждой религии и находится в тесной связи с учением о Боге и нравственности. Самые общие формы, условливающие собою и определяющие бытие видимых предметов, суть: *пространство, время* и зависящее от того и др. *движение*. Но в отношении к этим формам душа и *тело* представляют существенные отличия. Каждое вещественное тело занимает определенное место в пространстве. Каждый видимый предмет ограничивается известным пространством; он складывается из определенных частей. Душа, напротив, составляет неделимое целое; никто не может ни механически раздробить, ни химически разложить наше «я» на несколько отдельных частей. Далее, каждый предмет имеет известную фигуру, очертание, что мы замечаем посредством зрения и осязания. Но, несмотря на тесное общение души с телом, мы не можем точно определить ее границы и придать ей какое-нибудь внешнее очертание. Наша душа, как учили еще древние философы, не имеет ни вида, ни образа. Наше тело и его органы видны и осязаемы; наших мыслей, представлений, чувств, желаний мы не можем видеть глазом или уловить др. каким-либо внешним чувством; о существовании душевных явлений дает нам знать только внутреннее чувство, самосознание, не имеющее ничего общего с отправлениями чувств внешних. Наконец, известно, что 2 каких-нибудь предмета не могут одновременно помещаться в одном и том же месте, по основному закону непроницаемости. Если бы душа была вещественна, то она не иначе могла бы существовать в теле, как занимая особенное, отдельное от др. органических частей, место, какое, напр., есть в организме для каждой из его частей и органов. Но ни анатомия, ни физиология не открыли

такого незанятого или пустого места в организме, где бы могла поместиться душа. Опыт показывает, что психическая жизнь разлита по всему организму и что психическая деятельность совершается параллельно с деятельностью органической. Способности человеческого духа не составляют отдельных различных между собою частей души. Мысль, чувство, желание, представление и пр. взаимно проникаются и существуют совместно в одном и том же акте душевной жизни. Никогда, напр., не бывает, что когда я чувствую, то ничего уже не думаю и не представляю, когда я мыслю, то ничего не желаю и не ощущаю удовольствия или неудовольствия и пр., что необходимо должно быть, если бы душа была материальной и сложна. Это первое, что должно сказать о различии души от тела. Второе. Самое общее свойство видимых предметов по отношению ко времени есть их постоянная изменчивость. По своему составу в каждом предмете постоянно, хотя часто незаметно для нас, действуют химические и физические процессы, видоизменяющие и, наконец, разлагающие и уничтожающие его. Само наше тело подвержено такому же закону; неизменна в нем в течение его жизни только образовательная органическая сила, тогда как материальные частицы тела в каждый момент постоянно меняются, прибывают и исчезают путем выделения различных неорганических элементов. Физиология утверждает, что наше тело в течение нескольких лет совершенно обновляется и одна масса материальных частиц уступает место другой. Совершенно др. закон существует для нашей души — закон постоянства и неизменности. Наша личность сохраняется неизменной среди самых разнообразных изменений тела, среди прилива и отлива самых разнородных впечатлений. Все воспринятое извне душой — само одухотворяется, принимая на себя характер постоянства и неизменности. Образ предмета, представление его, хранится всегда в душе, тогда как самый предмет изменился и исчез. Известен психологический факт, что ничто, приобретенное душой, не теряется; это доказывает не только обыкновенное явление запоминания, но и случаи внезапного почти чудесного возникновения в нашем сознании таких представлений, которые, по-видимому, были совершенно забыты или на которые в свое время было обращено самое мимолетное внимание. Подобное явление было невозможно, если бы наши представления были привязаны к материальным частицам нашего организма (напр., к частицам мозга); они исчезли бы с этими частицами, постоянно обновляемыми в своем составе. Если они сохраняются постоянно в душе, то это ясно показывает их нематериальный характер. Третье. Вникая в причины движений видимых предметов, мы находим, что они происходят всегда от действия на них каких-либо др. предметов, посторонних для них. Так, движения механические происходят от внешнего толчка, передаваемого др. телом, которое, в свою очередь, получило начало своего движения от др. двигателей. На этом основании материя сама по себе, обыкновенно, признается инертной, недеятельной. Но совершенно иного рода свойства мы замечаем в нашей душе. Она выражает себя в своей деятельности независимо от принудительных внешних влияний или побуждений, даже вопреки им, действуя единственно из своего внутреннего начала. Я могу сделать это и не сделать; могу, напр., переносить голод, вопреки требованиям организма, работать, несмотря на усталость и т. п. Такого рода способность души свободно производить разного рода действия без всяких внешних возбуждений — способность, ничего подобного которой не замечаем в предметах материальных, указывает опять на существенное отличие души от тела.

Наконец, обратимся к качественным определениям свойств психических и физических. О качественных свойствах предметов вещественных мы получаем понятие посредством чувств внешних; эти свойства общеизвестны; они суть: цвет, плот-

ность, запах, вкус и пр. Ни одного из этих свойств мы не можем приписать явлениям психическим. Взамен этих физических свойств душа наша обнаруживает такого рода своеобразные явления, которые совершенно немыслимы в предметах материальных, напр., мысли, чувствования, желания. Наиболее характерное из этих явлений, лежащее в основе других, есть сознание, которое, начиная от простого самоощущения, постепенно восходит до самосознания. Итак, душа и тело противоположны по всем существенным своим свойствам. Отсюда мы вправе с вероятностью заключить, что душа должна быть противоположна телу и в отношении к неизвестному еще нам ее свойству — жизни по смерти тела. Если предметы вещественные, вследствие своих физических свойств, подвержены разрушению и уничтожению, то душа в силу своей особенной природы должна быть неразрушимой, бессмертной. Чтобы с большей уверенностью можно было говорить об этом, обратим внимание на свойства души, ее простоту и самостоятельность. Эти коренные свойства души дают достаточно твердые основания для заключения о возможности существования души и по разрушении тела. Уничтожение души при ее самостоятельности вообще есть нечто в высшей степени невероятное с точки зрения не только рассудка, но и опыта. Естествознание не допускает возможности уничтожения ни одной даже самой ничтожной частицы материи никакими естественными и искусственными способами. Когда сгорает, напр., какое-нибудь вещество, кажется, что при этом уничтожилось все, что есть в нем сгораемого, и остались только несгораемые вещества (в виде золы), а между тем на самом деле все вещество сохраняется и только переходит в формы различных газов. Душа по своей нематериальной сущности, по своей неделимости и неразлагаемости на какие-либо простые элементы не может быть доступна никакому влиянию разлагающего действия физических причин. Не будучи по своей природе разложима на составные части, она могла бы погибнуть только через моментальное исчезновение; но уничтожить душу никакая физическая сила не может. Др. существенное свойство души, отличающее ее от внешних видимых предметов, есть ее самостоятельность, саможизненность. Отличаясь этим свойством от предметов вещественных, душа, вследствие своей невещественной природы, обладает способностью не только просто существовать, но и жить, развиваться независимо от одних только внешних соотношений с др. материальными предметами. Наша душа не есть пассивная только хранительница впечатлений внешнего мира, но начало самодеятельное; она не есть мертвое зеркало, в котором мелькают тени и образы окружающих ее предметов и которое остается снова простым, безжизненным зеркалом, как скоро эти предметы отражаются в ней не будут, что случится с разрушением организма и его внешних чувств; нет, она зеркало живое, не только оставившее на себе и усвоившее впечатления внешнего мира, но и самостоятельно переработавшее их в различные представления, понятия и пр. Все это показывает, что душа, как существо саможизненное, может не только существовать после смерти тела, но жить с сохранением и своих существенных свойств, т. е. разума, *свободы* и сознания, а также всего приобретенного и своеобразно переработанного в период своей земной жизни, что и составляет ее индивидуальность. Все, ею приобретенное в настоящей жизни — конкретные впечатления, мысли, чувствования и пр., — остается с нею навсегда, и вытравить из памятижитое ею на земле никто и ничто не в состоянии. Касательно того, что вообще становится с душой по разрушении телесной природы, возможны лишь одни догадки. Можно только предполагать, что с душой по переходе ее в *вечность* все бывает совершенно иначе, чем как различно думают об этом на основании одних соображений ума, далеко недостаточных для проникновения в тайны вечности. По богооткровенному

учению *христианства*, душу после *смерти* ожидает сознательное бессмертие, в котором окончательно раскрывается все внутреннее содержание души, проявляющееся менее ясно в земной жизни; поэтому блаженный или горестный характер бессмертия зависит от того, в каком направлении развивалась душа при жизни, что она совершила. Будущая жизнь должна быть углублением нашей земной жизни. На земле человек никогда не узнает полной *истины*, не увидит совершенной *красоты*, не достигнет высочайшего нравственного *совершенства* и полного *блаженства*. Но чтобы усовершенствование и искание его имели смысл, необходимо, чтобы существовала надежда, что они увенчаются успехом. Поэтому разумная жизнь возможна только в том случае, если мы признаем бессмертие души, т. е. только в будущей жизни наши стремления и искания найдут свое осуществление. **Б. С.**

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ, неосознаваемое, подсознательное, досознательное. Одна из форм жизни *души* и связи человека с высшими силами; для верующего человека — связь с *Богом*; для закоренелого грешника — связь с миром тьмы, *дьяволом*. Бессознательное может оказывать определяющее влияние на *мышление* и поступки людей. Христианская *вера* охватывает всю жизнь души человека, включая и ее бессознательные стороны. Бессознательная жизнь души носит глубоко индивидуальный, а не коллективный характер. Защищая глубоко личностный характер религиозного опыта, *И. Ильин* отрицал реальность коллективного бессознательного в виде «единой, сплошной, проходящей субстанции», объясняя появление такого представления мышлением лиц, «испугавшихся своего одиночества».

Христианским представлением о бессознательной жизни души предшествовало учение Платона об анамнесисе — припоминании душой всеобщих *истин*, созерцавших их до вхождения в тело.

БИБЛИЯ, собрание книг Ветхого и Нового Завета, признаваемых христианской Церковью боговдохновенными, т. е. написанными святыми мужами по внушению и при содействии *Духа Божия*. Библия в переводе с греч. обозначает «книги». Это наименование *Священного Писания* «книгами» показывает, что священные книги настолько превосходят все остальные, что такое имя принадлежит только им, как книгам, по преимуществу, вдохновителем при составлении которых является Сам Бог, как свидетельствуют святые апостолы (2 Пет. 1, 21; 2 Тим. 3, 16). В связи с этим, когда в священных книгах употреблялись выражения из др. книг Священного Писания, то никогда не указывалось ни название книги, ни автор, а говорилось: «написано», «сказано», «по сказанному», «свидетельствуют *Дух Святой*», «говорит» — подразумевается «писание» или «Бог». Наименование «книга», или «книги», уже в Ветхом Завете стало употребляться для обозначения священных книг (см. напр.: Пс. 39, 8; Ис. 34, 16; Дан. 9, 2). Иисус Христос и апостолы называли священные книги Ветхого Завета — «Писания» (Мф. 21, 42; 22, 29; Лк. 24, 32; Ин. 5, 39), а для обозначения отдельных мест — «писание» (Лк. 4, 21; Ин. 20, 9; Иак. 2, 8). У древних христиан очень употребительно было название: «святые писания», по примеру ап. Павла (Рим. 1, 2; 2 Тим. 3, 15). Первоначально все эти наименования применялись ко всем священным книгам, и только впоследствии вошло во всеобщее употребление подразделение на Ветхий и Новый Завет, хотя уже ап. Павел прямо говорит о «Ветхом Завете» (2 Кор. 3, 14). Кроме того, священные книги называются «каноническими», в отличие от книг «неканонических» и «апокрифических». Слово «канон» означает собственно «плотничий отвес», а затем «правило», «образец». Название «священный» или «библейский канон» прилагается к собранию священных книг, признанных всею Церковью боговдохновенными, наставляющими в правой вере и добро-

детельной жизни. Православная церковь признает каноническими 38 книг Ветхого Завета и все 27 книг Нового Завета. Для удобства чтения священных книг и отыскания в них отдельных мест их издавна стали подразделять на отделы. Это деление применялось исключительно для богослужебных целей. Что касается Нового Завета, то есть основания думать, что попытки подразделения его на отделы начались с самых ранних времен. Современное деление Библии на главы вошло в употребление с XIII в., причем каждая глава делилась на 7 частей. Только в XVI в. появилось деление глав на стихи. Для богослужебных надобностей в Православной церкви Библия разделяется на «зачала». В древней Церкви чтение Священного Писания считалось делом благочестивым (Деян. 28, 23, 26—27; 1 Тим. 14—15; Кол. 4, 16; 1 Тим. 4, 13, 16). Отцы Церкви настойчиво рекомендовали его. Иоанн Златоуст, напр., придавал большое значение чтению Священного Писания мирянами и восставал против мысли, будто читать Библию следует только монахам и священникам; даже женщинам, находящимся постоянно дома, он рекомендует читать Священное Писание. Однако в западной церкви, с усилением папства, начались стеснения для чтения Библии под тем предлогом, что чтение Библии содействует распространению заблуждений. Ссылки, которые делали на Библию представители различных сект, содействовали укреплению такого взгляда. Поэтому различные Соборы выносили постановления, затрудняющие ознакомление с Библией, что, впрочем, не помешало появиться в свет и получить большое распространение многим переводам Библии на народные языки. Тридентский собор (1545—63) издал особый «декрет об издании и пользовании священными книгами». В силу этого декрета чтение Библии на народном языке может быть дозволено только тем, кто вполне укрепился в вере и получил разрешение от своих пастырей, т. е., по мнению членов Собора, это чтение может быть более опасным, чем полезным. Однако враждебное отношение народа к Тридентскому декрету заставило принимать более мягкие меры, все же затруднявшие распространение народных переводов Библии. Это отношение римско-католической церкви к чтению мирянами Библии сохранилось и до последнего времени. Впрочем, на этот счет продолжают существовать разные взгляды. Православная церковь чужда этих крайностей. Она держится мнения отцов Церкви, что чтение Священного Писания должно быть предоставлено всем без исключения. Она только считает необходимым заботиться о том, чтобы малоопытные в понимании священных книг миряне не оставались при этом без руководства и чтобы переводы Библии не искажались еретиками и сектантами.

Библия или книги Священного Писания в Русской церкви имели свою судьбу. Русский народ при самом принятии христианства получил Библию на понятном для него языке, т. е. славянский язык, на который свв. Кирилл и Мефодий перевели книги Ветхого и Нового Завета еще приблизительно за 100 лет до Крещения Руси, по-видимому, очень мало отличаясь от языка наших предков. Это обстоятельство, несомненно, очень благотворно повлияло на религиозно-нравственный склад русского народа. Научное исследование оставшихся списков книг Священного Писания привело к следующим результатам: 1) в первые 5 веков существования у нас священных книг Ветхого и Нового Завета, полного собрания их в одно целое, не было, по всей вероятности. Такое собрание было сделано только в XV в. новгородским архиеп. Геннадием; 2) первоначальный славянский текст священных книг, находящийся в древнейших списках, не сохранился ни в одном из позднейших в неизменном виде. Причину этого видят в последовательных и систематических исправлениях текста Библии, произведенных по трем новым переводам, сделанным после первоначального кирилло-мефодиевского.

Во время этих исправлений в состав библейских книг вошло немало элементов, отражающих, скорее, иудейскую, чем православную, традицию вероучения. В русских рукописях оказалось значительное число материалов, входивших в «круг важнейших синогальных праздничных и будничных чтений». Этим воспользовались жидовствующие, которые стали добавлять в русские рукописи свои тексты. Псалмы, найденные у еретиков, оказались еврейским молитвенником «Махазор». Архим. Кирилло-Белозерского монастыря Варлаам заметил по их поводу: «Ни в одном из псалмов этого перевода нет пророчеств о Христе». Н. С. Тихонравов сделал вывод, что это не Псалтирь Давида, а молитвы иудейские, употребляемые при богослужении, в которых ярко просвечивается иудейская неприязнь учению о троичности лиц Божества. Сравнивая Псалтирь с молитвенником «Махазор», Н. С. Тихонравов установил их тождество.

В XV в. по еврейскому тексту было исправлено Пятикнижие Моисея, в иудейской (негреческой) традиции переведена книга прор. Даниила. Иудейский перевод «Есфири» появился вообще в к. XIV в. И. Е. Евсеев отметил, что этот перевод свидетельствует о «высоком и исключительном уважении переводчика к еврейской истине. В местах христологических пророческих выразительно внесено понимание раввинское». «Здесь мы имеем, — заключают исследователи, — таким образом, вековую литературную традицию перевода с еврейского». «Шестокрыл» с иудейским летосчислением, «Логика» Моисея Маймонида, астрологические трактаты, атеистические сочинения Раймонда Луллия были широко распространены в русских рукописях XV—XVI вв. и оказывали влияние на переводы библейских книг.

Иудейские традиции просматривались и в т. н. хронографической редакции Толковой Пален. Представленная рядом рукописей начиная со 2-й пол. XV в., она содержала большое количество апокрифического материала, имеющего иудейские источники.

Длительное существование иудейской книжной традиции на Руси объясняет в немалой степени успех пропаганды жидовствующих. Посеять сомнения, основываясь якобы на канонической книге, было основным способом обратиться в ересь. Этот механизм обращения показан в сочинении инока *Зиновиа Отенского*, разоблачающем ересь *Феодосия Косого*.

Некие крылошане пришли к иноку Зиновию спросить, истинно ли учение Феодосия Косого. Сами же они, как видно из их рассказа, склонялись к тому, что оно истинно. «Косой посему истинна учителя сказует, понеже в руку имеет книги и тья разгибая, комуждо писаная дая, самому прочитати и сея книги рассказывает. А попы и епископы православные — ложные учителя, потому что, когда учат, книг в руках не имеют».

Использование в русских служебных книгах текстов, чуждый православной традиции, вызывало у людей сомнения в правильности их исповедания христианской веры.

Против жидовствующих встали все русские люди. Православная церковь в лице ее лучших представителей: *Иосифа Волоцкого*, *Нила Сорского*, архиеп. *Геннадия Новгородского* — дала еретикам достойный отпор.

Прежде всего были просмотрены церковные книги и из них изъяты все чуждые русской православной традиции, ликвидированы иудейские синогальные тексты, все сомнительные места, которыми еретики прельщали православных священников. По инициативе архиеп. Геннадия были полностью переведены все книги Ветхого Завета. Этот перевод окончательно обезоруживал еретиков, которым в своих аргументах против *христианства* оставалось прибегать только к открытому обману.

Первое печатное издание славянской Библии появилось в 1581 трудами благочестивого западно-русского кн. Констан-

тина Константиновича Острожского. Для этого издания было собрано много древних списков, и т. к. между ними было обнаружено разногласие, то, при помощи западных, и особенно греческих, ученых, было произведено исправление текста древних списков, причем в основу был положен греческий перевод 70 толковников. Отчасти пользовались и еврейским подлинником, а также латинским текстом Библии. Однако обширность предпринятого издания, а также недостаточная подготовка многих сотрудников были причиной того, что это издание Библии имело весьма значительные недостатки, каковы: небольшие пропуски и отступления от правильного хода библейской речи, неясности и неточности в переводе и т. п. Острожская Библия была перепечатана с незначительными изменениями в 1663. Первое московское издание Библии, известное под именем «Первопечатной Библии» было сделано при царе Алексее Михайловиче. Последствием перевода Евангелия, а также Пятикнижия Моисеева исправлял Елифанний Славинецкий, славянский же текст Деяний и Посланий апостольских был исправлен при патр. Иоакиме в 1669. Новое исправление текста Библии, согласно с текстом 70-ти, было произведено на основании указа имп. Петра Великого от 1712. Исправление производилось архим. Феофилактом Лопатинским, иеромонахом Софронием Лихудом с несколькими помощниками под наблюдением митр. *Стефана Яворского*. Несмотря на недостаточность имевшихся у них под руками пособий, они выполнили пересмотр славянского перевода ветхозаветных книг настолько осмотрительно и основательно, что впоследствии при исправлении славянского текста Библии в царствование Елизаветы Петровны были приняты почти все их исправления. Однако их текст, по причине смерти Петра I, не был напечатан, т. к. этому противодействовал архиеп. Феофан, первоприсутствующий член Св. Синода. Предпринятое издание Библии не удалось, так что в 1741 Св. Синод снова принужден был поручить приготовление текста Библии к печати архим. Фаддею (Кокуйловичу) и иеромонаху Кириллу (Флоринскому), которые и выполнили свой труд в течение одного с небольшим года. Пересмотр вновь исправленной Библии Св. Синод производил сам. Однако ввиду трудности дела, оно подвигалось крайне медленно, а когда в 1744 большинство членов Синода переехали в Петербург, исправление текста продолжали только московский архиеп. Иосиф и архим. Иларион Григорович; после смерти первого был назначен еще учитель Московской академии иеромонах Иаков Блонницкий. Однако когда справщики представили свой текст в Св. Синод, то встретилось так много недоумений, что пришлось снова произвести пересмотр. Пересмотр этот был поручен наставникам Киевской духовной академии иеромонахам Варлааму Ляшевскому и Гедеону Слонимскому (до 13 мая 1748 вместе в Иаковом Блонницким). Эти справщики имели гораздо больше пособий, чем все их предшественники и, кроме того, пользовались и трудами последних. Они трудились над порученным им делом ок. 3,5 лет (с 1747 по 22 мая 1751) и сличили славянский перевод всех книг Ветхого и Нового Завета с греческим текстом; исправления же текста произвели только в ветхозаветных книгах, за исключением Псалтири. Исправленный текст Библии вышел в свет 18 дек. 1751. Для второго издания теми же справщиками был произведен новый пересмотр текста; второе издание вышло в 1756. Текст этой елизаветинской Библии без изменений употребляется и в настоящее время. Но вследствие совершившегося с течением времени большого уклонения русского языка от славянского давно назревала потребность перевода Библии на русский язык. Уже в XVI в. делались в этом направлении попытки западно-русским архим. Григорием и Скориною. Свт. *Тихон Задонский* в XVIII в. сделал опыт перевода на русский язык Псалтири и Нового Завета. Но выполнить эту задачу удалось только в царствование имп. Александра I.

Перевод Библии, осуществленный под руководством св. митр. *Филарета (Дроздова)* не устраивал масонов. Для издания собственного перевода руководители масонских лож под руководством известного масонского мракобеса кн. Голицына в 1814 организуют Библейское общество.

Голицын пригласил в руководство Библейским обществом только некоторых близких ему иерархов Русской церкви, фактически устранив Св. Синод от участия в этом деле. Одновременно он ввел в него светских и духовных лиц др. вероисповеданий, как бы подчеркивая, что «цель общества выше интересов одной, собственно русской церкви, что оно развивает свои действия в интересах целого христианства и всего христианского мира».

Как писал в 1873 исследователь Библейского общества И. А. Чистович, «этот индифферентный космополитизм в отношении к Церкви, как бы проповедники его ни были чисты в своем идеальном простосердечии, был, однако ж, несообразностью в то, как, впрочем, и во всякое время. Православие есть фактически существующая форма христианской веры восточной греко-русской церкви, вполне согласная с учением и установлениями древлеветселенской церкви. Поэтому христианство в правильно-церковном виде только и существует в Православной церкви и не имеет над собой или выше себя еще какого-либо идеала, не существующего реально, но мыслимого только под общим понятием и названием христианства. Между тем Библейское общество направлялось именно к такому идеалу и его отыскивало или предполагало».

В официальном документе Библейского общества открыто декларировались идеи масонского *экуменизма*. «Небесный союз веры и любви, — говорилось в отчете Российского библейского общества за 1818, — учрежденный посредством библейских обществ в великом христианском семействе, открывает прекрасную зарю брачного дня христиан и то время, когда будет один пастырь и едино стадо, т. е. когда будет одна божественная христианская религия во всех различного образования христианских исповеданиях».

Известный русский государственный деятель и ученый, акад. А. С. Шишков по этому поводу писал: «Взглянем на деяния Библейских обществ, посмотрим, в чем они состоят? В намерении составить из всего рода человеческого одну какую-то общую республику и одну религию — мнение мечтательное, безрассудное, породившееся в головах или обманщиков, или суетумудрых людей. <...> Если Библейские общества стараются только о распространении благочестия, как они говорят, то для чего не соединено с церковью нашей, но особо от нее действует и не согласно с ней? Если намерение их состоит в преподавании христианских учений, то разве церковь наша не передает нам оных? Разве мы до Библейских обществ не были христианами? И как же они учат нас тому? Призывают учителей-иноверцев и распускают книги, противные христианству!.. Не странны ли, даже смею сказать, не смешны ли в Библейских обществах наши митрополиты и архиереи, заседающие в противность апостольских постановлений вместе с лютеранами, католиками, кальвинистами, квакерами — словом, со всеми иноверцами? Они с седой головой, в своих рясах и клобуках сидят с мрянами всех наций, и им человек во фраке проповедует слово Божие (Божие по его названию, но в самом деле не такое)! Где приличие, где важность священнослужения? Где церковь? Они собираются в домах, где часто на стенах висят картины языческих богов или сладострастные изображения любовников, и сии собрания свои — без всякого богослужения, без чтения молитв и Евангелия, сидя как бы в театре, без малейшего благоговения — равняют с церковной службой, и дом беспрестольный, несвященный, где в прочие дни пируют и пляшут, называют храмом Божиим! Не похоже ли это на Содом и Гоморру».

Самое кощунственное, что деятели Библейского общества осмелились нарушить православную традицию в переводе Священного Писания. Они затеяли перевод Ветхого Завета с еврейского текста, мазоретской, талмудической редакции, в которых были изъяты ветхозаветные пророчества о Христе. Превратно толкуя Священное Писание, переводчики Библейского общества зарождали сомнения в истинности обетований Нового Завета. Все толкования Ветхого Завета велись не в православном, а в протестантско-мистическом духе.

Такое искажение православных библейских текстов пришлось по душе протестантским священникам, которые осмелились заговорить о скором присоединении к протестантской ереси Православной церкви.

«Обнародование или распространение книг Священного Писания в Российской церкви, — говорил Ричард Ватсон на одном из собраний Библейского общества, — произвело наше достославное преобразование (реформацию). — *О. П.* и даровало нам протестантство, а с ним и блаженство и благословение, от оногo проистекающее. Ныне можем мы надеяться, что скоро греческая церковь насладится теми же выгодами... Свободное проповедание истины, открывая греческой церкви ее собственные заблуждения, оживотворит веру и будет соблюдать союз верующих. Предполагаемая в сей империи реформация уподобится восходящему солнцу, озаряющему равным светом как хижину сибиряка, так и чертоги царей, где мудрейший и могущественнейший из государей земных помышляет ныне о сей великой и святой реформе».

Как писал современник в «Записке о крамолах врагов России», «и кто бы при русском простодушии мог подумать, что книги Священного Писания могут быть употреблены в орудие к испровержению в России древнего Православия? Кто бы при русской честности мог подозревать, что негодные иноверцы тем самым будут разрушать истинную Божественную веру в России, что составляет непоколебимое ее основание. <...>

Библейское общество сделалось сходбищем, сборным пунктом для всех мистиков разных цветов и покровов, и имя его до того слилось с именем тайных обществ, что их не отделяли друг от друга... Скорее и успешнее, нежели чрез умножение сект, враги России надеялись ввести и усилить в России развращение нравов народа чрез умножение и распространение в ней разных вредных книг. Эта сеть для веры и нравственности русских раскинута была очень широко».

Масонские деятели Библейского общества хотели не только кощунственно исказить тексты Священного Писания и подменить Православие ересью протестантизма, но и реформировать богослужение, рекомендуя вести его на русском языке по книгам, содержащим переводы еврейского текста мазоретской, талмудической редакции. Св. *Феофан Затворник* называл новоявленных библейских реформаторов «мазоретчиками».

В 1816 общество выпустило собственное издание Библии и отдельно Нового Завета. В 1819 был издан обществом русский перевод Четвероэвангелия, а вслед за тем и остальные книги Нового Завета и Псалтирь. В 1825 напечатан перевод Пятикнижия Моисея, книги Иисуса Навина, Судей и Руфи, но выпуск его в свет был остановлен.

Против еретических переводов Библейского общества выступало православное священство. Его лучшие умы, и в частности св. митр. Московский *Филарет (Дроздов)*, постоянно указывали, что богослужение и чтение во время богослужения Священного Писания должно осуществляться только на церковно-славянском языке в каноническом переводе с греческого текста 70 толковников. Все они предупреждали переводчиков быть осторожными в обращении с еврейским текстом. Как отмечает св. митр. *Филарет*, «текст еврейский в начале времени христианства был в руках врагов его и поэто-

му мог подвергаться даже намеренному повреждению, как о сем говорит св. Иустин-мученик в разговоре с Трифоном».

Антирусское восстание декабристов-масонов и последовавшее за ним расследование деятельности тайных обществ раскрыли настоящие цели Библейского общества. Была выявлена непосредственная связь «библейских реформаторов» с масонскими ложами, открыты преступные замыслы против Православия.

В апр. 1826 Николай I закрывает Библейское общество. Перевод, искажающий тексты Священного Писания, был остановлен, уже переведенные и отпечатанные первые 8 книг Библии запрещены в продажу, а отдельные издания Пятикнижия Моисеева сожжены.

Перевод Библии на русский язык был продолжен в 1858 стараниями св. митр. Филарета (Дроздова).

Перевод был начат с новозаветных книг и был поручен духовным академиям под наблюдением епархиальных преемственных. Особенно много трудов принял на себя св. митр. Филарет. В 1860 было уже издано Св. Синодом Четвероевангелие, а в 1861 — прочие новозаветные книги. Подготовительная работа по переводу ветхозаветных книг была выполнена также духовными академиями. В Петербургской академии для этого был образован комитет из проф. М. А. Голубева, Е. И. Ловягина, в Киевской академии особенно много потрудились проф. М. С. Гуляев. Пересмотр сделанных переводов производил св. митр. Филарет, а после его смерти митр. Исидор, а затем и протопресвитер В. В. Бажанов. Перевод выходил выпусками: в 1868 вышло Пятикнижие, в 1869 — исторические книги, в 1872 — учительные, в 1875 — пророческие, в 1876 — полная Библия в русском переводе.

Б. С., О. П.

БИОСФЕРА, земная оболочка, охваченная жизнью и обладающая в связи с этим своеобразной геологической и физико-химической организованностью. Понятие, развитое *В. И. Вернадским*. Согласно его учению, живое вещество, трансформируя солнечное излучение, вовлекает неорганическую материю в непрерывный круговорот.

БЛАГО, по христианскому учению, состояние, присущее Богу и не отступившей от Него части творения. «Никто не благ, как только один Бог» (Мф. 19, 17). «Отойди от зла и сотвори благо».

Конечная цель, определяющая и направляющая нравственную деятельность человека, и является для него «высшим благом». Поэтому, по мнению Сократа, высшее благо есть знание; для Платона — «богоподобление»; по словам Аристотеля, высшее благо тождественно или с теоретической, чистой деятельностью разума, или же с чисто практической нравственной деятельностью; для эпикурейцев высшее благо — «приятно жить» и т. д. Но для христианина высшее благо есть восстановление райского общения с Богом, достигаемое путем богоподобления (Мф. 5, 48). В связи с этим христианин сознает, что здесь, в несовершенной земной жизни, уподобление совершеннейшему Богу и полное общение с Ним — немислимо. Оно наступит только в будущей бесконечной жизни.

В русской философии высшее благо понимается как единство добродетели и благонравия. Благо есть безусловно желаемое, добродетель безусловно должное.

Счастье — это то, чего человек желает для себя одного; благо — это то, что человек желает для себя вместе со всеми. Чем ближе то, что делает или испытывает человек к истинному благу, тем естественнее желание поделиться этим благом с другим. Зло может делать только сам человек; то же, что совершается помимо воли человека, — есть благо (Л. Толстой).

Б. С., О. П.

БЛАГОГОВЕНИЕ. — См.: СТРАХ БОЖИЙ.

БЛАГОДАРНОСТЬ, чувство признательности за сделанное добро. «За добро добром и платят», «Добро добром покрыва-

ют». Благодарность не есть простое признание чужого благодеяния. Испытывать благодарность — значит радоваться не только полученному дару, но и доброте дарящего (*И. А. Ильин*). Благодарность не есть право того, кого благодарят, а есть долг того, кто благодарит; требовать благодарности — глупость; не быть благодарным — подлость. Кто не любит просить, тот не любит обязываться, т. е. боится быть благодарным (*В. О. Ключевский*).

О. Платонов

БЛАГОДАТЬ, в русском Православии милость и сила Божия, проявляющиеся в отношении к человеку и выражающиеся в даровании ему спасения. Благодать даруется человеку через церковные таинства. Существенный признак благодати как свойства Божия есть то, что она изливается на человека как дар Божий, независимо от каких-либо заслуг со стороны человека, по вере в Иисуса Христа. Благодатью совершается весь земной подвиг человека. Через нее познается Бог и даруется все необходимое «к животу и благочестию». Тем не менее милость получения благодати является только одной стороной спасения. Непременным условием спасения служат покаяние и вера, зависящие от свободной воли человека.

Слово «благодать» употребляется в Священном Писании в двух главнейших значениях: 1) свойство Божие, проявляющееся в отношении к падшему человеку и выражающееся в даровании ему спасения; 2) сила Божия, которой совершается спасение человека. Как свойство Божие, благодать от вечности принадлежит Богу и от вечности существовала в Боге как предопределение или благоволение о спасении (2 Тим. 1, 9; Еф. 1, 4, 6; Рим. 3, 29, 30). Действие ее началось с самого грехопадения, выразившись в даровании обетования искупления (Быт. 3, 15), и проявлялось во всей ветхозаветной истории как любовь к падшему человеку. Обладая свойством благодати, Бог слышит молитву взывающих к нему (Исх. 22, 27). Действие благодати сказывается и в том, что Бог прощает кающегося грешника и дарует ему жизнь (Исх. 32, 12; 34, 7; Пс. 31, 5, 10; 50, 3; 129, 7, 8; 142, 8; Ис. 55, 7; Иер. 18, 8; 21, 23; 33, 11). В Новом Завете благодать представляется как милость Божия в отношении к грешнику, в силу которой Бог дарует ему прощение грехов и вечную жизнь (Еф. 1, 5; Тит. 3, 4); благодать именуется «спасительной» (Тит. 2, 11). Существенный признак благодати, как свойства Божия, есть то, что она изливается на человека, как дар Божий, независимо от каких-либо заслуг со стороны человека (2 Тим. 1, 9; Тит. 3, 5; Еф. 2, 8, 9; 3, 7; Рим. 3, 24). Полнейшее свое проявление благодать имеет в искуплении, совершенном Иисусом Христом (1 Пет. 1, 13; Рим. 5, 21; 16, 16). Со всей полнотой благодать, как сила Божия, возрождающая человека, раскрывается в Новом Завете. Здесь она является как божественная сила, обитающая в человеке и действующая в нем настолько мужественно, что в состоянии сделать несравненно больше, чем можем мы сами желать (1 Кор. 15, 10; 2 Кор. 12, 9; Кол. 1, 29; Еф. 3, 20; Рим. 8, 26). Ею совершается весь земной подвиг человека; она сообщает познание Бога и дарует все необходимое «к животу и благочестию» (1 Пет. 1, 2, 3); одним словом, она начинает и завершает наше спасение (Рим. 3, 24; Тит. 3, 7; Еф. 2, 7; 2 Тит. 1, 9; Деян. 15, 11). Поэтому спасение человека сравнивается с новым рождением (Ин. 3, 3—7), называется оживотворением и воскресением (Еф. 2, 5; Кол. 2, 13; 3, 1). Благодать даруется независимо от заслуг человека, по вере в Иисуса Христа (Гал. 3, 5). Но непременным условием спасения являются покаяние и вера, зависящая от свободной воли человека (Мк. 1, 15; 5, 36; Ин. 6, 29; 10, 38; 12, 36; 14, 1, 11). Необходимость деятельного участия человека в спасении видна и из призывания к напряженному подвигу (Мф. 7, 13, 14; Деян. 14, 12; 1 Кор. 9, 24—27; 1 Фес. 1, 3; 2 Тим. 2, 5; 4, 7). Т. о., для спасения необходимы как содействие благодати, так и свободное участие самого человека. По учению Православной церкви, следует различать 2 вида еван-

гельской благодати: 1) благодать предваряющую — просвещающую и 2) благодать особенную — оправдывающую. Первая даруется независимо от достоинства и заслуг человека; по словам «Послания восточных патриархов», она «путеводит всех». Действие ее заключается в том, что она «доставляет человеку познание божественной истины» и указывает «повеления, необходимо нужные для спасения»; все это совершается через *Слово Божие*. Действие благодати оправдывающей заключается: во оправдании человека, как внутреннем очищении его от грехов, и в освящении его посредством таинств, как возведении на высшую ступень нравственного совершенства. Благодать есть «полнота Божественной воли как всеединого, всецелого добра, открывающаяся силой ее собственного внутреннего действия в душе человека» (В. С. Соловьев).

Б. С.

«БЛАГОДАТЬ» и «ЗАКОН», выражение основного дуализма духовной жизни, вследствие которого общество имеет двойственную природу — «наружную» и «внутреннюю», из которой первая необходимо неадекватна последней (см.: «Церковь» и «Мир»).

Сознание этого дуализма с достаточной определенностью и интенсивностью возникает лишь с христианством и есть плод христианского жизнепонимания. В словах «воздавайте кесарю кесарево, а Богу — Богово» впервые резко утверждено различие между *нравственностью* и *правом*.

Рассматривая происхождение этой двойственности, ближайшим образом усматриваем ее существо в двойном отношении человеческого духа к святине, к идеалу, к *должному*. «Должное» (нравственность), с одной стороны, непосредственно дано человеческому духу, во всей своей абсолютности живет в нем и говорит внутри его самого и, с др. стороны, является человеческому духу как начало трансцендентно-объективное, извне обращенное к нему и требующее от него повиновения. Но именно это различие не может адекватно обнаружиться в форме «закона». Ибо закон, как веление, как требование, обращенное к человеку, сам по себе носит некий трансцендентный и объективный характер. Понимая «право» в широком общем смысле (в более широком, чем оно понимается обычно), можно было бы сказать, что всякий закон, независимо ни от его содержания, ни даже от специфического характера его значимости, относится к области права и не дает адекватного выражения началу нравственности; в лучшем случае здесь можно отличать «естественное», непосредственно очевидное человеческому духу и имеющее для него абсолютную силу право от права положительного, но не право от нравственности. Правда, нравственное начало соучаствует в естественном праве (как, в сущности, во всяком праве), и мы имеем здесь, по степени близости той или иной формы или области права к его источнику — нравственному началу, — возможность указанного выше количественного различия (различия по степени) норм, более или менее полно и непосредственно выражающих нравственное сознание, но не имеем самого первичного различия между правом и нравственностью.

Понять существо различия можно, лишь возвысившись над формой «закона». Христианское сознание дает нам здесь путеводную нить в различии между «благодатью» и «законом» (и связанным с ним различием между «Церковью» и «миром»).

Абсолютная, божественная реальность в своем практическом действии на человека есть нравственное начало в нем — не как чья-либо чужая воля, не как исполнение веления или закона, а как основа и сущность его собственной жизни. Такова живая сущность нравственности как благодати, которой живет и духовно питается человеческая жизнь. Христианство в своем учении о благодати, превосходящей и превозмогающей закон, в своем обличении недостаточности «фарисейской» морали — не только как внешнего исполнения закона, но и как внутреннего его исполнения из «уважения» к само-

му закону, но без *любви к Богу* и внутренней жизни в Нем — в своем утверждении, что покаившаяся блудница и обратившийся ко Христу разбойник ближе к Богу, чем самый добродетельный исполнитель закона, впервые открыло нам подлинную сущностную основу нравственной жизни. Сущностная *нравственность* есть присутствие Бога в нас и наша жизнь в нем, нравственность не как закон, не как исполнение только *трансцендентной воли* Бога, а как конкретная жизнь, как живое субстанциальное начало, *имманентно* присущее нашей *бытию*. Вне этой сознательно или бессознательно тающейся в глубинах нашего существа благодатной жизни, вне этой богочеловеческой основы нашего человеческого существа нет вообще нравственной жизни, нет начала, которое, формируя, объединяя и совершенствуя человеческую жизнь, тем самым творит и жизнь общественную.

Но, как учил сам Христос, это открытая и возвещенная Им, явленная Им в Его собственном существе сущностная нравственная жизнь, превосходя и превозмогающая закон, не отменяет его, а только его восполняет. Человек, внутренне, субстанциальными корнями своей личности утвержденный в Боге, наружно, своей периферией, принадлежит к «миру», к сфере предметно-космического бытия. Или, как говорил Плотин: голова человеческой души находится на небесах, ноги ее — на земле. Это предметно-космическое бытие по самому своему существу трансцендентно Богу: Бог — не в нем, а вне его и действует в нем лишь как извне определяющая его воля. Поскольку существо человека лишь в последней глубине своей, и лишь потенциально, «обожено», поскольку человек, несмотря на свою сущностную духовную жизнь, остается природным существом, в нем обнаруживается дуализм между эмпирически существующим и истинно сущим, между внешним и внутренним началом, действие нравственной жизни во внешней ей наружной сфере человеческой жизни может осуществляться лишь как сознание «закона» должного и его осуществление. Закон в качестве «должного» есть сущностная жизнь, поскольку она трансцендентна и действует лишь как образцовая идея, как цель стремления, как противоречащая человеку воля Божья. В меру своей сущностной богочеловечности человек есть сын Божий, соучастник Божьей жизни, Божьего дома: в меру ее отсутствия — он есть только слуга и раб Божий, исполнитель Его велений. Отсюда — сфера производной нравственной жизни как подчинения эмпирической человеческой жизни нравственному закону.

Этим определен раз навсегда — впрямь до чаемого полного преобразования и обожения человека и мира — основной дуализм человеческой природы, совместное действие в нем внутренней, сущностной нравственной жизни и трансцендентного закона. Это соотношение есть не какое-нибудь производное, от человеческих мыслей и воззрений зависимое устройство жизни, а подлинно онтологически утвержденное строение человеческого бытия, которое внешне вообще неизменимо, неизбежно, дано раз навсегда и которое внутренне лишь постепенно преодолевается и смягчается — но в пределах эмпирической жизни никогда не преодолимо без остатка — в меру внутреннего духовного роста человека.

Отношение между нравственностью и правом оказывается лишь производным от первичного отношения между сущностно-благодатной жизнью и жизнью по закону, и именно поэтому первое отношение нельзя — оставаясь в пределах его обычной внешней формы — отчетливо разьяснить до конца. Закон, будучи всегда отношением трансцендентным, отношением, в котором структура воли раздвоена на 2 инстанции — высшую, повелевающую, и низшую, исполняющую, — в свою очередь, в меру своей близости к внутренней, благодатной нравственной жизни, сраженности с ней и непосредственности своей связи с ней может быть в большей или меньшей мере «имманентным» и «трансцендентным», субъективно

живым или абстрактно объективным. И именно это вторичное и относительное различие есть различие между нравственностью и правом. Нравственный закон есть закон, который человеческое «я» испытывает как внутренне понятный ему и свободно признанный закон в отличие от права, выступающего извне, как объективная сила, духовно принуждающая человека. В промежутке между тем и другим стоит внутренне-внешне обязывающая сила «добрых нравов», обычаев, обращенного мнения. Но и внутри как «нравственности», так и «права» мы замечаем обнаружение того же различия. В меру, с одной стороны, духовного роста человека и активного действия в нем сущностной нравственной жизни и, с др. стороны, относительной близости соответствующей сферы жизни к этому духовному средоточию и нравственные нормы, которым подчиняется человек, и действующие в его общественной жизни нормы права могут быть то более гибкими, живыми, индивидуализирующими, учитывающими внутреннюю жизнь человека, и в этом смысле более мягкими и свободными, то более абстрактно-объективными. Это различие касается как формы, так и содержания норм. Различие по форме есть различие в степени их имманентности или трансцендентности, их свободной внутренней жизненности или внешней объективности. В нравственной жизни это есть различие между живым интимным и индивидуализирующим конкретным указанием *совести* и суровой общностью абстрактного долга как «*категорического императива*»: в праве — это есть различие между правом гибким, учитывающим «добрые нравы» и конкретную мотивированность поступков, и формально общим незыблемым законом как таковым, и — в др. отношении — различие между правом, которое, как в демократии, испытывается как свободное общественное самоопределение, и правом как жестокой уздой, которую налагает на человека внешняя ему инстанция власти. Различие в содержании как нравственности, так и права есть различие, с одной стороны, в мере свободы и нормированности человеческой жизни и, с др. стороны, в суровости нравственных и правовых кар, налагаемых за нарушение норм.

Существенно при этом то, что эти различия в нравственно-правовом строе человеческой жизни (как в его форме, так и в его содержании), по крайней мере, по общей своей природе незаменимы от умышленной воли человека и внешней его деятельности, а предопределены онтологически качеством и развитием его сущностной духовной жизни. Суровость и формализм закона (как нравственного, так и правового), внешней дисциплины, которой подчинен человек, могут быть смягчены и реформированы законодательством, общественным мнением лишь постольку, поскольку они уже не соответствуют переросшей их субстанциальной духовной жизни человека и общества, и в этой мере и должны подлежать пересмотру; в противном случае мы имеем то утопическое реформаторство (будь то политическая революция, провозглашающая «свободу, равенство, братство», где они не утверждены внутренне в нравах и духовной природе человека, или псевдогуманитарные послабления общественного мнения в области нравственной жизни, не соответствующие духовной зрелости человека), которое не только вместо ожидаемого жизненного блага приносит вред, но неизбежно завершается результатом, прямо противоположным его цели: нарушенное равновесие, определенное онтологическими соотношениями духовной жизни, против воли людей прорывается наружу и вновь утверждается, часто в результате искусственного потрясения, на низшем уровне, чем прежде; свергнутая монархия заменяется более жестокой цезаристской деспотией, требуемая «свобода нравов» обертывается насильем над личностью; жизнь становится не вольнее, мягче, человечнее, а более связанной, суровой и бесчеловечной. Классический, пережитый Россией образец этого имманент-

ного бессилия рационалистического реформаторства и имманентной кары за него есть революция в ее действии и на право, и на нравственный быт: требования быстрого и внешнего «очеловечения» правовых и нравственных отношений, механического осуществления идеальной справедливости привели к «озверению», к падению на низший уровень и к необходимости мер духовного воспитания, адекватных этому низшему уровню. С др. стороны такова же имманентная кара, постигающая всякую умышленную «реакцию», всякий консерватизм, пытающийся удержать данное содержание закона и внешне определенных социальных отношений, когда сущностно-нравственная духовная жизнь общества уже переросла наличную форму закона. Онтологические силы, задержанные в своем естественном обнаружении, бурно прорываются наружу в болезненно-искаженной форме революции; функцию закона берет на себя тогда сильная страсть, обдуманная реформа «сверху» заменяется переворотом «снизу», благодаря чему возникает новое болезненное состояние, лишь с трудом и величайшими потерями уступающее место нормальному равновесию сил.

Из этой онтологически определенной двойственности имманентно-сущностной нравственной жизни и трансцендентного отношения к добру в форме подчиненности нравственному закону вытекает неизбежность двух путей служения, двух форм борьбы со злом и его преодоления. *Зло*, хаос, стихийно-природная необузданность человека внутренне преодолевается и подлинно уничтожается только органическим взращиванием субстанциальных сил *добра*, ростом сущностной *правды*. Этот органический процесс не может быть заменен никакими внешними мерами, никакими попытками механического подавления зла. В этом смысле «толстовское» (широко распространенное и глубоко укорененное в русском сознании и за пределами «толстовства», как учения и школы) убеждение в бессилии государственно-правовой регламентации и реформы вполне правильно и соответствует истинному онтологическому соотношению, раскрытому в христианском сознании. Но поскольку весь мир лежит во зле, сама возможность сохранения и поддержания жизни в нем, а следовательно, и возможность сущностно-нравственного пути одоления зла требует от человека еще др. задачи — задачи обуздания зла и ограждения жизни от него. Это и есть задача закона (не только государственно-правового, но и нравственного): основное противоречие «толстовства» заключается здесь в том, что оно не усматривает принципиальной однородности права и нравственности в форме «закона». Необходимость двойной нравственной задачи, двойного служения положительного преобразования жизни через взращивание субстанциальных сил добра и чисто отрицательного противоборства злу через обуздание и ограждение жизни от него — ведет неизбежно к трагическим конфликтам в нравственной жизни: ибо закон с внешней принудительностью, с присущим ему началом механического подавления человеческой свободы сам по себе противоречит идее сущностной нравственности, основанной на *свободе* и любви, и есть свидетельство греховной слабости человека. Следование пути закона есть как дань, отдаваемая человеческой греховности, — и это применимо не только к государственному закону, действующему через физическое принуждение или его угрозу, но и к закону нравственному, действующему через принуждение моральное. Закон есть форма борьбы с несовершенством мира и человека, сама отражающая на себе это несовершенство. Глубокомысленно раскрытая ап. Павлом парадоксальность нравственной жизни под формой закона в том и состоит, что в признании и выполнении закона как средства борьбы с грехом человек сам признает себя рабом *греха*, вместо того чтобы через благодатную жизнь подлинно освободиться от греха. Столь остро осознанная Толстым греховность полиции, суда и всячес-

кого государственного принуждения есть лишь производное, отраженное выражение этой основной нравственной антиномии человеческой жизни, вытекающей из дуализма между благодатью и законом. Эта *антиномия* неразрешима абстрактно-рационалистическим морализмом. Она снимается только в конкретном нравственном сознании, которому уясняется неизбежность и моральная оправданность закона как формы борьбы со злом, адекватной именно греховному несовершенству мира, — трагическая необходимость для человека (в меру его духовной непросветленности, не пронизанного светом сущностного добра) в обязательной для него борьбе со злом быть соучастником мирового греха и брать его на свою душу. Вообразить, что борьба с грехом сама должна быть абсолютно безгрешной, не отражая на себе греховного несовершенства человеческой природы, и на этом основании уклоняться от этой борьбы, — значит теоретически не понимать онтологической структуры духовного бытия, а практически — впадать в максимальный грех пассивности в отношении ко злу. Противоположное искажение нравственного сознания (тоже весьма свойственное русскому духу и выражающееся во всяком политическом фанатизме и морализме) состоит в невидении и отрицании несовершенства и потому лишь относительной оправданности закона, в мечте через внешние меры физического и морального принуждения внутренне облагородить человеческую жизнь и насадить в ней реальное добро. В обоих случаях одинаково искажается основной дуализм нравственной жизни, в силу которого сущностная нравственная жизнь должна ограждаться и восполняться сферой закона, а закон сам должен питаться силами субстанциального добра и произрастать на почве внутреннего благодатного бытия.

Углубляясь в эту основную двойственность духовной жизни человека, и потому его общественной жизни, мы доходим до ее первичной онтологической основы в лице двойственности самого бытия, как такового. *Бытие*, в его сверхэмпирической первооснове, есть живое конкретное *всеединство*: жизнь как глубинная полнота бытия в себе и для себя есть внутренняя пронизанность единичного общим, живое присутствие целого в каждой части: *единство* здесь не извне господствует над множественностью, а изнутри пронизывает ее; с др. стороны, бытие в своем как бы наружном слое есть раздельность и раздробленность, в которой все единичное утверждает себя в своей противоположности всему иному и где поэтому единство, противостоит множественности, лишь извне налагается на нее и властвует над ней; единство принимает здесь характер системы отвлеченных определенностей, и конкретно-единичное существо есть лишь экземпляр абстрактно-общего начала. Внешнее деление мирового бытия на живое и мертвое, органическое и неорганическое есть лишь поверхностное и неадекватное отражение той проходящей через глубину всего бытия двойственности, в силу которой бытие в своей первооснове есть жизнь, спонтанность, внутреннее присутствие конкретного всеединства в каждой частной точке бытия, а в своем наружном слое есть раздробленность и потому пассивно-внешняя подчиненность единичного общему. Закон как норма есть в духовной жизни человека выражение закона как внешней силы общего над раздробленными частями космического бытия. «Закон природы» и закон нравственный стоят в теснейшей связи между собой и суть лишь разные выражения несовершенного состояния бытия, неполной пронизанности его конкретным всеединством чистой жизни как свободным внутренним единством. Общественная жизнь человека в качестве сферы, в которой он подчинен «закону», есть лишь выражение принадлежности человека к космической природе, связанности духовного бытия человека силами наружного, природного бытия — или, с др. стороны: духовная жизнь человека, скованная не адек-

ватными ей силами космического «мирского» бытия. В своем подчинении закону как нравственно-правовому закону, закону-норме, человек обнаруживает, с одной стороны, свою связанность началом абстрактно-общим, началом мертвой «природы», и, с др. стороны, вместе с тем свою борьбу против этого стихийного начала, поскольку закон-норма, свободно поставленный самим человеком, рождается из сущностной духовной жизни и преодолевает — в категории, адекватной космическому бытию, — низшую, слепую закономерность мирового бытия. В лице нравственного закона, закона как абстрактно-общей нормы должного, человек впервые сознает свою свободу, победу своего внутреннего, божественно-всеединного живого существа над пассивной подчиненностью слепым силам природы, но победу, в которой победитель сам как бы вынужден подчиниться образу бытия побежденного и принимать его облик, ибо здесь внутренняя свобода, имеющая свой источник в божественной благодати, преломляясь в природном существе человека, действует на него как общая сила, как правило, извне налагающееся на его волю и подчиняющее его через обуздание индивидуальной жизни началом абстрактно-общим. Нравственный закон есть действие живого всеединства человека как духовного существа в сфере природной жизни, которую связан человек; отсюда янее всего усматривается необходимость этого основного дуализма человеческого бытия — необходимая связь и необходимая раздвоенность между внутренней, сущностной нравственной жизнью и внешней сферой закона.

Отсюда же нам уясняется, наконец, сполна тот загадочный факт, что общественная жизнь, будучи по своему существу духовной жизнью, выступает перед нами с характером внешне объективного бытия некоей «среды», которая, наподобие материального мира, извне нас окружает и действует на нас с грубой принудительностью внешнего факта, и притом так, что эта принудительность сознается нами не просто как наша зависимость от субъективно психических сил др. людей, а именно как действие объективной, транспсихической, сверхчеловеческой реальности. Тайна транспсихической объективности общественного бытия заключается в том, что единство многих, бытие в категории «мы», будучи вместе с тем служением правде, выступает перед нами с обязательностью закона, «должного», и именно потому облекается в форму идеально подчиняющего нас объективного отношения. Единство «мы», сочетаясь с моментом «должного», обязательного — который сам по себе есть, как мы видели, сверхчеловеческое, божественное начало человеческой жизни, — приобретает характер объективно сверхчеловеческой воли, властвующей над нами. Отсюда — указанная нами выше мистичность государства, права, всякого длительного союза и общественного отношения. В основе этой объективности лежит объективация момента закона в нравственной жизни — объективация не в смысле субъективного процесса возникновения в человеческом сознании «иллюзии» объективности, а в смысле перенесения *трансцендентного* по самому своему существу начала должного из сферы внутреннедуховной в сферу внешнеэмпирическую, т. е. вполне реального воплощения в общественном единстве человека этого трансцендентного духовного начала. Гегелевское определение государства как «земного бога» в этом смысле вполне верно, хотя его практические выводы отсюда, основанные на религиозно-ложном пантеистическом отождествлении божественного с человеческим, и неверны. *Государство* (как и всякое вообще общественное единство и отношение) есть человеческое — и потому всегда лишь частичное и неизбежно искаженное — воплощение божественного начала *правды*, за которым стоит в качестве его живой субстанциальной основы и верховной инстанции над ним сама Правда, как она открывается в благодатной, сущностно-нравственной духовной жизни человечества.

С. Франк

БЛАГОЧЕСТИЕ, одно из ключевых духовно-нравственных понятий русского мировоззрения. По учению св. *Феофана Затворника*, «истинное благочестие есть постоянное, искреннее, полное и всестороннее хождение в духе единой истинной и святой веры». Итак, первое, что необходимо для благочестия, это — истинная, святая вера. И этой верой христиане, несомненно, обладают в том учении, которое им проповедал Господь наш Иисус Христос. Но для благочестия мало одной веры: необходимо исполнение в жизни требований этой веры. *Христианство* учит, что «вера без дел мертва» (Иак. 2, 20). И мы, зная, что в нас заключается «образ и подобие» Божии (Быт. 1, 26, 27), должны стремиться к тому, чтобы эти «образ и подобие» Божии восторжествовали над нашей греховной природой, зная, что за гробом нас ожидает бесконечная жизнь, мы должны готовить себя к ней. Поэтому благочестие истинное необходимо связано с исполнением требований христианского вероучения. Поэтому-то нехристиане не могут проявлять истинного благочестия. С одной стороны, они не имеют истинной и святой веры, а потому не могут исполнять ее предписаний; с др. стороны, они лишены и благодатной помощи, которую христиане получают через веру во Христа.

БЛАЖЕННЫЙ (1 Тим. 1, 11; 6, 15; Мф. 5, 1—12). В *Священном Писании* слова: блаженный и *блаженство*, кроме Господа Бога, который блаженный и единый сильный, Царь царствующих и Господь господствующих (1 Тим. 6, 15), и ангелов, выну видящих на небеси лице Отца Небесного, усваются разным лицам, в разных обстоятельствах и состоянием, иногда только относительно благ внешних, земных, а большей частью относительно благ духовных и вечных. Так блаженной называется Божия Матерь (Лк. 1, 45; 11, 27); блаженными называются «боящиеся Бога и любящие заповеди Его» (Пс. 1, 1—3, 127, 1—5); люди, исполняющие заповеди Господни (Апок. 22, 14); слушающие слово Господне и исполняющие его (Мф. 13, 16); нищие *духом*, плачущие, кроткие, алчущие и жаждущие *правды*, милостивые, чистые *сердцем*, миротворцы, изгнанные за правду, поносимые и гонимые за имя Христово (Мф. 5, 3—12). Полное и совершенное блаженство человека-христианина принадлежит будущему состоянию, когда окончательно будет совершена победа над адом и смертью. Об этом будущем блаженстве особенно часто говорит нам Священное Писание: 1 Пет. 1, 5—8; 1 Ин. 3, 2; 1 Кор. 2, 9; Ин. 12, 26; Мф. 5, 8; 1 Кор. 13, 12; Ин. 17, 24; Мф. 13, 43; Кол. 3, 4; 1 Ин. 3, 2; Мф. 25, 46; Ин. 5, 24; 10, 28 и пр.

БЛАЖЕННОСТЬ, высшее *счастье*, высшая моральная ценность. Если христианинский мир ценит *силу*, *богатство* и чувственные удовольствия, более ценит внешнее в человеке, чем внутреннее, то Христос указывает на внутреннее состояние человека как на необходимое условие блаженства, которое состоит в *свободе* от привязанности к земным благам, в постоянном движении к духовному совершенству, кротости, в поиске *правды* и справедливости, в милосердии, миротворчестве, чистоте *сердца* (а не чувственности), готовности поступать за *истину* (см.: Нагорная проповедь. Мф. 5; 3—12). Высшая степень блаженства — совершенное единение с *Богом*, *Царство Божие*. Для человека *Святой Руси* нет блаженства в безнравственности; в нравственности и добродетели только и достигает он высшего блаженства.

БОБРОВ Евгений Александрович (24.01[5.02].1867—12.03.1933), историк литературы, русской общественной мысли, философ, переводчик. Родился в Риге. Сын землемера, вышедшего из крестьян. Окончил Екатеринбургскую гимназию. Учился в Казанском, затем в Юрьевском университете (1889), который окончил по историко-филологическому и философскому отделениям. Перевел на русский язык «Монадологии» Г. Лейбница. Магистерская диссертация — «Отношение искусства к

науке и нравственности» (1895). Преподавал в Юрьевском (1893—96), Казанском (1896—1903) и Варшавском (1903—15) университетах. После 1917 — заслуженный профессор Донского (Северо-Кавказского) университета. Собственную систему взглядов называл «критическим индивидуализмом». Исходным пунктом его философии стал индивидуум. Идея *индивидуализма* оказывается приоритетной вследствие того, что в своем самосознании *человек* находит себя прежде всего в качестве отдельной сущности. В отличие от *персонализма* он дополняет *онтологию* понятием «*бытия* координального». Личность есть координация функций между собой и с «я». Вселенная есть координация существ между собой и с *Богом*. Бобров — автор фундаментального труда (в 6 т.) по истории русской философии.



Соч.: О понятии искусства. Умозрительно-психологическое исследование. Юрьев, 1894; Новая реконструкция монадологии Лейбница. Юрьев, 1896; Из истории критического индивидуализма. Казань, 1898; О самосознании. Казань, 1898; О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А. А. Козлова. Казань, 1898; Философия и литература. Сб. ст. 1888—98. Казань, 1898; Философия в России. Матер., исследования и заметки. Т. 1—6. Казань, 1899—1902; Бытие индивидуальное и бытие координальное. Юрьев, 1900; К 100-летней годовщине смерти Иммануила Канта. Варшава, 1904; Этюды по метафизике Лейбница. Варшава, 1905; Логика Аристотеля (ист. и критич. этюд). Варшава, 1906; Дела и люди. (Сб.). Юрьев, 1907; Психологические воззрения древних греческих философов. Варшава, 1910; Философские этюды. Т. 1—4. Варшава, 1911; Из истории новой педагогики. Юрьев, 1911; Заметки по истории русской литературы, просвещения и культуры. Варшава, 1913; Историческое введение в логику. Варшава, 1913; Изд. 4-е. Витебск, 1916; Историческое введение в психологию. Изд. 2-е. СПб.—Варшава, 1913; Изд. 5-е. Ростов-н/Д., 1916; Этюды по истории древней философии. Варшава, 1914; История древней философии. Варшава, 1915; История древней философии. Ростов-н/Д., 1916.

БОГ, Творец неба и земли и Промыслитель *вселенной*, носит в *Священном Писании* разные названия. Таковы: Елоаг и Елогим, Иагве и Иегова, Ел, Ельон, Шаддай, Адонай; (*слав.*) Бог, Господь.

1. Елоаг и множественное Елогим означает достопоклоняемого Бога неба и земли, всего видимого и невидимого. Множественное Елогим выражает величие и превосходство существа Божия.

2. Имена Иагве, Иегова означают Существо самобытное, независимое, неизменяемое, безусловное, вечное (Апок. 1, 8) и употребляется постоянно об истинном Боге, Боге народа Израильского.

3. Имя Ел означает сильного, крепкого и об истинном Боге употребляется с приложением др. наименований, напр., Бог живой, Бог вышний, Бог богов, Бог Израилев.

4. Кроме этих имен в Священном Писании есть и др., напр. Шаддай — всесильный, всемогущий, Вседержитель; Адонай — Владыка, Господь; Ельон — Вышний.

Говоря об истинном Боге, Священное Писание везде усваивает Ему высшие духовные совершенства; таковы: *вечность*, независимость, самобытность и неизменяемость, всеприсутствие, всеведение, премудрость, благость, *любовь* и милость, *святость*, праведность и *истина*, *творчество* и всемогущество, беспредельное величие и неприступная слава. Отсюда вся природа и все твари прославляют Его, и все мы

призываемся к прославлению Его и к благоговейному служению пред Ним.

Усваяя такие совершенства Богу, Священное Писание вместе с тем отвергает все грубые суеверные и ложные понятия, какие были у язычников. Оно многократно и с особой силой говорит против многобожия языческого (Исх. 20, 2—3; Втор. 6, 4, Ин. 17, 3; 1 Кор. 8, 5—6; Еф. 4, 6; 1 Тим. 2, 5). Оно отвергает все виды идолослужения язычников, которые, смешав Творца с творением, обоготворяли и светила небесные, и земные предметы, и стихии и силы природы, и людей, и даже пороки и страсти человеческие; отвергает и все суеверные изображения мнимых божеств, и все языческие обряды, давая видеть в этом одни заблуждения и предостерегая от сего верующих. Если оно иногда усваивает Богу члены телесные и свойства и действия человеческие, то в этом оно применяется к обыкновенному языку человеческому, и это имеет высший духовный смысл: приблизить к нашим понятиям непостижимые для нас бесконечные совершенства Божии, Его премудрые пути, отношения и действия к человеку. Давая видеть потом распространение многобожия и идолопоклонства между народами древнего мира, Священное Писание нигде, однако же, не дает никакого повода и основания предполагать вместе с рационалистами, чтобы вера во многих богов была первой религией человека и чтобы потом уже люди возвысились к единобожию. Напротив, оно ясно дает нам видеть, что Адам и Ева, первые люди, веровали в того же Единого Бога, Которому поклонялись: Ной, Авраам и пр. благочестивые патриархи — о Котором Моисей писал в законе своем и вера в Которого сохранялась в избранном народе Божиим. Многобожие явилось между людьми уже после, когда истинные понятия о Боге затмились, и они стали почитать тварь за Бога и ей поклоняться. Мысль, что единобожие требует большей образованности, чем какая была в первых людях, и что легче перейти от многобожия к единобожию, чем наоборот, не подтверждается опытом. По свидетельству опыта, люди, особенно в отношении религии, не от низшего восходят к высшему, а, наоборот, от лучшего нисходят к худшему. Так было с греками и с римлянами, так случается и с христианскими народами. Так Священное Писание свидетельствует и о последних временах (Лк. 18, 8; 2 Пет. 3, 3—4; 1 Тим. 4, 1; 2 Тим. 3, 1; Иуд. 18). А что вера в единого Бога была первой религией на земле, это видно и из того, что вера в единого Бога долго сохранялась и между др. народами, напр., в Египте, Ханаане, в Аравии и др. местах; что несомненные следы понятий о едином Боге находятся во всех языческих религиях; и что чем ближе восходим к началу религии, тем менее сложен политеизм языческий; в древнейших памятниках *язычества* высказывалось сознание, что боги вообще — явление позднейшее. В Священном Писании прямо говорится, что они новые, появились недавно, и древние отцы о них не знали (Втор. 32, 17). Ап. Павел о происхождении язычества говорит, что Бог попустил народам ходить своими путями (Деян. 14, 16); следовательно, был путь, указанный Богом, от Которого язычники уклонились, и язычество представляет не начало в истории религии, а уклонение от первобытной религии. Отвергая и избочивая ложные понятия о Боге и ложные верования, Священное Писание не дает никакого оправдания и для пантеистов, признающих все существующее за Бога или за развитие и уклонение существа Его. Такой *пантеизм*, явившийся на востоке, распространился потом и на западе, в школе Элейской, у гностиков и новоплатоников, далее у Бруно, Спинозы и в школах Шеллинга и Гегеля. Но такой взгляд на мир и божество не только не имеет никакого основания в Священном Писании, но и противоречит здравым понятиям разума о Боге, мире и человеке и не сообразен ни с свойствами Бога, ни с свойствами мира.

1. Священное Писание ясно говорит нам о неизмеримости, беспредельности и вездеприсутствии Божиим; но оно нигде не сливает и не смешивает Творца с творением и постоянно говорит о Боге как о существе личном, духовном, сознательном, самостоятельном, свободном и независимом (Быт. 1, 1; Ин. 1, 3; Деян. 14, 15; Рим. 11, 36; Кол. 1, 16—17; Апок. 4, 11; Пс. 32, 9; Евр. 11, 3).

2. Священное Писание, равно как и здравое наблюдение и опыт, ясно дают нам видеть в мире материальном сложность, ограниченность, изменимость, конечность, в мире нравственном — владычество заблуждений, пороков, злодеяний и бедствий, что Божеству не свойственно.

3. Священное Писание усваивает нам *личность, свободу, самодетельность*, и мы сами сознаем свою самостоятельность, свою личность; мы сами по себе существуем и сами себя определяем к деятельности; нам даны от Бога свобода и самоопределение (Быт. 2, 7; Сир. 16, 15—17; 1 Кор. 2, 11; 5, 3—5; 7, 37); отсюда нам предписываются законы, внушаются различные обязанности; отсюда дела наши имеют нравственное значение, вменяются нам в вину или заслугу. При пантеистическом взгляде все это было бы мечта и заблуждение.

4. Священное Писание везде дает нам видеть продолжение нашей личности, нашего сознания и самодетельности и по смерти (Гал. 6, 7—8; Флп. 1, 28; Апок. 7, 9—17; 1 Кор. 13, 8—12), и тогда, как с видимым миром последует кончина и обновление (2 Пет. 3, 10—13) — что также Божеству не свойственно, — нас ожидает различная участь, смотря по тому, какова была наша жизнь и деятельность в настоящей жизни (Мф. 13, 41—43; Ин. 5, 28—29; Лк. 16, 22—24; 2 Кор. 5, 10; Рим. 2, 6; 1 Фес. 4, 17; 2 Фес. 1, 9—10), что опять Божеству не свойственно; и если обещается верующим в вечности ближайшее обитие и единение с Богом (1 Кор. 15, 28), то и это — не уничтожение личности и не слияние с Божеством, а нравственное единение и совершенство и возможное для человека соучастие в Божественной славе и блаженстве (Ин. 17, 21—26; 1 Ин. 3, 2; 2 Пет. 1, 4; Еф. 4, 13—15; Апок. 21, 3—4; 22, 1—5). Так, пантеизм ничего не имеет для своего оправдания ни в нашем сознании и разуме, ни во внешнем наблюдении и опыте, ни в Божественном Откровении. То же должно сказать и об идеалистическом пантеизме новейших времен, выводящем все из нашего «я» или нашей мысли, приписывая нашему «я» и нашей мысли тождество с существом безусловным и вечным и какое-то творческое всемогущество, чего нельзя видеть ни из внешнего опыта, ни из Священного Писания.

Б. С.

БОГАТСТВО (богачество), обилие имущества, животных, денег (*В. Даль*). В России сложилось иное, чем на Западе, отношение к деньгам и богатству. Для западного человека свобода олицетворяется в деньгах (в частности, известный афоризм Б. Франклина), для русского свобода — это независимость от денег. Западный мир чаще всего сводит понятие свободы к степени возможности покупать, стяжать все новые и новые товары и услуги, русский видит в этой «свободе» форму кабалы, опутывающей его душу и объединяющей жизнь.

«Беда деньгу родит», — настойчиво повторяет трудовой русский человек. «Деньги, что камня, — тяжело на душу ложатся», «Деньги прах», «Деньгами души не выкупишь» или еще вариант этой пословицы: «Деньги — прах, ну их в тартарах». Отсюда понятно, что дало право *Ф. М. Достоевскому* писать, что русский народ оказался, может быть, единственным великим европейским народом, который устоял перед натиском золотого тельца, властью денежного мешка.

Деньги для трудового человека не являются фетишем. «Лучше дать, нежели взять», «Дай Бог подать, не дай Бог просить».

К богатству и богачам, к накопительству русский человек относился недоброжелательно и с большим подозрением. Как

трудоу человек, он понимал, что «от трудов праведных не наживешь палат каменных», «От трудов своих сыт будешь, а богат не будешь». Хотя было бы неправильным считать, что им руководило чувство зависти. Нет. Просто стяжание богатства выше своей потребности, накопительство всяких благ выше меры не вписывалось в его шкалу жизненных ценностей. «Не хвались серебром, хвались добром».

Многие в народе считали, что любое богатство связано с *грехом* (и, конечно, не без основания). «Богатство перед Богом — большой грех». «Богатому черти деньги куют». «Не отвернешь головы клячом (т. е. ограбишь ближнего), не будешь богачом». «Пусти душу в ад — будешь богат». «Грехов много, да и денег вволю». «В аду не быть — богатства не нажить». «Деньги копил, да нелегкого купил». «Копил, копил, да черта купил!»

Отсюда выводы: «Лучше жить бедняком, чем разбогатеть со грехом», «Неправедная корысть впрок нейдет», «Неправедная нажива — огонь», «Неправедно нажитое боком выпрет, неправедное стяжание — прах», «Не от скудости скупость вышла, от богатства».

К богачам трудовой человек относится с большим недоверием. «Богатство спеси сродни» — говорит он. «Богатый никого не помнит, только себя помнит». «Мужик богатый гребет деньги лопатой». «У него денег — куры не клюют». «Рак клешнею, а богатый мошною». «Мужик богатый, что бык рогатый». «Богатый совести не купит, а свою погубляет».

Вместе с тем крестьяне даже чем-то сочувствуют богатому, видя в его положении нравственное неудобство и даже ущербность. «Богатый и не тужит, да скачает». «Богатому не спится, богатый вора боится». А уж для нравственного воспитания ребенка богатство в народном сознании приносит прямой вред. «Богатство родителей — порча детям». «Отец богатый, да сын неудатый».

Порой неприязнь к богачам доходит и до проклятий: «Бог хвалим, Христа величаем, богатого богатыню проклинаем!» — гласит одна из народных пословиц.

О. Паатов

БОГДАНОВ Александр Александрович (Малиновский) (10[22].08.1873—7.04.1928), философ. Родился в г. Соколка Гродненской губ. Окончил медицинский факультет Харьковского университета. За участие в революционном движении был сослан в Вологду, где познакомился с *Н. А. Бердяевым* и рядом др. известных деятелей. В 1903 примкнул к большевикам (в 1909 изгнан из партии по настоянию Ленина).

Как мыслитель, Богданов довольно рано проявил склонность к конструированию всеохватывающей философской системы,



дающей целостную картину мира. Рассматривать мир явлений как социальную практику — значит, по Богданову, видеть в нем поле коллективного *труда*, где сталкиваются человеческая активность и стихийное сопротивление *вещей*. «Активность» и «сопротивление» — основные понятия богдановской *«онтологии»* практики. Все *формы*, которые принимает действительность, суть не что иное, как различные сочетания активностей и сопротивлений. В постоянном обновлении этих форм удерживаются те, в которых актив-

ности и сопротивления даны в наиболее устойчивом, гармоническом сочетании. Эту обобщенную схему действительности Богданов характеризует как всеорганизационную точку зрения. Ее корни лежат в коллективном труде, а задача состоит в том,

чтобы, организовав человеческую деятельность, побеждать стихийное начало мира и в дальнейшем сформировать весь мир в интересах человечества.

Всеорганизационная точка зрения, по Богданову, это не просто чисто интеллектуальная позиция. Она носит классовый характер. Она совершенно чужда буржуазному индивидуализму, но естественна для класса, который своим трудом организует вещный мир и самого себя. Рабочий класс представляется в этой связи наиболее совершенным субъектом организующей деятельности и прообразом человечества как некоего глобального трудового коллектива. Вот почему ему необходимо выработать и сознательно применять собственную систему организующих природу и общественную жизнь методов, составляющих в совокупности совершенно особую пролетарскую *культуру*.

Исходя из «организационной точки зрения» Богданов разрабатывает философское учение — эмпириомонизм, которое представляет собой теорию и одновременно философскую критику *опыта*, понимаемого как некая первичная и, в сущности, единственная *реальность*, с которой имеет дело человек.

Богданов рассматривает процесс познания как смену идеологических форм. В этом процессе идея принципиальной однородности физического и психического опыта выражает собой коллективизм как основополагающий принцип миропонимания пролетариата и противопоставит индивидуалистическому социальному опыту буржуазии, центром которого является личное «я».

При переходе от всеобщих принципов организации (выражающих структурность мироздания) к упорядочивающей, «организующей» активности человека в философии Богданова возникает проблема культуры. Культура для него — это способы организации труда, общения, познания и жизни, вырабатываемые крупными социальными коллективами (классами, социальными группами) в качестве общественно принятых.

В ходе своей идейной *эволюции* Богданов идет от эмпириомонизма как *философии*, выражающей специфически «организационную» точку зрения, к созданию «всеобщей организационной науки» — *тектологии*. По уровню и широте своих обобщений («весь мир опыта») (*см.: Богданов А. А. Всеобщая организационная наука [тектология]*. Ч. 1. СПб., 1913)) тектология сопоставима с философией, но носит в отличие от последней эмпирический, опытный характер, допуская экспериментальные методы исследования. В сущности, это своего рода «постфилософия», берущая на себя многие ее функции, но на качественно новом уровне. Тектология — единственная наука, которая должна не только вырабатывать свои методы, но также исследовать и объяснять их. Поэтому она представляет собой завершение всего цикла наук. «Всеобщая организационная наука», по Богданову, призвана не только углубить наши знания о действительности, но стать фактором перестройки всей познавательной деятельности (преодоление прогрессирующей научной специализации на основе выдвинутых тектологией общих понятий), а также — что еще важнее — общественных отношений (переход к «интегральному» социальному устройству, в котором момент неорганизованности, проявляющийся в классовой борьбе, кризисах и безработице, будет снят на основе «строго научной планомерности», опирающейся на обобщенное понимание «организационных задач»).

В этом плане теоретические построения Богданова, которые он считал «идеологией современного технического прогресса», предстают как одна из крайних ступеней в развитии европейского рационализма с его идеей создания «разумного общества» по некоторому хорошо продуманному плану.

В сугубо теоретическом плане тектология может рассматриваться как предвосхищение кибернетики, общей теории

систем, а отчасти и синергетики. Однако в специфически идеологическом контексте «организационное» мышление Богданова стало одним из источников современного тоталитаризма с его концепцией «социальной инженерии».

Свои представления о социальной структуре общества Богданов изложил в труде «Наука об общественном сознании», который вышел в 1914, а потом был переиздан в 1923. В нем Богданов дал определение гуманизма, которое приближается к русской философской традиции: «Что такое гуманизм? С внешней стороны гуманизм характеризуется интересом к произведениям античного искусства, науки, философии: разжиганием того, что от них осталось, их изучение. Подражание их образцам. В действительности он представлял нечто гораздо большее — иначе и не сделался бы необыкновенно широким, по тем временам, и влиятельным культурным течением. Гуманизм был первой попыткой нового европейского общества систематизировать индивидуалистическое мировоззрение. Он сознательно ставил своей целью «humana», «человеческое» (отсюда и слово «гуманизм»), в противоположность «божественному», «divina», царившему до тех пор безраздельно над жизнью («Наука об общественном сознании»).

В 1926 Богданов организовал и возглавил первый в мире институт переливания крови; погиб, проводя на себе научный опыт.

См.: Эмпириомонизм. В 3 кн. М., 1904—06; Философия живого опыта. М., 1913.

В. Большаков

БОГОИСКАТЕЛЬСТВО. — См.: **БОГОПОЗНАНИЕ.**

БОГОЛЮБИЕ, боголюбивость, главное духовное чувство человека *Святой Руси*. Любовь к Богу есть начало, корень и утверждение всему. Любить Бога следует так, чтобы все другое, кроме Него, считать второстепенным и неглавным, чтобы законы Его были выше для нас всех постановлений человеческих, Его советы выше всех советов, чтобы огорчить Его считать гораздо важнейшим, чем огорчить какого-нибудь человека. Любить Бога значит любить Его в несколько раз более, чем отца, мать, детей, жену, мужа, брата и друга; и мы даже и так Его не любим, как любим их. Кто любит Бога, тот уже гораздо более любит и отца, и мать, и детей, и брата, чем тот, кто привязывается к ним более, чем к Самому Богу. Любовь последнего есть один оптический обман, плотская чувственная любовь, одно страстное обаяние. Такая любовь не может поступать разумно, потому что очи ее слепы. Любовь же есть свет, а не мрак. В любви заключается Бог, а не дух тьмы: где свет, там и спокойствие, где тьма, там и возмущение. И потому любовь, происшедшая от Бога, тверда и вносит твердость в наш характер и самих нас делает твердыми; а любовь не от Бога шатка и мятежна и самих нас делает шаткими, боязливыми и нетвердыми. И потому прямо от Божьей любви происходит всякая др. любовь на земле.

Любовь земная, происшед от Божией, становится чрез то возвышенной и обширней, ибо она велит нам гораздо больше любить ближнего и брата, чем мы любим: она велит нам оказывать не только одну вещественную помощь, но и душевную, не только заботиться о его теле, но и о душе, скорбеть за него не за то, что он наносит нам неприятности, но за то, что он сим поступком наносит несчастье душе своей. Никто да не приходит оттого в уныние, если Бог не исполняет тот же час вслед за молитвою нашего желания и если даяние не вдруг снисходит на прошение; но, напротив, тогда-то бодрей и веселей духом да молимся и действуем! Тогда-то именно да возрастает сильней наша надежда. Ибо Бог, руководясь великим смыслом, дает иному в конце то, что другому в начале. Но блажен и в несколько раз блаженней тот, которому назначено вкусить за долгие и большие труды то, что другому за меньшие: душа его больше будет приго-

товлена, больше достойна и может более обнять и вместить в себе блаженства, чем душа другого. «Претерпевый до конца спасется», — сказал Спаситель — и сим же открыл нам всю тайну жизни, на которую не хотим мы даже взглянуть очами, не только проразуметь.

Не омрачаться, но стараться светлеть душой должны мы непрерывно. Бог есть свет, а потому и мы должны стремиться к свету. Бог есть верховное веселие, а потому и мы должны быть также светлы и веселы. Веселы именно тогда, когда все воздвигается противу нас, чтобы нас смутить и опечалить. Иначе и заслуги нет никакой: нетрудно быть веселу, когда вокруг нас весело; тогда всякий умеет веселиться: и не просвещенный верою, и не имеющий никакой твердости человек, и не христианин, и язычник тогда умеют быть спокойными и веселиться. Но достоинство христианина в том, чтобы и в печали быть беспечальну духом.

Все да управляется у нас любовью к Богу. И на всякую земную любовь нашу, как бы чиста и прекрасна она ни была, мы должны взирать как на одни видимые и недостаточные знаки бесконечной любви Божией. Это только одни искры, один край той великолепной ризы, в которую облеклась безмерная и безграничная любовь Божия, которую ничто не вместит, как ничто не может вместить Самого Бога.

Н. Гоголь

«БОГОМОЛЬЕ», выдающееся произведение писателя и мыслителя *И. С. Шмелева*, одно из высших выражений мировоззрения *Святой Руси*. Написано в 1931.

В «Богомолье» показана живая, народная-простонародная, по-детски верующая, душою очищающаяся, сердцем умудряющаяся Россия. Она показана с великой простотой и наглядностью, с настоящей художественной убедительностью; и главное — с той звенящей духовной искренностью, отсутствие которой так огорчает в западных вероисповеданиях.

Собрались люди из одного московско-замоскворецкого гнезда, старые, молодые и ребята, и идут на богомолье к Троице-Сергию, шаг за шагом, день за днем; а нам рассказывается из чистой детской души (вроде блаженных воспоминаний...) все, что они думали и чувствовали, что видели и слышали, чего искали и что нашли.

В своем произведении Шмелев раскрывает великую правду о России. Он высказал и показал ее с той законченной художественной простотой, с той ненарочитостью, непреднамеренностью, с той редкостной безыскусственностью, которая дается только душам предельной искренности и последней глубины. Сила этой искренности такова, что расстояние от художника до его образов и расстояние от его образов до читателя — преодолевается и снимается совсем: все угасает, все забывается, все условности «авторства», «литературности», «чтения»; реально только богомолье — горсть людей, ведомых вдаль, к преподобному, и путь, ведущий и приводящий их к Нему. Какая художественная и духовная радость — забыть себя и найти их! Как легко эта радость дается! Какая творческая сила, какое зрелое мастерство скрыто за этой легкостью.

Легчайшим дуновением входит это искусство в душу, ну, вот так, как даются нашим глазам цветы, цветущие в необъятных лугах нашей России, или как русская девичья душа мечтает и поет, собирая эти луговые цветы... Здесь искусство поднимается до той естественности и незаметности, на которой всегда живет природа. И в этой естественности и незаметности оно вливается в душу читателя, чтобы показать ей великую основу России — Святую Русь.

В этом повествовании все просто, как сама Россия, как русская душа, как русский быт. Просто и в то же время насыщено, или как бы проникнуто изнутри сияющим светом: светлые, прозрачно лучащиеся слова, слова совершенной изобразительности; легкий, светло-ласковый, все время крот-

ко, облегченно, почти блаженно вздыхающий стиль и ритм, вливающий в душу целительное успокоение; образы солнечного лета, озаренной природы (какие утра! какой полуденный припек! какая гроза! какие закаты!..); и светлые, легкие души, детские чистые, и от этой своей детской чистоты жаждущие еще приблизиться к праведности и преклониться перед святостью Божьего Угодника, чтобы приобщиться ей и хоть раз в жизни коснуться безгрешности. Здесь все пронизано благодатным, врачующим светом: и слово, и образы, и та последняя предметная глубина, ради которой пропето это повествование. А пропето оно для того, чтобы показать и утвердить бытие Святой Руси, ибо книга эта, так же как и книга о «*Лете Господнем*», есть творение не только художественное, но и исповедническое.

Это исповедание есть порождение *любви*, любви столь детски-искренней и столь религиозно-беззаветной, что она может только петь, петь светлыми образами, и пением этим приводить в состояние благодарной умиленности всякую душу читающую, и застывшую, и ожесточенную, и гордую, и злую. Любовь, сказанная так, убеждает и побеждает простым вовлечением в круг своего блаженства. Она не то что «предлагает» радостно любить, а наливает душу радостной любовью до краев; и переполненная душа, сама не замечая, начинает петь и радоваться. Искусство совершает свое великое дело, — магическое и благодатное, умудряющее и исцеляющее: душа чувствует себя прощенной и прощающей, примиренной и очистившейся. В ней самой просыпается то, что воспела любовь художника, — жажда праведности; и сквозь эту ожившую жажду чистоты и праведности душа начинает созерцать Россию — видеть ее пространственные и душевные просторы, постигать строение и движение русского духа, осязать историю России, ее уклад, ее быт, ее пути и судьбы. Сила живой любви к России открыла Шмелеву то, что он здесь утверждает и показывает: что русской душе присуща жажда праведности и что исторические пути и судьбы России осмысливаются воистину только через идею «богомолья»...

Сказать — «русской душе присуща жажда праведности» — не значит оправдать и одобрить все то, что когда-нибудь и где-нибудь совершил и совершит человек, носящий русское имя. Не обо всех «русских» и не обо всех их делах идет здесь речь... Но тот, кто способен увидеть русскость русского человека, и действительно увидит ее и станет ее описывать, тот непременно отметит, что в саму сущность русскости входит мечта о совершенстве, жажда приблизиться к нему, помысел о «спасении души», вздох о Божием, взыскание Града, готовность преклониться перед праведником, склонность — рано или поздно, или многократно, или хотя бы перед смертью только — уйти в некое Богомолье.

Богомолье! Вот чудесное слово для обозначения русского духа. Как же не ходить нам по нашим открытым, легким, разметавшимся просторам, когда они сами, с детства, так вот и зовут нас — оставить привычное и уйти в необычайное, сменить ветхое на обновленное, оторваться от каменюющего быта и попытаться прорваться к иному и радостному бытию; отойти странником в новую страну, где по-новому увидеть Бога, и в земном, и в небесах, и, вернувшись в свое жилище, обновить, освятить и его этим новым видением?.. Нам нельзя не странствовать по России; не потому, что мы «кочевники» и что оседлость нам «не дается»; а потому, что сама Россия требует, чтобы мы обзрели ее и ее чудеса и красоты и через это постигли ее единство, ее единый лик, ее органическую цельность; и более того: чтобы мы научились, созерцая ее, видеть Бога — и в ее природе, и в ее истории, и в осевших гнездах ее праведности (от Киевской Лавры до Китежа, от Соловков до гор Кавказа). Не об этом ли богомолье вздыхал Пушкин:

Далекий, вожделенный брег!
Туда б, сказав, прости, ушелью,
Подняться к вольной вышине;
Туда б, в заоблачную келью,
В соседство Бога скрыться мне!

И сама смерть не предносилась ли ему в образе бегства от суеты в блаженную обитель:

Давно завидная мечтается мне доля,
Давно, усталый раб, замыслил я побег
В обитель дальнюю трудов и чистых нег...

И не он ли сказал об этих осевших гнездах русской религиозности и праведности: «Мы обязаны монахам нашей истории, следственно и просвещением?»

Да, богомолье искони было на Руси началом просвещения и духовного очищения. Не только потому, что древние православные монастыри были живыми очагами и праведности и образованности; но и потому, что русский человек, уходя к святым местам через леса и степи, «уходил» ко святым местам своего личного духа, пробираясь через чашу своих страстей и через пустоты своей, религиозно еще не возделанной, души... Однажды приходил миг, когда он постигал, что быт засасывает, как болото; или, по выражению Шмелева, говорящего устами Горкина, что «всех делов не переделаешь», что «делов-то пуды, а она (смерть) — туды»... В этот миг душа его просыпалась, как бы откликаясь на неслышимый зов. Он постигал, что надо хотя бы на время оторваться, сложить с себя все и уйти в богомолье, к богомыслию. Он делал усилие, вырывался из тисков обыденной полуслепоты и шел вдалеку добывать себе трудами, лишениями и молитвами доступ к святости и к Богу.

Богомолье! Оно выражает само естество России — и пространственное, и духовное... Это ее способ быть, искать, обретать и совершенствоваться. Это ее путь к Богу. И в этом открывается ее святость.

Люди уходили как бы в религиозное научение. Легкие, сермяжно-лапотные, беззаботные, забвенные, с открытой для всяческого совершенства душой; по-новому, благодатно видящие солнце, и цветы, и овраги, и строгий бор; по-новому внимающие и всякому слову сердечному, верующему и чистому, «чующие святое сердцем» (Шмелев), — они шли по всей Руси, и не было им «пути далекого». Они учились религиозно созерцать, молиться и постигать тайну праведности; они вживались сердцем, воображением и волей в душевный уклад и облик чтимого святого, в обитель коего вела их дорога. Они становились «как дети»; а «таковых есть Царствие Божие» (Мк. 10, 14).

Русь именуется «святою» не потому, что в др. странах нет святости; это не гордыня наша и не самопревознесение; оставим др. народы грешить, терять, искать и спасаться по-своему. Речь о Руси, а не о др. народах; не будем на них оглядываться!

Русь именуется «святою» и не потому, что в ней «нет» греха и порока; или что в ней «все» люди — святые. Нет.

Но потому, что в ней живет глубокая, никогда не истощающаяся, а, по греховности людской, и не утоляющаяся жажда праведности, мечта приблизиться к ней, душевно преклониться перед ней, художественно отождествиться с ней, стать хотя бы слабым отблеском ее... — и для этого оставить земное и обыденное, царство заботы и мелочей, и уйти в богомолье.

А в этой жажде праведности человек прав и свят.

Только немногие, совсем немногие люди на земле могут стать праведными, до глубины переродиться, целостно преобразиться. Остальные могут лишь отдаленно приближаться

к этому. И когда мы говорим о Святой Руси, то не для того, чтобы закрыть себе глаза на эти пределы человеческого естества и наивно и горделиво идеализировать свой народ; но для того, чтобы утвердить, что рядом с несвятой Русью (и даже в той же самой душе!) всегда стояла и Святая Русь, молитвенно домогавшаяся ко Господу и достигавшая его лицезрения, — то в совершении совершенных дел, то в слезном покаянии, то в «томлении духовной жаждою» (Пушкин), то в молитвенном богомолье. И Россия жила, росла и цвела потому, что Святая Русь учила и вела несвятую Русь — воспитывая в ней те качества и доблести, которые были необходимы для создания великой, имперской России. И так шло до тех пор, пока окаянная Нерусь не развязала наши несвятые силы, наши грешные, бурные страсти и не отстранила временно — да, конечно, временно, — Святую Русь от учения и водительства. А когда Святая Русь была мученически отстранена от водительства и окаянная Нерусь водворилась у руля — тогда Святая Русь ушла в новое, таинственное богомолье душевных и лесных пещер, вослед за уведшим ее Сергием Преподобным: там она пребывает и доныне. И мы видим, как за ним ушли туда многие и многие — и чудный Горкин, «голубь сизокрылый», и «простачок» Антипушка, и светлый, мечтательный Федя, и маленький Ваня, который донес свой «крестик» на высоту озаренного художества; и благостный «отец квасник», который весь изнутри «светится», а о себе говорит, на вопрос «откуда вы такие беретесь?» — «А Господь затирает... такой уж квасок творит... да только мы квасок-то неважный... ки-ислый, кислый... нам до первого сорту далеко».

И все они вернутся на Русь из лесов и дебрей, от непогибающего православного Китежа. А несвятая Русь опять пойдет за ними. Ибо жажда покаяния и праведности не может не проснуться в соблазненных и падших душах. Не может — потому что это русские души, в которых незримо продолжает жить Святая Русь. А окаянная Нерусь — какие бы имена она ни носила, русские или нерусские, — рассеется по всему миру смрадным дымом.

Истинное художество невозможно и непозволительно пересказывать. Его надо принять в себя; надо непосредственно приобщиться ему. И для этого надо обратиться к нему с величайшим художественным доверием — по-детски открыть ему свою душу, чтобы до глубины внять этой лирической поэме. Это песнь о том, как русские дети к Богу ходили и как Господь их обласкал и утешил; как Он открывался им во всем; и в этом «загоревшемся» от утренней зари «прутике над скворешней»; и в «радостных ягодках» душистой земляники; и в жертвенных порывах дарящего сердца; и в примирении после дорожной ссоры; и в страданиях калеки; и в водном наказании «шатающих веру» «охальников»; и в нужных, с виду «случайных», до глубины волнующих встречах; и в младенческой исповеди Горкина, годами кающегося в своем невольном грехе; и в тихости прозорливого старца, батюшки Варнавы; и в розовой лаврской колокольне, глядящей из голубого неба вблизи и вдаль.

Как близко Божие к человеку, когда душа его открыта и внемлет! Какая тишина нисходит в душу при мысли о том, что «все тут исхожено Преподобным, огляжено; на всех-то лужках стоял, для обители место избирал; просвещено все тут, благословлено».

И вот, душа незаметно становится по-детски прозрачной и радостной. Глубокими, верующими глазами смотрит она на все и чувствует несказанную благодатность мира; и чувствует подлинную осененность и окрыленность русской души в час молитвы и богосозерцания. И, вздыхая глубоко, трепещущим вздохом, перевортывает читатель последнюю страницу книги, зная рассудком, что это «только книга», и не постигает, как может простая книга столько показать и принести такие дары...

Ибо поистине здесь показана великая духовная красота. Красота, прикрытая, а от многих и совсем скрытая, русским простонародным рублищем. За простотой, за скудностью, за наивностью русского богомолья показана и душевная чистота молящегося, и благоуханная прелесть его молитвы, и неизреченная благодать Того, Кто отзывается на эту молитву; показан человек русский в его обращении к *Богу* — с великой художественной прозрачностью, с великим чувством меры, с любовным юмором, обессиливающим яд близлежащей бытовой пошлости.

Русским художественным актом создана поэма Шмелева: видением сердца, сердечной символикой, глубокомыслимым любовью, молитвенным созерцанием; а этой силе духа подчинились все остальные силы его, в легком творческом согласовании. Прав Горкин: «Одной рукой да глазом не сделаешь, тут душой радоваться надо»... — радоваться и любить. И петь.

Эта радость передается и нам. Она передается и всякому, кто не совсем еще, не до конца, окаменел и иссох сердцем. Она будет передаваться из поколения в поколение «по всей Руси великой», вызывая своим пением ответное пение в душах всероссийских «богомольцев», пробуждая и укрепляя русское национальное самосознание. Нерукотворным памятником будет жить эта поэма в истории русской литературы и русского духа. На великий, скорбный и страшный вопрос «кто мы? кто мы в истории человечества?!» — русские прозорливцы не раз уже давали ответ и Богу, и своему народу, и чужим людям. И ныне, на наших глазах, после всего испытанного и поведанного, Шмелев дал новый ответ, по-новому. И ответ этот сразу — древен, как сама Русь православная, и юн, как детская душа или как раннее Божие утро. И в этой древности — историческая правда его ответа; а в этой юности — несравненная религиозная и лирическая прелесть его поэмы.

И. Ильин

БОГОПОЗНАНИЕ, в *Боге* по отношению к познаваемости Его ограниченным разумом, по учению Православной церкви, следует различать 2 стороны: сторону непостижимую для ограниченного разума, и не только человеческого, но и ангельского, и сторону постижимую. Непостижимым является само существо Божие или то, что такое Бог в Себе, в полном отрешении от Его проявлений в мире: «что есть Бог в существе своем», учит православное исповедание, «того не может знать ни одна тварь, не только видимая, но и невидимая, т. е. ни сами ангелы: поелику совершенно нет никакого сравнения между Творцом и тварью». Но Бог не оставил нас и в совершенном неведении о себе. Все, что полезно и необходимо нам знать о Боге и что мы можем вместить, Он открыл нам в делах Своего творения и промышления, через *закон* и пророков и через единородного Своего Сына. Непостижимый Сам в Себе, Он постижим для нас тою стороной своего существа, которую открывает в своих действиях и обнаружениях в мире. Поэтому человек может приобретать такое познание о Боге, которое достаточно для его слабых сил при условиях земной жизни. Что Бог непостижим в существе своем для ограниченного разума, эта истина в откровении выражена ясно. Она учит, что полная постижимость Бога свойственна лишь Ему Самому. По словам Спасителя «никтоже знает Сына, токмо Отец: ни Отца кто знает, токмо Сын» (Мф. 11, 27; Ин. 6, 46). Ап. Павел также говорит: «Кто бо весть от человека, яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем; такожде и Божия никтоже весть, точию Дух Божий» (1 Кор. 2, 11). Отсюда следует, что не только для человека, но и для всех сотворенных существ неведомо существо Божие. Слово Божие указывает и причины невозможности для человека знать существо Божие. Моисею, молившему Бога: «яви ми Тебе самого, да разумно вижду Тя», Бог, несмотря на его необычайную близость к Себе, говорил: «не возможши видети лица Моего: не бо узрит человек лице Мое, и жив будет» (Исх. 33,

13, 20). Причиной, следовательно, невозможности для человека зреть непосредственно беспредельное величие лица Божия служит узость и ограниченность его природы; если бы человек возмечтал во что бы то ни стало познать сущность Божию, то все усилия его, кроме бесплодности, должны были бы кончиться одной смертоносной разрушительностью его собственной природы. И Моисею Бог посему обещал показать не само лицо Свое, но лишь «задняя» Своя (Исх. 33, 22—23). Новозаветное откровение, утверждая, что «Бога никто же виде нигде же» (Ин. 1, 19), учит: «Бог во свете живет неприступен, Его же никто не видел есть от человек, ниже видети может» (1 Тим. 6, 16). Потому еще, следовательно, невозможно для людей зреть Бога, что он обитает в свете неприступном, т. е. в такого рода области бытия и жизни, которая стоит далеко выше пределов человеческого разума, куда, поэтому, не в силах проникнуть взор его, подобно тому, как зрение глаза не в состоянии проникать во внутреннюю область солнечного света. Прямую противоположность откровенному учению о непостижимости существа Божия представляет воззрение, которым допускается полная постижимость Бога для человеческой мысли. Такое воззрение возникло еще в языческой древности. Язычник, мысливший в своих богах самого себя в различных состояниях и положениях своей жизни, с полным правом мог сказать, что он знает своих богов так же хорошо, как и самого себя. В *христианство* оно усилилось проникнуть посредством разного рода лжеучений и ересей. Так, уже во II в. распространялось оно теми из гностических систем, в основе которых лежало пантеистическое представление о Боге. Позднее, в IV в., особенно отстаивали эту мысль о полной постижимости Бога последователи Ария — Аэтий и еще более Евномий. Основанием для мнения последних служила очень распространенная в богословских спорах IV в. теория имен как выразителей объективной сущности предметов. По этой теории, кто знает имя, тот знает и сущность; потому что сущность будто бы вполне выражается в усвояемом ей имени. Как на такое имя, которое будто бы обнимает собою и совершенно исчерпывает все существо Божие, они указывали на имя Нерожденный, как свойственное исключительно Богу и никому другому. Церковь, в лице отцов и учителей, решительно осуждала столь крайнее учение. Поражая горделиво самоотверженное утверждение о возможности всецело знать Бога, не исключая самого Его существа, отцы Церкви приводили различные доводы в подтверждение учения о непостижимости существа Божия. Главнейшие из них следующие: дух наш ограничен, а Бог бесконечен; конечное никогда не может вполне обнять бесконечного; бесконечное перестало бы быть бесконечным, если бы было совершенно постигнуто существом конечным (св. Григорий Богослов); нами познанный в своем существе, Бог перестал бы быть Богом для нас (св. Афанасий). Потому-то постижение сущности Божией выше не только людей, но и всякой сотворенной разумной природы. И горние силы, даже серафимы и херувимы, не постигают существа Божия; напротив, они еще более, чем мы, сознают его непостижимость, подобно тому, как зрячие гораздо более, чем слепые, чувствуют нестерпимость солнечного света (св. Златоуст). В силу своей ограниченности дух человеческий не может проникнуть в сущность даже многих конечных существ и предметов, не постигает сущности *материи* и стихий, действующих в природе, сущности нашей души и образа соединения ее с телом, естества ангелов, архангелов и пр. бесплотных сил; тем более, следовательно, непостижимо для него существо Божие (Златоуст, Василий Великий, Григорий Новый, Григорий Богослов). Ограниченный дух наш соединен еще с вещественным телом; оно как туман лежит между нами и чисто невещественным Божеством и препятствует духовному оку в полной ясности принимать лучи божественного света: общая же греховность

людей делает человека еще менее способным возвышаться до чистого созерцания Божества (св. Григорий Богослов). Как непостижимый в Своем существе, Бог, учили они, не может быть определен никаким словом. Из усвояемых Ему откровением или придуманных людьми имен не только ни одно в отдельности, но и все вместе не выражают существа Божия. Или обозначается не то, что такое Бог Сам в Себе, но — или то, что касается Его сущности, или то, что Он не есть, или какое-либо Его действие или отношение к миру и человеку (арианская теория имен, несостоятельная и сама по себе, следовательно, особенно неприложимая к Богу). Таково же и наименование Его «Нерожденный»; в нем указывается только на то, чего в Боге нет, а вовсе не то, что такое сущность Божия сама в себе. Для выражения этой сущности даже и нельзя найти вполне соответствующего имени. Имя Божие «чудно» (Пс. 8, 1). Бога поэтому они называли неизглаголаным, неизменным, неизреченным, неопишымым, имеющим, по выражению св. Григория Нисского, «одно только имя, служащее к познанию Его собственной природы, именно — что Он один выше всякого имени». В этой-то безыменности Бога они полагали и причину той Его многоименности, какую мы Ему приписываем. В новейшее время учение о совершенной познаваемости Божества было повторено в философии представителями идеалистического *пантеизма* (Спинозой, Фихте, Шеллингом, Гегелем). Сказанное учителями древней Церкви против современных им еретиков может служить к опровержению и учения новейших философий. Будучи непостижимым в своем существе, Бог, однако, не безусловно для нас непостижим и недоступен. Воззрение, которым утверждается совершенная непостижимость Бога, всегда признавалось Церковью крайним и решительно ею осуждалось как противное учению слова Божия и здравому разуму. Если бы познание Бога было для нас совершенно невозможно, то суетна была бы и евангельская проповедь, суетна вера наша, и этим открывался бы прямой путь к безбожию. Бог благословил открыть Себя в творении и промышленности, в природе видимой и богоподобной душе человеческой, а особенно в сверхъестественном откровении. А потому человек, одаренный способностью знать Бога, может и должен познавать Его по мере своих сил. Это его первейший и священный долг. Бог есть Творец, Промыслитель, Господь и высочайший Благодетель человека: «О Нем мы живем, движемся и есмы», по слову апостола (Деян. 17, 28); поэтому было бы даже противоестественным, если бы человек не стремился к познанию Бога. Но в этом познании — и высочайшее благо для человека. «Се есть живот вечный: да знают Тебе единого истинного Бога, и его же послал еси Иисуса Христа», — говорит Спаситель (Ин. 17, 3). Словом «живот» означает здесь всецелое удовлетворение всех высших потребностей и стремлений *души* человеческой: жизнь для *ума*, для *воли*, для *сердца*. Без познания Бога нет этой жизни для души, ибо нет истины для ума, нет *добра* для воли, нет *блаженства* для сердца. Бог есть «источник живота» для нашего духа (Пс. 35, 10).

Главных и существенных способов богопознания 2: естественный и сверхъестественный. Естественным способом богопознания называется познание Бога из естественного откровения Божия; под именем же последнего разумеется все то, что Бог открывает о Самом Себе, о Своих свойствах и действиях в природе видимой и неразумной, в богоподобной природе самого человека и в исторических языках его. В Священном Писании этот вид откровения означает словом «явление» (Рим. 1, 19). Видимая природа, по свидетельству Священного Писания, есть великая книга, красноречиво проповедующая всем людям, говорящим на всех языках, о всемогуществе, премудрости, благодати Творца и Промыслителя всего — Бога (Иов. 12, 7—10; Пс. 18, 2—5; Прем. 13, 1—5; Ис. 40, 26. Деян. 14, 17). Душа человеческая своим устройством,

своими силами и способностями, своими нравственными потребностями еще красноречивее природы видимой говорит о Боге, сотворившем человека, давшем ему высокое предназначение (Рим. 2, 14—15) и т. п. Наконец, слышится голос Божий и видимы бывают пути Божии и в истории царств и народов и жизни отдельных лиц, ибо история человечества, как и жизнь отдельных лиц, не есть сцепление простых случайностей, а управляется промыслом Божиим и ведется к определенной цели (Деян. 17, 26; Пс. 66, 4—5; Втор. 4, 34—35 и др.). Наблюдая и размышляя о делах творения и промышленности Божия, человек может приобретать некоторые познания о Боге, наподобие того, как можно составить понятие о художнике на основании его произведения, об авторе на основании его сочинения. О возможности познания Бога этим способом, доступным для всех людей, ап. Павел свидетельствует так: «разумное Божие яве есть в них: Бог бо явил ест им, невидимая бо Его, от создания мира творении помышляема, видима суть, и присносушая сила Его и Божество» (Рим. 1, 19—20). Руководителем человека в таком познании служит заключающаяся во внутреннем существе человека, в его богоподобии, идея о существе высочайшем и всесовершеннейшем или врожденное стремление к Божеству и способность осязать или непосредственно чувствовать Его (Деян. 17, 27—28); при искании человеком следов Божества в мире, она подсказывает разуму человека, где видны эти следы, где нет, что можно относить к Богу, чего нельзя. Если бы не было в человеке такой *идеи*, видимое и конечное не могло бы приводить к мысли о невидимом и бесконечном. Сущность естественного способа богопознания, т. о., состоит в созерцании разумом, под влиянием и руководством врожденной человеку идеи Божества, дел Божиих и выводе отсюда умозаключений о Творце мира. Мир дает материал или данные для таких заключений, чувство или идея Божества руководит действительностью разума при отыскании следов Божества в мире и определении того, что можно относить к Богу, чего нельзя, а самые умозаключения делает разум. Пути, которыми разум может доходить естественным образом до *познания* Бога, суть следующие: 1) путь отрицания или исключения из представлений о Боге, как существе бесконечном, всех замечаемых в мире черт конечности и ограниченности, как несоответствующих врожденной идее о Боге (Числ. 23, 19). Этим путем разум может приходиться к такого рода понятию о Боге, что Он бесконечен, неограничен, вечен, бессмертен и пр.; 2) путь причинности или включения в понятие о Боге всего того, что разум находит лучшего и совершеннейшего в мире, и особенно в лице духовно-разумных, запечатленных образом Божиим, существ (Пс. 93, 9). Этим путем разум может доходить до представления о Боге, что Он есть Дух, обладает разумом и свободой, благ и истинен, праведен и пр.; 3) путь превосходства, когда совершенства, приписываемые Богу, возвышают в бесконечную степень. Так, человек может приходиться к признанию в Боге свойств всеведения, всемогущества, премудрости, всеблагости и пр. Этим способом многие из языческих мудрецов, действительно, и приобрели некоторые познания о Боге, согласные с истиной, а не познавшие сим способом Бога, по словам апостола, безответны (Рим. 1, 20). Сам по себе достаточный к тому, чтобы приводить к определенному и верному представлению о Боге, в действительности этот способ богопознания сделался недостаточным с самого времени падения человека. В этом, несомненно, удостоверяет нас история. Понятия о Божестве, какие были у людей, предоставленных своим силам в деле богопознания, двух родов: народные и философские. Народные понятия были во все времена, с одной стороны, крайне разнообразны до противоречия, а с др. — крайне недостаточны и нелепы.

Мысль о единстве Божием почти совсем была потеряна у древних народов и заменена верованием в богов многих (по-

литеизм); слава «Бога нетленного» и бесконечного изменена «в подобие образа глenna человека, и птиц, и четвероногих, и гад» (Рим. 1, 22). Люди обоготворили всякого рода сотворенные существа, так что все у них было богом, кроме Бога, по выражению Боссюэта. Образованнейшими народами древности признаются греки и римляне: но и у них видим частью смесь родов идолопоклонства, а господствующим было обожание людей в образе Зевса и Юпитера с подчиненными богами, и это были безнравственнейшие существа, олицетворенные страсти и пороки, как изображают их сами языческие писатели (Гесиод, Гомер, Овидий). Понятия о Боге мудрецов и философов, хотя и были в некоторой мере лучше, однако же далеко не совершенны, не согласны между собой и часто имели погрешности. История философии решительно подтверждает то, что сказал Цицерон: «Нет ни одной нелепости, которой не учинили бы философы». Языческие мудрецы древности частью держались тех же верований, какие были у народа, частью прибавляли к ним новые заблуждения. Иные впадали в пантеизм, признававший все за Бога, другие в *материализм*, отвергавший бытие всего духовного, иные в *дуализм*, допускавший 2 начала — доброе и злое, иные в сомнение обо всем и даже в безбожие. Лучшие из мудрецов, хотя приходили к лучшим понятиям, но сами колебались и сомневались и обнаруживали ясно недостаточность собственных сил в деле богопознания и необходимости высшей помощи. Новейшие мудрецы хвалятся, что разум теперь усовершенствовался и может сам собою удовлетворительно познать Бога. Но это совершенно несправедливо. Только те из них лучше философствуют, кто заимствует свои понятия из откровения, а другие, и самые знаменитые, повторяют те же заблуждения, только в новом виде, какие были в древности (особенно пантеизм, материализм).

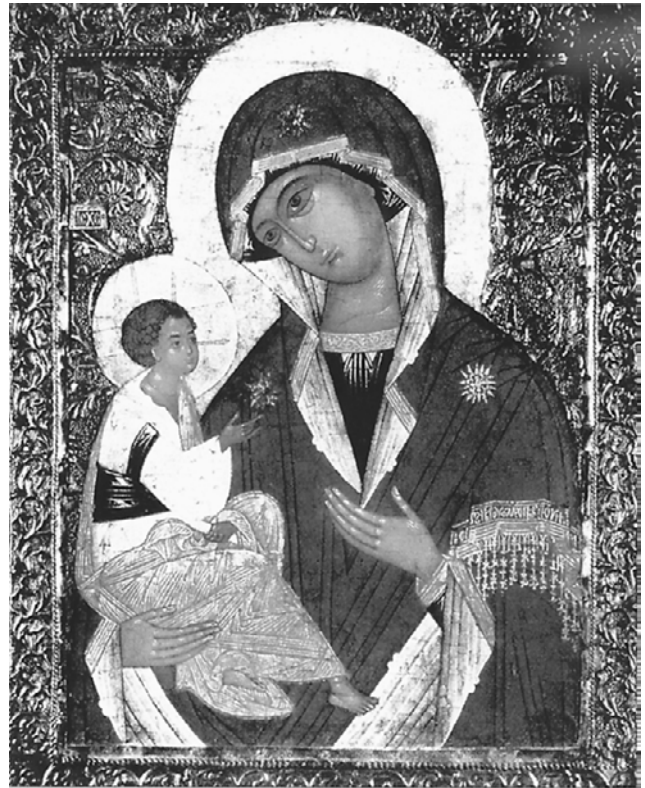
Отсюда ясно, как недостаточно одного естественного откровения к тому, чтобы давать людям истинное и полное богопознание. Главная причина этого — глубокое повреждение природы человека вследствие грехопадения, помрачение в нем образа Божия вместе с богоначертанной в нем идеей о Боге (Рим. 1, 21—25). Развращенное сердце не может быть верным руководителем разума в распознании дел Божиих в мире и отличении их от Творца, а омраченный страстью ум — делать согласные с истинной умозаключения. Поэтому то, как говорит апостол, «когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор. 1, 21).

Отступление от основ христианского вероучения и святоотеческого предания неизбежно приводит в тупик все попытки истинного богопознания. Самый характерный пример этому — богоискательство — религиозно-философское течение русской либеральной интеллигенции: философов, литераторов, «новоправославных» священников (*Мережковский, Бердяев, Розанов, Булгаков*, З. Н. Гиппиус, Минский, Д. В. Философов, А. В. Карташев и др.). Переход к «новому религиозному сознанию» как религиозно-философской основе богопознания Бердяев связывал с именем *Федорова*. Корни «богоискания» он усматривал в вечном начале богоискательства русской души, литературы (особенно *Тютчева* и *Достоевского*), «всей русской философии» (начиная с Чаадаева, славянофилов и др.). В понимании Бердяева, богоискательство как «ночная» сверхиррациональная, трансцендентная полоса в истории русского самосознания всегда противопоставляла «дневной», официально признанной и рациональной. В к. XIX — н. XX в. часть русской интеллигенции, названная Булгаковым в сб. «Вехи» «духовно-аристократической», стала отходить от ценностей демократической («народопоклоннической») интеллигенции в направлении идеализма, религии, национальной идеи и др. духовных ценностей. В 1901 в Петербурге, во многом благодаря инициативе Мережковского,

были основаны религиозно-философские собрания, на которых светские и церковные богоскатыли обсуждали проблемы обновления Православия на основе «нового Откровения» и «святой плоти». Подобные же собрания в 1901—03 происходили в Москве, Киеве, Тифлисе и некоторых др. городах. Среди богоскатылей можно выделить 2 основных направления. Представители первого обращались не только к идеям *В. Соловьева* и Достоевского, но и А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, С. Кьеркегора и др. (Мережковский, Бердяев, Розанов и др.), а представители второго помимо учения Соловьева активно использовали сочинения отцов Церкви и были ближе к традиционному русскому Православию (Флоренский, Булгаков). Если второе направление можно условно назвать «софиологическим» в связи с большим значением, которое приобрела в нем идея Софии (см.: Софиология), то первое, как главенствующее, получило множество наименований: «неохристианство», «новое религиозное сознание», «новый идеализм», «мистический реализм», «трансцендентный индивидуализм» и т. д. Мережковский, одним из первых заговоривший о «новом религиозном сознании», рассматривал его как стремление к окончательной победе над смертью (с помощью спасенного и спасающего Христа), к слиянию неба и земли, духа и плоти, Христа и языческого бога (Диониса, Венеры и др.), Христа и *антихриста*, к свободной религиозно-органистически наполненной жизни. Бердяев подчеркивал «безмерную ценность индивидуальности» и таинственную, религиозную сущность любого творчества. Разгадку смысла личной и мировой жизни, а также стремление построить на основе обновленного христианства «новую культуру» и «новую общечеловеческую ценность индивидуальности» и таинственную, религиозную сущность любого творчества. Разгадку смысла личной и мировой жизни, а также стремление построить на основе обновленного христианства «новую культуру» и «новую общечеловеческую ценность индивидуальности» он связывал с борьбой против житейского («хождение в церковь по праздничным дням и выполнение мертвых обрядов...») и исторического (сатанинские пытки, гонения, сращивание Православия с *самодержавием*) христианства. «Жизнь пола, жизнь общественная, вся прелесть мировой культуры, искусство и наука оказались на полюсе, противоположном религиозному сознанию исторического христианства», — писал он. Интеллигенция, по его мнению, отошла от глубины бытия, от ценнейшей личности, свободы и творчества, от подлинной русской литературы и философии, от национальных чувств. «Без Бога не может жить народ, разлагается человек». «Неохристианская» религия, по Бердяеву, наследует от католичества культ, от Православия — мистическое созерцание, от протестантизма — свободу совести и личное начало. Конечной общественной целью для Мережковского была богочеловеческая «безгосударственная религиозная общечеловеческая», а для Бердяева — теократия как тысячелетнее «непосредственное царство Христа» на земле, которая в политическом отношении близка к анархизму, в экономическом — к социализму, а в мистическом — к религии Бога «любви, свободы и жизни», в которой должны сойтись «все богатства мира, все ценности культуры, вся полнота жизни». Для большей части российской интеллигенции богоскатыльство как форма богопознания заканчивалось отпадом от Православия, сопровождаемым оголтелой и чаще всего примитивной критикой. Богоискательство и связанные с ним движения, вроде софиологии, были осуждены Русской церковью как ересь.

Б. С., В. К.

БОГОРОДИЦА, Пресвятая Дева Мария, в Непорочном зачатии родившая Богочеловека — *Иисуса Христа*. Один из главных образов *Святой Руси*. Почитание Божией Матери — важнейшая часть христианского вероучения. Оно было установлено в 431 на III Вселенском соборе в Эфесе и подтверждено последующими IV, V и VII Вселенскими соборами. Учение о Богоматери ярко выражено в словах Феодора, еп. Анкирского: «Кто не признает Владычицу нашу Богородицу, тот отчужден от Бога».



Икона XVI в.

Храмы и монастыри в честь Пресвятой Божией Матери, иконы, ей посвященные, становятся одним из главных атрибутов христианского бытия. Столь же важными почитаются и чудеса, совершенные иконами, — исцеление больных, примирение воюющих, спасение погибающих. Нередко иконы сами выбирали себе то место, где они должны находиться, — зафиксировано множество сказаний о том, как иконы неоднократно сходили с места до тех пор, пока люди не догадывались, куда их нужно поставить. В православной традиции известно также немало случаев, когда иконы чудесным образом переносились из Палестины в Константинополь, из Константинополя в Рим, а затем обратно в Константинополь.

Согласно преданию, Богородица оказывала особое покровительство двум доставшимся ей земным уделам — Иверии и горе Афон. Под Ее покровительством находился также и Константинополь, который неоднократно спасался от нашествия различных племен и народов, благодаря заступничеству Божией Матери. Особенно стало почитаться чудо, совершенное в 910 — Богородица явилась во Влахернском храме Константинополя, простерла над верующими белый покров (омофор) и вознесла молитву о спасении мира от невзгод и страданий.

Религиозно-философский смысл этого чудесного явления оказался более чем замечательным. С тех пор *Покров Богородицы* становится сначала местным, а затем и общеправославным символом Божией Матери как защитницы мира. Ведь Богородица рассматривалась как главная Заступница за людей перед Господом, покрывающая своим Покровом все истинное христианство. Через чудотворные иконы или собственными явлениями Богородица показывала людям Свою волю, и Сама решала, кто должен быть под ее защитой.

С принятием *христианства* культ Божией Матери сразу же утверждается и на Руси. Владимир Святой посвящает Пресвятой Богородице главный храм Киева (известный также как Десятинная церковь), а в память о торжестве по случаю освящения храма устанавливает праздник — первый христианский праздник собственной Русской церкви (отмечается 11 или 12 мая ежегодно). В числе первых икон, вывезенных Владимиром из Корсуни, были 3 иконы Божией Матери, получившие позднее прозвание Корсунских. В честь Успения Богородицы был освящен и главный храм Киево-Печерского монастыря — Великая Успенская церковь. Причем, согласно преданию, Богородица сама явилась греческим зодчим, построившим позднее этот храм со словами: «Хочу церковь воздвигнуть себе на Руси, в Киеве».

Особый культ Божией Матери и Киевской Руси как бы подчеркивал, что и Русь, вошедшая в мир христианских народов, тоже подпадает под Ее благодатный Покров. Одним из свидетельств покровительства Богородицы считались чудотворные иконы.

Ок. 1131 из Константинополя в Киев были доставлены 2 иконы Божией Матери. Во имя одной, называемой Пирогошей («Башенной»), в том же 1131 был заложен каменный храм в Киеве. Другая, писанная по преданию св. евангелистом Лукой, была помещена в женский Вышгородский монастырь под Киевом.

В 1149 удельным князем Вышгорода стал сын Юрия Долгорукого Андрей Юрьевич, позднее получивший прозвание Боголюбский (ок. 1110—74). В 1155 он без согласия отца решает покинуть свой удел и уехать в Ростово-Суздальскую землю. С собой он взял икону, которая находилась в Вышгородском монастыре. Обосновавшись во Владимире, Андрей Юрьевич строит в ее честь Успенский собор, а саму икону окружает особым почитанием. С тех пор эта икона получила свое имя, под которым вошла в историю — чудотворная *Владимирская икона Божией Матери*.

Уже вскоре, в н. 60-х XII в. появился и наиболее ранний вариант «Сказания о чудесах Владимирской иконы Божией матери». Скорее всего, «Сказание» было создано при непосредственном участии *Андрея Боголюбского*, ведь свидетелем более половины чудес, записанных в «Сказании», был сам князь. Следовательно, Андрей Боголюбский видел в иконе державную заступницу создаваемой им новой столицы Северо-Восточной Руси.

В то же время, чудотворная икона изначально выступает в «Сказании» и как общерусская, и даже как общехристианская святыня. Об этом говорится уже в самом начале «Сказания»: «...Сии образ Пресвятыя Владычица наша Богородица и Приснодевы Мария не на едином месте чудеса и дары исцеления истачает, но обходящи вся страны и мира просвещает и от недуг различных избавляет». А общерусский характер подчеркивается теми фактами чудес, которые совершаются с жителями иных городов.

Согласно «Сказанию», инициатива перенесения иконы на Север исходит даже не от Андрея Юрьевича, а от самой Божией Матери — еще до решения князя уехать из Вышгорода икона уже 3 раза чудесным образом сходила с места. И сам князь не просто уносит икону с собой, а смиренно просит Богородицу быть заступницей и посетить «новопросвещенных людей», которых князь полностью отдает под власть Богородицы — «да в Твоей всеи си воли будут».

По мере продвижения в Ростово-Суздальские земли Андрей Боголюбский все больше убеждается в правоте своего выбора, доказательством чего служат многочисленные чудеса, совершенные иконой. Позднее появится свидетельство, которого нет в древнейшем варианте «Сказания» — о явлении Божией Матери Андрею Боголюбскому, которая повелела ему именно Владимир сделать столицей.

Следовательно, уже в ранней редакции текста «Сказания» в еще неразработанной форме присутствует новое понимание значения Богородицы для Руси — Сама Пресвятая Божия Мать, по воле Божией, устанавливает над Русью Свое особое покровительство.

Но пока это особое покровительство Богородицы связывалось только с Владимирской Русью. Недаром именно Андрей Боголюбский придавал огромное значение утверждению почитания Божией Матери во Владимирской земле. Кроме Успенского собора он строит храмы Рождества Богородицы в Боголюбове и Покрова Богородицы на Нерли. По преданию, именно Андрей Боголюбский устанавливает праздник Покрова Пресвятой Богородицы — 1(14) окт. Покров Богородицы отмечается как один из главных православных праздников только на Руси.

И Богородица являла все новые знаки Своего покровительства. Так, именно с новым чудом от иконы Владимирской Божией Матери была связана победа Андрея Боголюбского над вождями булгарами в 1164 (описание этого чуда не вошло в раннюю редакцию «Сказания»).

Начиная с XVI в., когда Москва постепенно стала превращаться из удельного города в столицу Русской державы, особый культ Богородицы поддерживается уже московскими великими князьями.

Не случайно главным храмом Москвы был Успенский собор, построенный еще Иваном Калитой и заново возведенный при Иване III в к. XV в. А с религиозно-мистической точки зрения очень важно, что строительству еще первого храма при Иване Калите предшествовало пророчество митр. Петра, однажды сказавшего князю: «Если меня послушаешь, и храм Пречистой Богоматери воздвигнешь в своем граде, и сам тогда прославишься больше иных князей, и сыновья, и внуки твои из рода в род, и град сей будет славнее всех городов Русских, и святители жить в нем будут, и прославится Бог в нем».

В этом случае Москва становилась духовной преемницей и двух русских столиц, Киева и Владимира, где главными были храмы в честь Богородицы, и Константинополя, находившегося под Ее опекой. Т. о., устанавливая и поддерживая в Москве особый культ Божией Матери, московские князья, так же как и их предшественники, отдавали свое государство под водительство и покровительство Пречистой, и подчеркивали особую расположенность Господа к Московской Руси.

В этом смысле характерно, что в сер. XVI в. появляется новая распространенная редакция «Сказания об иконе Владимирской Божией Матери». Ведь теперь Божия Мать почиталась как главная защитница и хранительница всей Московской Руси. Более того, Москва, пользующаяся покровительством Богородицы, стала осознаваться как центр, ядро, средоточие не только России, но и всего мира.

Подтверждением покровительства Богородицы над Россией стали многочисленные чудеса от различных икон Божией Матери, а также явления Богородицы московским жителям (напр., прп. *Сергию Радонежскому*). Немалую роль во всех этих процессах сыграла и икона Владимирской Божией Матери. И до сегодняшнего дня Владимирская икона Божией Матери является общерусской святыней, главной и самой чтимой из всех русских икон. В целом же особое почитание Пресвятой Богородицы в России можно признать одной из важнейших характеристик русского религиозно-философского сознания вообще, и русской философско-религиозной мысли, в частности.

С. Перевезенцев

БОГОСЛОВИЕ, слово, заимствованное христианами писателями от древних греков, употребляется в настоящее время в очень широком значении. У древних учителей Церкви богословие в этимологическом отношении означало: слово о *Боге*, слово от Бога, а у иных — слово к Богу. Употреблялось

же оно в разные времена не в одинаково широком значении. Усвоив это слово от древних греков (классические писатели обозначали этим словом первоначально мифологическое учение о богах, а со времени Аристотеля — и философское учение о Божестве, теологами же называли древних поэтов — Гомера, Гесиода, Орфея, сложивших поэмы о богах и составивших образцы молитвенных гимнов), учителя Церкви на первых порах называли так лишь *Священное Писание*, ибо оно есть слово о Боге и от Бога; Ветхий Завет — богословием ветхим, Новый — новым богословием; а всех писателей — того и др. Завета; апостолов и пророков — богословами. Потом словом «богословие» стали называть, кроме Священного Писания, и всякое учение об истинах христианских, и в этом значении оно иногда употреблялось обширнее — в приложении к учению о Боге и богочеловечестве вообще; иногда теснее — в приложении к учению о Пресвятой Троице, в каком смысле назван богословом св. Григорий Константинопольский; иногда еще теснее — в приложении к учению собственно о Боге Слове, в каком смысле назван богословом св. ап. Иоанн. Наконец, уже в XII в. под словом «богословие» стали разуметь в школах систематическое и учебное изложение всех христианских истин о Боге и богочеловечестве. Первый употребил в этом значении слово «богословие» схоластический богослов Петр Абеляр. В настоящее время под «богословием» разумеется вся совокупность наук, имеющих своим предметом Бога, как Он открыл Себя в христианской религии, и божественное домостроительство в обширнейшем смысле, иначе — весь состав наук о христианской религии. Содержание частных богословских наук обозначается теми эпитетами или прилагательными, которые присоединяются к слову «богословие», или др. специальными названиями. Таковы: догматическое богословие, нравственное, обличительное или сравнительное, пастырское, основное.

БОГОЧЕЛОВЕК, наименование *Иисуса Христа*, указывающее на то, что в Иисусе Христе 2 совершенных естества — истинное Божеское и истинное человеческое, и что эти 2 естества соединены в Нем ипостасно, т. е. составляют одно лицо. Истина о божественном достоинстве Иисуса Христа засвидетельствована Его многократными указаниями на полное единство Свое с Богом Отцом (Ин. 10, 38; 14, 10; 5, 26, 17; 10, 29, 30; 16, 15). О божественном достоинстве Христа учат и апостолы, многократно называя его Господом (1 Кор. 1, 2; 8, 6; 12, 5; 16, 23; 2 Кор. 1, 14; 12, 8; Еф. 4, 5 и др.), приписывая Ему владычество над мертвыми и живыми (Рим. 14, 4—9), называя Творцом всего мира и Вседержителем (Ин. 1, 3; Кол. 1, 16, 17; Еф. 3, 9; Евр. 1, 2, 3; 2, 10) и т. д. В то же время *Священное Писание* свидетельствует, что Иисус Христос не только истинный Бог, но и истинный человек. В *Евангелии* указывается, что Христос был подвержен всем слабостям человеческой природы (кроме *греха*): испытывает голод и жажду (Мк. 11, 12; Лк. 4, 2; Ин. 4, 7; 19, 28), чувствует утомление и потребность сна (Ин. 4, 6; Мф. 8, 24) и т. д. Он переживает душевные состояния, свойственные человеку; обладает истинно человеческой волей, подверженной искушениям и требующей усилий (Мф. 26, 38—39; Лк. 22, 42; Ин. 6, 38). Он и Сам называет себя «человеком» (Ин. 8, 40). Апостолы также называют Христа человеком (Рим. 5, 15; 1 Кор. 15, 21; 1 Тим. 2, 5) и дают Его родословие (Мф. 1, 2; Лк. 3, 23). Божеская и человеческая природа соединены во Христе ипостасно. Это соединение не есть простое общение Бога с человеком, а постоянное, неразрывное единство двух природ. Человеческая природа не имеет во Христе своей собственной ипостаси, а существует в воспринявшей его ипостаси Слова. По учению Православной церкви, сформулированному на IV Вселенском (Халкидонском) соборе, естества во Иисусе Христе соединены: 1) неслитно, т. е. остаются целыми, а не образуют смешанную природу полубога, получело-

века; 2) неизменно, т. е. и Божество продолжает обладать своими свойствами без всякого уменьшения или ослабления, и человеческая природа сохраняет человеческие свойства; 3) нераздельно, т. е. не составляют двух обособленных лиц, а единое лицо; 4) неразлучно, т. е. никогда не разлучались и не могут быть разлучены с самого момента зачатия и пребывают во Христе по вознесении. Христианское учение о Богочеловеке стало основой одного из ключевых понятий русской религиозной философии к. XIX — XX в. — *богочеловечества*.
А. К., Б. С.

БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО, учение В. С. Соловьева и ряда его последователей о единстве Бога и человека.

Соловьев критически относился к традиционной *вере* русского народа, считая его религиозность «бесчеловечной». Весте с тем он считал очень несовершенным и западный гуманизм. Он писал: «Старая традиционная форма религии исходит из веры в *Бога*, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная *цивилизация* исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательной — не проводит своей веры до конца, последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры — вера в Бога и вера в человека — сходятся в полной единой и всецелой истине Богочеловечества».

В учении о богочеловечестве нераздельно сплетаются *софиология* и теория *всеединства*. Телом Христовым считается *Церковь*, как сообщество верных, а душой — *София* Премудрость Божия — идеальный прообраз будущего преображенного человечества.

В «Чтениях о Богочеловечестве» человек рассматривается как соединение Божества с материальной природой. Задача духовного человека заключается в подчинении природного Божественному, в стремлении к внутреннему единству с Богом путем отрицания в себе эгоистической воли, самости. В себе самом человек ничто, он становится человеком, осознавая себя частью универсальной личности. В Боге для человека открывается всеединство, абсолютная полнота бытия, которую он не может обрести в самом себе, поэтому Бог открывается человеку как «бесконечное стремление, неутолимая жажда бытия». В «Критике отвлеченных начал» концепция богочеловечества выражается в учении о двух *Абсолютах* — Абсолютно-сущем и Абсолютно-становящемся: у них одно абсолютное содержание — всеединство, но если Бог имеет его «в вечном и нераздельном акте», то человечество как абсолютное существо «может быть *субъектом* того же содержания в постепенном процессе».

В учении о всеединстве живой Бог христианства подменяется абстрактным абсолютном, зато гипертрофированно увеличивают значение сотворенного Богом человека. Соловьев ставил главные акценты своего учения на человеческой стороне богочеловечества. Через человеческую культуру благодатные силы все полнее входят в мир, и человек осуществляет Высшую *правду* в своей деятельности. Богочеловечество, считал Соловьев, софийно в своем мистическом средоточии, а в своих земных формах выражается в христианской культуре, пророческом служении и вселенской теократии папы римского; утвердить богочеловеческий идеал — значит осуществить Царство Божие на земле.

Учение Соловьева о богочеловечестве во многом противоречило христианскому вероучению. В предлагаемой им «системе богочеловечества» Богу отводилась абстрактная, по сути дела, вспомогательная роль. Главное же место принадлежало человеку, который рассматривался как равноправный соратник Господа. В системе богочеловечества терялись различия между тварью и Творцом. Как и учение о всеединстве, учение о богочеловечестве Соловьева основывалось на сочинениях гностиков, иудеев-каббалистов и масонских мистиков. Опыт служения христианской Церкви и ее обряды оставались в сто-

роне. Предлагаемый Соловьевым «венец» богочеловечества — вселенская теократия означала подчинение *Православия* католицизму, отказ от святоотеческого предания и веры предков, что было совершенно невозможно для русского человека. Софийный характер богочеловечества, по Соловьеву, означал возрождение гностической мифологемы, ставящей под сомнение божественность миротворения.

Др. идеолог богочеловечества *Е. Н. Трубецкой* видит в богочеловечестве восстановление утерянной в результате грехопадения полноты бытия, в которой «развенчанный царь-человек вновь восстанавливается в своем царственном достоинстве» («Смысл жизни»), при этом подчеркивается «неслиянность и нераздельность» твари и Бога. Богочеловек осуществляется в человеке как внутренний факт, через сердце, воспринимающее духовный опыт, обуславливающий для нас возможность откровения. Для Трубецкого, в отличие от его учителя Соловьева, богочеловеческий процесс отнюдь не предопределяет неизбежность всеобщего спасения, и в воле каждого человека, злоупотребив собственным эгоизмом, отсесть себя от полноты божественного бытия. Для *Бердяева* богочеловечество неразрывно связано с творчеством, в котором человек усыновляет себя Богу. С явлением Богочеловека Христа «прекращается самодержавие Бога, ибо сыновий Богу человек призывается к непосредственному участию в божественной жизни. Управление мира становится богочеловеческим» («Смысл творчества»). Мировой процесс у Бердяева — не возвращение к изначальной полноте, но творческое приращение к ней, «восьмой день творения», продолжение творения соработничеством Бога и человека. *Карсавин* считает сущностью богочеловеческого процесса становление всеединой симфонической личности, усвоившей Божественность как свой субстрат. В обожении твари — реальность воскресения и бытия погибшего ради нее Бога. Тварь не есть второй Бог, она становится из небытия как нечто иное, чем Бог: однако, по Карсавину, нельзя вести речь о тварной личности: личность человека существует лишь постольку, поскольку она причастна и обладает Божией ипостасью или личностью. Полнота личного бытия твари предшествует ее историческому возникновению; едва тварь возникает, в ней тотчас же происходит духовная перемена: она начинает стремиться к полноте и потому осознавать свою неполноту. Для Карсавина «человек — Бог чрез самодвижное, свободное, личное свое бытие как полноту Богопричастия». Софиология была общей предпосылкой для учения о *С. Булгакова*, полагавшего, что именно учение о Софии позволяет положительным образом рассмотреть халкидонский догмат, который был выражен только в отрицательной форме. По мнению Булгакова, человек уже по изначальному своему естеству богочеловечен, носит в себе ипостасное богочеловечество, ибо человеческая природа в Богочеловеке ипостазуруется Логосом. Человек, по Булгакову, — это искра Божества, наделенная от Бога тварно-ипостасным ликом по образу Логоса, а в нем и всей *Троицы*. По божественному естеству своей, хотя и тварной, ипостаси человек обращен к Богу и может быть причастен в силу благодати божественному естеству. Возможность Богопричастия, которая в Христе является действительностью, в человеке есть формальная потенция двуприродности, или богочеловечества. Человек, т. о., есть уже готовая форма для истинного богочеловечества, которое сам он осуществить не в силах, но для которого он создан и призван. Можно сказать, что булгаковское учение о Софии имеет христологию и учение о богочеловечестве своим завершением, ибо богочеловечество есть, по Булгакову, единство и совершенное согласие божественной и тварной Софии, Бога и твари в ипостаси Логоса. Поэтому очевидно, что, отвергая учение о Софии, нельзя признавать в качестве истинных и христологические формулировки, как это и делает *В. Н. Лосский*, видящий основную ошибку Бул-

гакова в смешении личности и природы, достигающем предельного выражения «в хаотическом понятии богочеловечества, где неразлично смешиваются 2 природы Богочеловека с его единой ипостасью, образуя новый природно-личностной христоцентрический ступок, вбирающий в себя и благодать Святого Духа, и человеческие личности, и Церковь, превращая все домостроительство нашего спасения в космический «богочеловеческий процесс» возвращения Софии тварной в единство Софии Божественной» (спор о Софии). Из введения новой особой природы богочеловечества, чуждой церковному учению, и вытекает, по мнению Лосского, ложный космизм софиологии, сводящий на нет человеческую свободу.

А. К., Д. К.

БОЛДЫРЕВ Дмитрий Васильевич (2.05.1885—12.05.1920), философ. Родился в Петербурге. Окончил Петербургский университет. С 1918 был доцентом Пермского университета. Во время гражданской войны он попал в руки большевиков и умер от тифа в иркутской тюрьме. Главная работа Д. Болдырева «Познание и существование» осталась незаконченной и была опубликована его вдовой в Харбине в 1935 с введением *Н. Лосского*. В этой книге Болдырев развивал чрезвычайно оригинальную концепцию «интенсивной величины», т. е. степени реальности объекта, которая видоизменяется с удалением объекта во времени и пространстве.

Иными словами, Болдырев утверждает вездесущность объекта-образа во времени и пространстве в видоизменяющейся степени и формулирует положение о том, что «все существует во всем», которое имеет существенное значение для его «объективизма» и интуитивизма. В своем оригинальном учении о фантазии и несубъективном характере ее образов Болдырев использовал тесную взаимосвязь всех объектов, одного с другим, и непрерывный переход их друг в друга, лежащий в основе сходства между ними.

Разрабатывая свою теорию фантазии как видение объектов потустороннего мира, Болдырев провел зиму 1914 в Пиренеях с целью быть поближе к Лурду, в окрестностях которых св. Бернадетту осенило видение девы Марии. Болдырев описал свои впечатления в ст. «Неопалимая купина» («Русская мысль», 1915), показывающей, что у него было литературное дарование.

Соч.: Неопалимая купина // Русская мысль. 1915. № 11—12; Голос из гроба // Русская свобода. 1917. № 4; Большевик в Церкви // Русская мысль. 1917. № 11—12; Официальная революция // Русская свобода. 1917. № 24—25; Познание и существование. Харбин, 1935 (на англ., рус. яз. — Знание и Бытие).

Н. Лосский

БОЛОТОВ Андрей Тимофеевич (7.10.1738—4.10.1833), ученый, мыслитель, писатель, один из основателей отечественной и мировой агрономической науки. Родился в обедневшей дворянской семье. Участвовал в Семилетней войне 1756—63. В 1762 в чине капитана вышел в отставку и в родовом поместье Дворяниново стал заниматься опытной работой в сельском хозяйстве. Труд Болотова «О разделении полей» был первым руководством по введению севооборотов и организации с.-х. территорий. Болотов разработал приемы агротехники в зависимости от зональных почвенно-климатических условий, ряд научных приемов внесения удобрений, приемы борьбы с сорными растени-



ями. Впервые создал помологическую систему и дал описание более 600 сортов яблонь и груш. Им выведено много ценных сортов плодовых культур. Болотов обнаружил явление дигогамии (у яблони) и отметил преимущества перекрестного опыления. У него мы находим попытки использования гибридной селекции в селекции плодовых культур. Болотов разработал научные принципы лесоразведения и лесоиспользования. Составил первое русское ботаническое руководство по морфологии и систематике растений. В 1779—97 управлял имениями дворцового ведомства Тульской и Московской губ. Был постоянным корреспондентом Вольного экономического общества и сотрудником «Трудов» этого общества, где печатал статьи по агрономии, ботанике, по организации помещичьего и отчасти крестьянского хозяйства. Издавал журнал «Сельский житель» (1778—79) и «Экономический магазин» (1780—89). Из огромного литературного наследия Болотова наибольшую автобиографическую ценность имеют автобиографические записки, содержащие материалы о русской армии, быте дворян и помещичьем хозяйстве, дворцовом перевороте 1762, крестьянской войне 1773—75, казни Е. И. Пугачева. Болотов оставил глубокий след и в русской экономической мысли. Не считая погоню за прибылью главной целью развития хозяйства, Болотов вместе с тем во главу своих предприятий ставил экономичность и рациональность, основанные на точном научном расчете. Целью своей жизни он считал преобразование с.-х. производства на основе собственных научных достижений. Активно работал над новыми видами растений и формами с.-х. производства. Болотов выступал против некритического переноса на русскую почву иностранных видов и сортов растений, чужеземной практики возделывания полевых культур без учета местных условий. Болотову принадлежит множество открытий мирового значения, среди которых обоснование выгонной системы земледелия. Научные разработки в этой области позволили ему заложить основы учения о системах земледелия, дать практические рекомендации по организации и землеустройству территории, а также по введению многопольных севооборотов.

Продолжая развивать русские национальные традиции домостроительства, он совмещал крайнюю бережливость с готовностью затрачивать значительные средства на создание новых сортов и видов с.-х. производства, заботу о своих крестьянах со строгим отношением к ним, многопрофильность хозяйства со специализацией его по ряду передовых культур. В подведомственной ему деревне Болотов за счет внутреннего производства обеспечивал почти все потребности населения.

Книга Болотова «Деревенское зеркало, или Общепонятная книга, сочиненная не только, чтобы ее читать, но чтобы по ней и исполнять» стала первым русским пособием по организации труда в сельском хозяйстве.

Философские взгляды Болотова основывались на необходимости: 1) согласовывать философию со *Священным Писанием*; 2) не ограничиваться одной *верой*, но опираться также «на ясные доводы и тонкие философские доказательства» и подкреплять религиозные положения здравыми философскими рассуждениями *ума*; 3) знать и изучать связанную с натуральным богословием «науку о мире» — «физику» (по господствующим тогда в России понятиям в нее входили все естественные науки), при этом «физика» должна помочь познать «разум», «прелесть» и «промысел» *Бога* в природе, «божественную гармонию» и красоту природы. *Познание* *Бога, мира и человека* — самое нужное, по Болотову, из всех познаний человеческих. В центре философии находится «общее» — сущность *Бога*, строение *природы*, порядок, установленный в ней *Богом*. В духе *теоцентризма* Болотов доказывал, что перед *Богом* человек — «прах и ничто». Тем не менее его волновали также проблемы *антропологии*, особенно *этики*; он

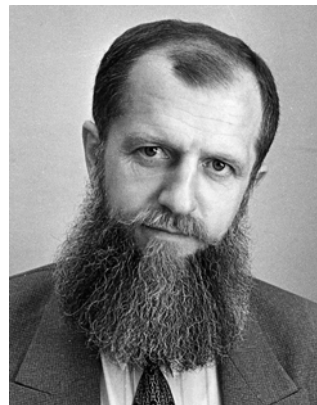
стремился «сопрягать физику с нравочением, причем полагал, что в сфере *морали* должен действовать не только «закон откровенного слова», но также «закон естества и натурального права». Примыкая в своей основе к православно-христианскому этическому ригоризму, а частью к стоицизму, этика Болотова выходила в ряде пунктов за их пределы. Всячески откровенно от возможных обвинений в эпикуреизме, Болотов тем не менее шел именно в этом направлении, когда отстаивал свою концепцию «веселия» как способа отогнать грусть, недовольствие, скуку, подчеркивал ценность первого и коренного желания человека — его стремления к совершенству. Болотов считал, что от природы человек больше расположен ко злу, чем к добру, но призывает смотреть на людей прежде всего с хорошей стороны, а не с «худой».

Болотов был решительным противником *масонства*, рассматривая его как антихристианскую, антирусскую силу. Когда Болотову предложили вступить в масонскую ложу и прельщали разными выгодами тайного «братства», он ответил: «Прошу покорно меня от него уволить. Все, что вы ни говорите в похвалу вашему *обществу*, мне уже давно-давно известно, и вы не первые, а меня уже многие и многие старались склонить ко вступлению в масонский орден и в другие секты и общества... (не вступать в них) обязует нас... наш христианский закон, думаю, что нам и тех должностей и обязанностей довольно, какими он нас к исполнению обязует, и что нет никакой нужды обязывать себя какими-либо другими должностями, а нам дай Бог, чтоб и те только исполнить, которыми обязует нас христианская вера».

Соч.: Записки. Т. 1—4. СПб., 1871—73.; Детская философия, или Нравоучительные разговоры между одною госпожою и ее детьми. Ч. 1. М., 1776.; Чувствования христианина при начале и конце каждого дня в неделе, относящиеся к самому себе и к Богу. М., 1781; Путеводитель к истинному человеческому счастью. Опыт нравочительных и отчасти философических рассуждений о благополучии человеческой жизни и о средствах к приобретению оного. Ч. 1—3. М., 1784.

О. П.

БОЛЬШАКОВ Владимир Ильич (р. 16.07.1950), философ, политолог, общественный деятель. Родился в пос. Пуксо-озеро Архангельской обл. в семье репрессированных родителей, живших на спецпоселении. По профессии биофизик, кандидат биологических наук, доктор философских наук.



Исходя из представлений, развиваемых в русской традиционной философии, Большаков показывает тупики т. н. гуманистического мировоззрения, его антихристианский характер. Христианское общество формировалось как теоцентрическая система, где центром является нравственный *абсолют*. Системообразующий фактор ее — не *личность*, не *человек*, а творец этой личности, *Бог*. В отличие от нее европейское общество сформировалось как антропоцентрическая система, где центром мироздания является человек и его разум, противостоящий Богу. Исходя из греховной *природы* человека этот «прогресс» западной цивилизации должен пройти последовательный путь: гомоцентризм, эгоцентризм, идоцентризм, дьявоцентризм — и завершиться *апокалипсисом*.

Большаков провел анализ развития российской государственности от ее истоков до цивилизационного надлома Рос-

сийской империи в 1917. В результате этого анализа он, в частности, делает вывод, что опричнина *Иоанна Грозного* представляет собой, с одной стороны, карательный очистительный инструмент, избавляющий Русь от светских последствий ереси жидовствующих, а с др. — выступает социально-политическим механизмом формирования нового дворянского сословия, ставшего опорой *самодержавия*. В соответствии с принятой в русской традиции парадигмой социознания системобразующим фактором российской государственности является такое понятие, как «соборность», которая может быть определена как свободное устремление к единству многих лиц на основе их общей любви к абсолютным нравственным ценностям.

Основы государственности в Московской Руси, по мнению Большакова, — синтез русской соборной и великокняжеской традиции Киевской Руси с византийской имперской государственностью, системное единение и интеграция двух начал: русской соборной и имперской христианской традиции, на которое наложила свой отпечаток будущая политико-экономическая и военная зависимость Киевской Руси от Золотой Орды.

Развитие соборной традиции на Руси представлено в своем завершенном виде на государственном уровне как особый национально-государственный институт — Земский собор, а на местном уровне выражено в форме местного самоуправления — казачий круг и крестьянская община.

Русская соборность рассматривается Большаковым как механизм разрешения противоречий вечевого и монархического начал, а Земский собор как национальная форма согласования этих интересов. По его мнению идея Земского собора не утратила свою актуальность до настоящего времени и может быть рассмотрена как путь выхода из современного системного кризиса российской государственности.

Соч.: По закону исторического возмездия. М., 1998; Грани русской цивилизации. М., 1999; Возлюби ближнего своего. М., 2000; Монархия в судьбе России // Наши задачи Ивана Ильина и... наши задачи. М., 1995; Земский собор — путь спасения России // Держава. 1998. № 3; Миф о призвании варягов // Держава. 1999. № 1; Системные кризисы российской государственности: историко-социологический анализ // Россия: социальные силы и пути преодоления системного кризиса. М., 2000.

БОНДАРЕВ Тимофей Михайлович (13.04.1820—22.10.1898), писатель-самоучка, философ. Родился в с. Михайловка Донецкого округа Области войска Донского. Из крепостных. В 1857 отдан в солдаты. Служил в 26-м конном полку Кубанского войска, был одно время полковым дьяконом. В 1865 за переход в секту субботников посажен в Усть-Лабинскую тюрьму, в 1867 сослан в Сибирь. Поселился вместе с семьей в Минусинском у. Енисейской губ., где занимался сельским трудом и сочинительством. В 1883 написал главное произведение — «Трудолюбие и тунеядство, или Торжество земледельца» — в жанре философских размышлений, где осветил в 250 статьях-«вопросах» нравственную ценность труда, в духе народной утопии выразил идеал братства и справедливости и др.



Пропагандистом труда Бондарева был *Л. Н. Толстой*, по инициативе которого «Трудолюбие...» издано в Париже в 1890. «Трудолюбие...» явилось основой для написания и др. сочи-

нений Бондарева (большинство не издано): «О нравственном значении земледельческого труда» (1886). «Первородное покаяние» (1890), «Небесный посланник» (1894), «Полезна труда и вред праздности» (1896), «Се Человек» (1890-е). «Гордиев узел» (1898; у Бондарева — «Гордеев...»).

БОРИС ВЛАДИМИРОВИЧ (в крещении **Роман**) (ск. 24.07.1015) — Ростовский князь; **ГЛЕБ ВЛАДИМИРОВИЧ** (в крещении **Давыд**) (ск. 5.09.1015) — Муромский князь; первые русские православные святые, которые сыграли большую роль в формировании русского мирировоззрения.



Икона XIX в.

Борис и Глеб были сыновьями Киевского кн. Владимира Святославича Святого от жены-болгарки. Они были убиты по приказу своего сводного брата Святополка, за спиной которого стояли католические и иудейские круги Польши.

Князья-братья Борис и Глеб были канонизированы Русской православной церковью в 1072; они стали первыми официально признанными в Византии русскими святыми. В 1115 мощи святых были торжественно перенесены в построенную в Вышгороде каменную церковь во имя Бориса и Глеба. Впоследствии в честь братьев возникло много церквей в разных городах Руси. Сюжет об убийстве святых братьев стал любимой темой для произведений древнерусских книжников. Мученической смерти Бориса и Глеба посвящены рассказы в «Повести временных лет» и др. летописях, анонимное «Сказание», «Чтение», написанное Нестором, краткие проложные жития, похвальные слова, церковные службы.

Сам факт возникновения такого количества памятников, посвященных гибели Бориса и Глеба, свидетельствует о том,

какое большое значение придавали в XI—XII вв. вопросу о святости князей-братьев.

Но дело было даже не в этой несколько утилитарной трактовке подвига Бориса и Глеба. Наибольший и наиглубочайший смысл их поступок получал в системе христианского символика. Стоит напомнить, что мать обоих братьев была болгарыней, а следовательно, христианкой. Оба они крестились в Киеве, вместе с др. сыновьями Владимира, сразу же после принятия их отцом новой *веры*, и получили христианские имена: Борис был наречен Романом, а Глеб — Давыдом. И в летописи, и в др. памятниках особо отмечается христианское благочестие братьев, свято исполнявших долг сыновей при еще живом отце и долг младших братьев после его смерти.

Т. о., мученическая смерть Бориса и Глеба становилась одним из первых примеров христианского благочестия и смирения в Киевской Руси, означавшим, что нравственные идеалы, проповедуемые *христианством*, нашли полный отклик в сердцах русских людей. Более того, поведение Бориса и Глеба во время братских междоусобиц становилось образцом христианского поведения вообще, ибо именно они, погибшие, но не преступившие Христовых заветов любви и смирения, были признаны святыми и, следовательно, обрели надежду на вечное спасение. И недаром неизвестный автор «Сказания о Борисе и Глебе» восклицает: «Темъ же ваю како похвалити не съвемъ или чъто реши недоумею и не възмогу. Ангела ли ва нареку, иже въскоре обретаеся близъ скърбящихъ...»

Необходимо отметить еще один очень важный момент в трактовке древнерусскими мыслителями образов свв. Бориса и Глеба. Дело в том, что первые русские святые сразу же стали восприниматься одними из самых главных заступников за Русскую землю. В «Сказании» говорится: «Вы бо темъ и намъ оружие, земля Русьская забрала и утверждение... Вы убо небесныя человека еста, земляная ангела, стълпа и утверждение земле нашей!.. Вы не о единомъ бо граде, ни о дву, ни о вси попечение и молитву въздаеа, нъ о всей земли Русьской!» Именно к Борису и Глебу возносит автор «Сказания» слова своей молитвы: «О, блаженная страстотърпа Христова, не забываеа отъчества, идеже пожила еста въ тели, егоже всегда посетъмъ не оставляеа... Вама бо дана бысть благодать, да молита за ны, вама бо даль естъ Бог о нас молящася и ходатая къ Богу за ны».

Примечательно, что канонизация первых русских святых не была простой. Так, в 1072, когда по инициативе Киевского кн. Изяслава Ярославича совершилось перенесение мощей Бориса и Глеба, то это торжество вызвало противодействие митр.-грека Георгия. Скорее всего, митрополита насторожила дата перенесения мощей — 2 мая, никак не связанная с памятью князей-братьев (24 июля). Но, как отмечают исследователи, на 2 мая приходился весенний языческий праздник «первых ростков». Видимо, и это терпимое отношение русских властей к язычеству, характерное для раннего русского христианства, и определенные «прозападные» настроения самого Изяслава Ярославича, и желание русских властей утвердить собственных святых — все это вместе взятое совсем не вызывало энтузиазма в Константинополе и у митр. Георгия. Но если Константинополю удалось заблокировать канонизацию Владимира, прославление которого являлось стержнем всей литературной деятельности служителей Десятиной церкви, то в данном случае митрополит-грек смирился. И, как сообщает летопись, убедившись в святости Бориса и Глеба, «падь ниц, прося прощения».

Объяснение поведения митрополита-грека можно найти и еще в одном факте. Дело в том, что и греческая церковь практически не знала святых мирян, ибо на Востоке святость связывалась прежде всего с монашеским подвигом. Русская цер-

ковь начала отсчет своих святых именно с мирян — братьев-князей, причем принявших крещение совсем недавно. Впоследствии эта традиция, идущая вразрез с правилами греческой церкви продолжится, и на Руси будут канонизированы целые десятки святых князей. Следовательно, идея святости в русском религиозно-философском сознании с самого начала связывалась не только с аскетическим подвигом иноков, но и с жизненным подвигом князей, вождей народной жизни, об аскетических подвигах которых ничего и не известно. Интересно, что образ свв. Бориса и Глеба, заступников за Русскую землю, позднее превратился в образ святых-воинов. Особую популярность этот образ получил в произведениях, посвященных воинским темам.

Обретя первых своих святых, Русь обрела и первых своих заступников перед Господом, которые могут вымолить у Него прощение грехов русских людей. Поэтому утверждение культа Бориса и Глеба, как заступников за Русскую землю, означало и то, что Русь уже не мыслила свое дальнейшее развитие вне христианского вероучения. Но и сами христианские идеалы теперь связывались с задачами развития Руси. Основной смысл своего существования на земле русской народ начинал осознавать в исполнении Божиих заветов, Божиего Промысла. А цель своего движения по будущим историческим дорогам виделась на Руси в достижении вечного спасения.

Поэтому вполне закономерным оказался тот факт, что образы свв. Бориса и Глеба получили самое широкое распространение в произведениях отечественной религиозно-философской мысли. При этом древнерусские книжники на протяжении нескольких веков использовали сюжетные ситуации, поэтические формулы, отдельные обороты и целые отрывки текста «Сказания». Не менее популярны были Борис и Глеб, как святые князья-воины, и в древнерусском изобразительном искусстве.

Почитание братьев в XI—XII вв. имело важное государственное-политическое значение. В то время особенно подчеркивалось, что князья приняли мучительную смерть, но не подняли руку на старшего брата. Тем самым еще раз подкреплялась идея необходимости блюсти родовое единство князей Рюриковичей и уважать родовое старшинство. Братья почитались как заступники Русской земли и были самыми популярными святыми, почитаемыми всем народом. Люди XI—XIII вв., жившие в обстановке нескончаемых княжеских усобиц, считали Бориса и Глеба образцом истинных христиан.

Дни памяти Бориса и Глеба: 2 (15) мая, 24 июля (6 сент.), кроме того, день памяти Глеба празднуется 5 (18) сент.

С. Перевезенцев

БОРОДКИН Михаил Михайлович (1.09.1852—1919(?)), генерал-лейтенант, начальник Военно-юридической академии, публицист, член-учредитель и член первого Совета Русского собрания.

Родился в семье штабс-капитана на о. Аланд в Финляндии, благодаря чему с детства знал шведский язык, что дало ему возможность впоследствии стать одним из самых компетентных экспертов по финляндскому вопросу. Рано остался сиротой, образование получил в Гатчинском сиротском институте, Константиновском военном училище и Военно-юридической академии. Служил по военно-судебному ведомству. Входил в состав разных комиссий по финляндским делам, в 80-е был привлечен гр. Ф. Л. Гейденом в Комиссию для кодификации законов Великого княжества Финляндского, в 90-е был включен в качестве делопроизводителя в состав Особого совещания по вопросу введения воинской повинности в Финляндии, председателем которого был статс-секретарь *К. П. Победоносцев*. К тому времени Бородкин получил известность и как публицист славянофильского направления. В журнале «Благовест» были опубликованы ряд его статей, по-

священных теме *панславизма*. Наибольшую известность Бородкин имел как автор большого количества сочинений по финляндскому вопросу, из которых наиболее известны «Русский язык в Финляндии» (1899), «Юридическое положение Финляндии» (1900), «Финляндия в русской печати. Библиогр. указатель» (1902), «Современное положение русского дела на финляндской окраине» (1905), «Из новейшей истории Финляндии. Время управления Н. И. Бобрíkова» (1905), «Финляндская окраина в составе Русского государства» (1906), «История Финляндии. Время императора Александра II» (1908), «История Финляндии. Время императора Александра I» (1909), «История Финляндии. Время Петра Великого» (1910), «История Финляндии. Время Елизаветы Петровны» (1910). Значительную часть своих трудов он опубликовал под псевд. Г. А. Абов и С. К. Михайлов.

За свои государственные труды Бородкин удостоился назначения сенатором, также он был назначен начальником Военно-юридической академии. 14 февр. 1913 читал доклад в С.-Петербургском Славянском благотворительном обществе на тему «Славянское призвание России». Его биограф отмечал: «Исконные русские начала» — вот то знамя, у которого М. Бородкин всегда стоял верным часовым».

После выхода в отставку занимался активной публицистической деятельностью, был сотрудником «Нового времени».

Соч.: Происхождение славянофильства. СПб., 1891; Памяти М. Ю. Лермонтова. Его личность и поэзия // Благовест. 1891. Вып. 19, 20; Всеславянское братство (панславизм). Пг., 1892; Западные окраины и русская государственность // Русский вестник. 1903. № 10—12; Речь при открытии Харьковского отдела «Русского собрания». СПб., 1903; Необходимость самодержавия для России. Харьков, 1904; Война 1854—55 на финском побережье. Ист. очерк. СПб., 1904; Памяти Василия Львовича Величко. (О его поэзии). (Док. в Русском собрании Харьковского отд.). Харьков, 1904; Памяти финляндского губернатора Н. И. Бобрíkова // Мирный труд. 1905. № 1; Из новейшей истории Финляндии. Время управления Н. И. Бобрíkова. СПб., 1905; Н. Д. Сергеевский и его отношения к финляндскому вопросу. Харьков, 1909; Даль зовет. Литературные поминки по гр. А. А. Голенищеву-Кутузову. Харьков, 1913; Славянофильское призвание России // Мирный труд. 1913. № 2; Венчанный рыцарь и его тернистый путь. (О Николае I). Харьков, 1914.

Лит.: *Хорсов П. М.* М. Бородкин (биограф. заметка) // Мирный труд. 1904. № 3.

А. Степанов

БОЯН (2-я пол. XI — н. XII в.), древнерусский поэт. Произведения Бояна являлись величальными песнями-славами русским князьям; их исполнение сопровождалось игрой на гуслях. В древнерусской мифологии Боян — «Велесов внук» (потому что его прародителем считается бог *Велес*). Боян понимал язык птиц и зверей и пересказывал его на человеческий. Песни Бояна — о богах, богатырях и князьях. Имя Бояна упоминается в надписях Софии Киевской, в Новгородских летописях, в «Слове о полку Игореве». В последнем о нем говорится: «Боян бо вещей, аще кому хотяше песнь творити, то растекашется мыслию по древу, серым вълком по земли, шизым орлом под облакы».

БРАК (от глагола «брать»), союз мужчины и женщины для плотского общения, взаимной помощи и поддержки, совместного ведения хозяйства и воспитания детей.

«В браке, — пишет Иоанн Златоуст, — души соединяются с Богом неизреченным неким союзом». По мнению св. Климента Римского и Тертуллиана, муж и жена созданы по образу Христа и Церкви. «Брак есть таинство любви», — говорит св. Иоанн Златоуст и поясняет, что «брак является таинством уже потому, что он превращает границы нашего разума, ибо в нем два становятся одним». С этим неразрывно связан и благодатный характер брачной любви, ибо Господь присутствует там, где люди объединены взаимной любовью (Мф.

18, 20). «Существовала любовь безмятежная к Богу и любовь взаимная супругов, живших в верном и искреннем сообществе, а вследствие этой любви великая радость, так как предмет любви не переставал быть предметом наслаждения» (Блж. Августин).

О браке как союзе любви свидетельствуют литургические книги Русской православной церкви. «О еже ниспослаться им любви совершенной, мирней», «соединение и союз любви положительный», — говорится в последовании обручения. «Друг к другу любовь», — возносится в последовании венчания. «Неразрешимый союз любви и дружества», — говорится о браке в молитве на разрешение венцов. В православном чине венчания брак — великая радость: «О еже возвеселитися им...», «Да придет на ня радость оная...», «Возвеселиши я радостию...», «Соединяся в радость сию...» Христианская брачная любовь есть не только радость, но и подвиг, способность на самопожертвование, ибо христианин не знает иной брачной любви, кроме любви, подобной любви к своей Церкви Христа, «который предал себя за нее» (Еф. 5, 25).

В понятиях *Святой Руси* в браке превыше всего не плотская связь, а отношения между двумя христианскими душами, для которых важнее всего — понятие *любви*, в смысле «Бог есть Любовь». Брачные отношения осуществляются только через посредничество *Бога*. «Любовь не связь, а отношение к человеку». «В древнерусском браке не пары подбирались по готовым чувствам и характерам, а характеры и чувства вырабатывались по подобранным парам» (В. О. Ключевский). «Нравственное значение брака состоит в том, что женщина перестает быть орудием естественных влечений, а признается как существо, абсолютно ценное само по себе, как необходимое восполнение человека до его истинной целостности. Без брака, как без хлеба и вина, без огня, без философии, человечество могло бы, конечно, существовать, но недостойным человека образом — обычаем звериным» (В. С. Соловьев). «Брак как условие есть обязательство двух людей разных полов иметь детей только друг от друга. Нарушение этого условия есть обман, измена и преступление. Какого великого блага могут достигнуть два любящих супруга, если они поставят своей целью совершенствование и будут помогать в этом друг другу: напоминанием, советом, примером» (Л. Н. Толстой). «В браке три четверти счастья человечества, а в остальном — едва ли четверть» (Ф. М. Достоевский).

О. Платонов

БРАНЬ ХРИСТИАНИНА С ВРАГАМИ спасения. Враги нашего спасения, указываемые в *Священном Писании*, суть: а) орудующий нас мир; б) плоть и ее греховные похоти; в) главный враг наш — *дьявол* и его последователи иудеи (Ин. 26, 33; 1 Ин. 2, 15, 16; 5, 4, 5; Иак. 4, 4; Рим. 7, 14—23; 1 Пет. 2, 11, Галат. 5, 17; Кол. 3, 5 и др.).

Тайна беззакония разделила все человечество на 2 противостоящие друг другу части — детей Божиих и детей дьявола. Как учил ап. Иоанн в первом Послании, «дети Божии и дети дьявола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от *Бога*, равно и не любящий брата своего. Ибо таково благодествование, которое вы слышали от начала, чтобы мы любили друг друга, не так, как Каин, который был от лукавого и убил брата своего. А за что убил его? За то, что дела его были злы, а дела брата его праведны» (3, 10—12). «Кто делает добро, тот от *Бога*; а делающий зло не видел *Бога*» (3 Ин. 1, 11).

Из Нового Завета явствует, что тайна беззакония проявляется прежде всего в иудаизме и иудейских сектах, породивших ложь и испорченность в человечестве. Обличая иудейскую секту фарисеев, Христос сказал: «...если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от *Бога* исшел и пришел; ибо не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня. Почему вы не понимаете речи Моей? Потому что не можете слышать слова

Моего! Ваш отец дьявол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был човекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8, 42—44).

Ненависть иудеев ко Христу в значительной степени определяется их неспособностью опровергнуть его учение, обличавшее их беззаконие и пороки. «Лицемеры! — обращался Христос к иудеям. — Лице земли и неба распознавать умеете, как же времени сего не узнаете? Зачем же вы по самим себе не судите, чему быть должно» (Лк. 12, 56—57). Как писал русский духовный писатель и церковный деятель кн. Н. Д. Жевахов: «Еврейство поставило всему миру альтернативу — за или против Христа; и мир разделился на 2 лагеря, ожесточенно враждующих друг с другом и даже до наших дней не разрешивших этой проблемы. История всего мира была, есть и будет историей этой борьбы, и Второе пришествие Христа Спасителя застанет эту борьбу в той стадии, когда уже не будет сомнений в победе еврейства, ибо к тому времени сила сопротивления христианства будет окончательно сломлена и не останется веры на земле. Отдалить этот момент еще в наших силах, но для этого мы должны во всей глубине изучить еврейский вопрос и должны уметь различать в природе *христианства* элементы, запрещающие ненависть к ближнему, от элементов, обязывающих к борьбе с хулиателями Христа и гонителями Церкви. Мы должны стянуть к себе тот религиозный индифферентизм, который открыл еврейству так много широких возможностей и позволил ему под видом социальных и философских теорий искоренить евангельский идеал, смысл и идею нашей жизни».

Всеоружие в брани с врагами нашего спасения ап. Павел указывает в следующих словах: верующие должны препоясать свои чресла *истиной* и облечься в броню праведности; обуть ноги в готовность благовествовать мир; взять щит *веры*, которым можно угасить все раскаленные стрелы лукавого; взять шлем спасения и меч духовный, который есть слово Божие, и, наконец, молиться всякою молитвою и прошением во всякое время духом (Еф. 6, 13, 18).

Д. К.

БРОНЗОВ Александр Александрович (1858 — к. 1912), богослов и философ. Образование получил в Новгородской духовной семинарии, а затем в Петербургской духовной академии, которую и окончил в 1883 со степенью канд. богословия. В 1883 за сочинение «Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности» удостоен степени магистра богословия; в том же году назначен преподавателем Курской духовной семинарии, а в 1886 перешел в Петербургскую духовную семинарию. Советом академии в 1894 избран профессором по кафедре нравственного богословия. Кроме диссертации, вышеупомянутой магистерской и докторской — «Преподобный Макарий Египетский», перу проф. Бронзова принадлежат труды: «Нравственно-безразличное и дозволенное», «Отношения между человеком и животными», «Христианская любовь, как единственно истинный принцип человеческих взаимоотношений», «Нравственное Богословие в России в XIX столетии» и др.

В книге «Современное масонство» (1912) Бронзов раскрывает антихристианский, преступный характер масонской идеологии, которая является выражением интересов «тайного правительства еврейской нации», которому «нет дела до какого-то нравственного совершенствования человечества». «Масонам, — писал Бронзов, — прежде всего ненавистна всякая религия, как стоящая у них на дороге в качестве препятствия. Религия — какова бы она ни была — учит о *Боге*, о почитании Его. А масоны питают «ненависть к Богу» и славят «только Люцифера», поклоняются *дьяволу*. Всякая религия вызывает в них только одно «отвращение». Они с радостью «изгнали» бы отовсюду даже само «Имя Бога». Масонская ложа «Великий Восток» (в 1877) «исключила из устава» свое-

го «слова, говорившие о существовании Бога и бессмертии души». Где нельзя неприкровоенно восставать против религии, там масоны со свойственной им хитростью ратуют за «веротерпимость» во имя свободы совести, свободы убеждений. При допущении «веротерпимости» легко размножаются всякие сектантские учения и постепенно разовьются равнодушие к религии, «подорвется» к ней должное «уважение». Масонская нотка такого рода нередко слышится и у нас, в России.

Но если масоны ненавидят религию вообще, то в особенности они пылают непримиримой «ненавистью» к религии христианской. И понятно. Масоны и евреи — одно и то же. А евреи ненавидят Христа всего больше: распяты ими, Он завоевал мир. Власть «Галилеянина» над человечеством, настраивающая людей, притом в антимасонском духе, является для масонов, безусловно, непереносимой. Они стремятся к всемирному владычеству еврейства, а не *христианства*. Христианство называют своим «заклятым врагом», к которому может быть, по их мнению, только одно чувство: «Беспредельная ненависть». Какое глумление над Христом масоны себе позволяют, видно хотя бы из поведения их «папы» (Лемми), устроившего на месте христианского алтаря нечто воистину невозможное, непередаваемое на бумаге — перевернувшего крест верхней частью вниз и заставлявшего всех, кто проходил мимо, плыть на этот священный христианский *символ*. Проповедь «антихристианства», полное уничтожение христианской Церкви — нечто вождельное для этих сатанистов, обожающих Люцифера. Они называют себя «антицерковью», «церковью ереси».

Д. К.

БРЯНЦЕВ (Брянцов) Андрей Михайлович (1749—26.01.1821), философ. Родился в семье церковного служителя в Одигитриевской пустыни близ Вологды. Рано осиротел. Не окончив Вологодскую семинарию, пешком отправился в Москву, где поступил в *Славяно-греко-латинскую академию*. Ее он также не окончил, отказавшись постричься в монахи. В 1770 Брянцев становится студентом Московского университета, учеником, а позже и сподвижником проф. Д. С. Аничкова и С. Е. Десницкого. После окончания университета был оставлен в его стенах и с 1779 по 1788 преподавал в университетской гимназии. В 1787 после защиты диссертации на тему «О критерии истины» Брянцеву была присвоена ученая степень магистра философских и свободных наук. На следующий год после кончины Д. С. Аничкова его производят в экстраординарные, а в 1795 — в обычные профессора университета по *логике* и *метафизике*. На этой должности оставался до конца своей жизни. Кроме того, Брянцев выполнял ряд др. обязанностей — декана этико-политического отделения университета, директора Педагогического института, цензора и др. Известны его переводы курсов философов Шнелля, Рейса, работы Фергюссона «Начальные основания нравственной философии» (1804) и др. Брянцев трактовал *законы* природы в духе каузально-телеологического параллелизма. Согласно Брянцеву, в основе мироздания лежит некая «непостижимая деятельность», одушевляющая все его части. Природа, с одной стороны, — физически целое, механически устроенное тело, подчиненное закону *причинности*. С др. стороны, она — «нравственное целое», в трех царствах которого господствует установленная *Богом целесообразность*. Все вещи не только «сопряжены» во *времени* и *пространстве* «физической связью», где настоящее определяется прошедшим и содержит в себе причину будущего, но связаны и посредством целей («конечных причин»), предписанных Творцом. Брянцев относил ко всеобщим законам природы закон непрерывности Лейбница, закон «бережливости», а также закон сохранения количества вещества и сил в природе.

Соч.: Слово о связи вещей во вселенной; Слово о всеобщих и главных законах природы // Избр. произв. русских мыслителей 2-й пол. XVIII в. Т. I. М., 1952.

П. А.

БУБНОВ Николай Александрович (1880—1962), философ. Окончил Александровский лицей и Петербургский университет (1913). Профессор Гейдельбергского университета (1924—62). Еще до первой мировой войны Бубнов был приверженцем кантианской философии. Основной интерес Бубнова был сосредоточен на немецкой философии, его любимым философом был Ф. Ницше. Ранняя книга Бубнова посвящена *натурфилософии* Ницше и доктрине переоценки ценностей. Затем главной и основной темой творчества Бубнова становится русская религиозная и философская мысль. Здесь он поставил перед собой трудную задачу — ознакомить немецкое, да и в целом западное общество, с сокровищами русской мысли. В 1925 Бубнов издал сборник «Восточное христианство — документы». Примечания и прекрасные комментарии делают этот труд классическим введением в историю русской мысли. Первый том этой работы под названием «Политика» содержит отрывки из работ К. С. Аксакова, А. С. Хомякова, К. Леонтьева, Вл. Соловьева. Второй том, названный «Философия», знакомит с работами Хомякова, Флоренского, Булгакова, Бердяева, Карсавина. В 1956 Бубнов продолжил предыдущий сборник, издав третий том — «Русские мыслители», посвященный Леонтьеву, Розанову, Несмелову, Е. Трубецкому. Кроме того, Бубнов опубликовал целый ряд книг, посвященных русской праведности, русской религиозной философии, культуре и истории. В значительной мере благодаря деятельности Бубнова в Гейдельбергском университете в 1932 был основан Славянский институт, директором которого долгое время был Бубнов.

Г. К.

БУГАЕВ Николай Васильевич (2[14].09.1837—29.05.[11.06].1902), математик, философ. Родился в уездном г. Душете Тифлиской губ. Окончил физико-математический факультет Московского университета. Продолжил учебу в Николаевском инженерном училище. Два с половиной года находился в заграничной командировке для приготовления к профессорскому званию. С 1867 — профессор математики Московского университета. В 1886—91 — декан физико-математического факультета. Один из основателей Московского математического общества; в рамках этого общества сформировалась Московская философско-математическая школа, главой которой был Бугаев. Развивал вместе с др. русскими математиками учение о т. н. «прерывных функциях» («аритмологию»). «Прерывные» функции отличны от всех реальных (или чисто математических) связей, где царит непрерывность и сплошность — и это должно быть поставлено в связь с тем, что «прерывность» имеет всегда место там, где появляется «индивидуальное бытие, как таковое». «Истины анализа, — писал Бугаев, — отличаются общностью и универсальностью, а истины аритмологии носят на себе печать своеобразной индивидуальности». Бугаев защищал умеренный индетерминизм; «в мире господствует не одна достоверность, — утверждал он, — но в нем имеет силу также и *вероятность*». Бугаев поэтому, исходя из своих математических идей, защищал «свободу воли».

Наиболее интересные построения Бугаева касаются *онтологии* — в частности, учения о *монадах*. «Монада есть живая единица, живой элемент, — она есть самостоятельный и самодостаточный индивидуум». Существуют, по Бугаеву, монады «различных порядков», существуют «сложные монады» (в которых возникает новое единство, новая индивидуальность). В сложных монадах вырабатываются условия их совместности — и простейшей формой такого их «общения» являются — по Бугаеву — физические законы *природы*. Это в высшей степени оригинальное воззрение Бугаева позволяет ему, с одной стороны, связывать явления природы и явления социальной жизни, а с др. стороны, позволяет распространять на все мировое целое моральные принципы. «Мир, — говорит Бугаев, — не остается всегда “равным самому себе”, он постоянно совершенствуется и улучшается». По его уче-

нию, прошлое не исчезает, а накапливается, а поэтому любая монада и весь мир все больше и больше совершенствуются. Совершенствование состоит в росте сложности духовной жизни и развитии мировой гармонии. «Основа жизни и деятельности монады — этическая: совершенствоваться и совершенствовать других». Деятельность монад имеет конечную целью «преобразовать мир» и «превратить его в художественное здание».

Соч.: К теории функциональных уравнений. М., 1878; Основы эволюционной монадологии. М., 1893; Математика и научно-философское мирозерцание. М., 1899.

БУДДИЗМ, вероучение, противостоящее *христианству*. Буддизм не признает Творца и творения, но верит в *вечность* и в круговое движение и смену всех явлений. В мировой жизни буддизм наблюдает 4 периода (образования, развития, старения и разрушения), у каждого периода, продолжительность которого равна 84 тыс. лет, есть свой Будда (т. е. «просветитель»). Признавая бессмертие *души*, буддизм верит в ее переселения, которые совершаются в постепенном порядке: сперва она воплощается в животных, затем в человека, гения, бодисатву и, наконец, достигает последнего пункта нирваны, где вечный покой и где кончаются переселения.

В первоначальном своем виде буддизм сохранился на Цейлоне, распространен в Китае, Японии и в Тибете. В Тибете он существует в несколько измененном виде и называется ламаизмом. В России ламаизм исповедуется бурятами, отчасти — тунгусами и калмыками.

В посл. 10-летия XX в. буддизм стал модным среди советской и постсоветской либерально-масонской интеллигенции.

БУЖИНСКИЙ Гавриил (1680—14[25].04.1731), церковный деятель и философ. После обучения в *Киево-Могилянской академии* Бужинский с 1706 по настоянию *Стефана Яворского* переводится в Москву. С 1709 по 1711 Бужинский преподает философию в *Славяно-греко-латинской академии*. Курс Бужинского до нашего времени полностью не сохранился. В 1714 Бужинского вызывают в С.-Петербург, в Александроневский монастырь. В 1718 он становится обер-иеромонахом российского флота, с 1721 — настоятелем монастыря в Костроме, а затем и Троице-Сергиевой лавры, с 1726 — епископом Рязанским и Муромским. В 1728 Бужинского обвинили в отступлении от *Православия*, и он 2 года провел под следствием, в 1730 был оправдан, но из-за болезни не смог выехать ни в Петербург, ни в свое епископство. Историки философии относят Бужинского к представителям раннего русского Просвещения, группировавшимся вокруг *Феофана Прокоповича*. Сам Бужинский понимал просвещение как накопление твердых положительных знаний, не противоречащих догматам Православной церкви (или христианству в целом). В отличие от таких деятелей раннего русского Просвещения, как *Феофилакт* (Лопатинский), Бужинский активно поддерживал церковную реформу Петра I и вообще тяготел к реформаторству. Из дошедших до нас произведений Бужинского заслуживают упоминания проповеди и переводы. Из проповедей наиболее известны «Слово в похвалу С.-Петербурга» (1717) и «Слово на день годовичного поминования государя Петра Великого, проповеданное над гробом его» (1726; в 1729 вышло в Лондоне в англ. и лат. пер.). Бужинский перевел из Эразма Роттердамского («Разговоры дружеские», 1716) и В. Стратемана («Феатрон и позор исторический», 1724). Его заслугой является также ознакомление русских читателей с трудами теоретика естественного права С. Пуффендорфа. Бужинский перевел его работу «Введение в историю европейскую» (перевод этот выдержал 2 изд. в 1718 и 1724) и отредактировал перевод книги «О должности человека и гражданина», принадлежавший И. Кречетовскому (1726).

Исследователи считают, что идеи Бужинского, пытавшегося соединить православное учение Иоанна Дамаскина и Псевдо-Дионисия Ареопагита с достижениями современной ему науки, оказали опосредованное влияние на таких мыслителей, как Платон (Левшин), А. С. Хомяков, В. С. Соловьев, П. А. Флоренский.

Соч.: Собр. некоторых проповедей... М., 1763; Проповеди. Юрьев, 1901.

Лит.: Словарь русских писателей XVIII в. Вып. 1. Л., 1988; Шкурин П. С. Философия России XVIII в. М., 1992.

А. Панибратцев

БУЛАЦЕЛЬ Павел Федорович (29.06.1867—5[18].02.1919), присяжный поверенный, публицист и общественный деятель.

Родился в имении Малая Николаевка Славяносербского у. Екатеринославской губ. Принадлежал к довольно известному и богатому роду. Булацель окончил элитное Императорское Училище правоведения. Затем служил присяжным поверенным в Прибалтийском крае, где имел лучшую практику. В 1900—03 он сотрудничал в газетах «Свет», «Юридическая газета» и «Россия». К этому времени Булацель был уже извест-



стен не только как адвокат, но и как ученый, автор труда «Самоубийство с древнейших времен до наших дней». Книга была запрещена духовной цензурой и предназначена к сожжению, от чего ее спас обер-прокурор Св. Синода К. П. Победоносцев.

В составе делегации Союза русского народа 23 дек. 1905 Булацель был на Высочайшем приеме, где обратился к государю с речью. Он говорил о значении *самодержавия*, призывал императора опереться на Союз русского народа: «Как дневной свет ненавистен кротам, так самодержавие ненавистно врагам России. Оно их обессиливает, а потому раздражает. Они понимают, что доколе будет существовать самодержавие, доколе Россия не распадется... Не верьте, государь, тому, кого выдвигают масоны и кто опирается только на инородцев... Обопритесь на русских людей, и врата ада не одолеют русского государя, окруженного своим народом».

Булацель активно сотрудничал в ведущей монархической газете — органе Союза русского народа «Русское знамя», в которой в 1906—07 исполнял обязанности редактора, а в дальнейшем много писал для газеты, причем, безвозмездно. 26 мая 1909 в ст. «Ответ моим клеветникам» сформулировал свое идейно-политическое кредо: «Я скорблю, болезненно мучаюсь, видя, что теперь какое-то скопище масонов заставляет раболепно пред собою преклоняться тех самых чиновников, которые пятнадцать лет тому назад беспрекословно подчинялись только воле русского государя. Я ненавижу всей душой торжество масонов». И пророчески предрекал: «Я глубоко убежден, что конституционно-парламентский строй неизбежно погубит Русское государство и приведет к всемирному краху христианской цивилизации». 28 июля 1909 в ст. «Бюрократические козни против Союза русского народа» Булацель писал, что теперь «главная атака кадетско-жидовского лагеря» ведется не против правительства, а против Союза русского народа. Булацель понимал, что атака на монархистов является частью общего наступления революции на монархию. Он предостерегал правительство: «Удар, наносимый Союзу при таких условиях, приобретает значение величайшего исторического события. Этим ударом хотят сокрушить самодержавную монархию».

В 1909 монархисты выдвигали его кандидатом на выборы в Государственную думу по Петербургу. Листовка, распространявшаяся среди избирателей, давала такую характеристику Булацелю: «Стоит на своем патриотическом посту, как всероссийский часовой, и не дает мимо себя ни масонской сове пролететь, ни кадетскому зверю пробежать, ни конституционной гадюке проползти. Метко бьет нечистую силу его громовое слово. Кто под его перо попадет, тот с конем пропадет и тому даже союз с масонами и младотурками не поможет». 20 февр. 1911 выступал на торжественном собрании монархистов в связи с 50-летием освобождения крестьян. Его пылкая речь неоднократно прерывалась рукоплесканиями. В своей речи Булацель призывал погрязших во внутренней борьбе вождей монархического движения: «Забудем дрязги, мелкие укоры самолюбия; прочь местничество и горделивое мечтание, и будем брать пример с простого русского народа, который тепло и свято сумел в предании сохранить, как люди в старину, даже при крепостном праве, когда-то умели верить и любить». В 1908 и в 1912 он издал 2 тома своих статей, докладов и речей под символическим названием «Борьба за правду». В предисловии к первому тому Булацель, называя себя «русским националистом», с гордостью заявлял, что «ни на шаг не отклонялся от главной *идеи*, которая мною руководила в общественной и политической деятельности: беспощадная борьба со *злом*».

Как величайшее несчастье воспринял Булацель начавшуюся в 1914 войну России с Германией. Он понимал, что она грозит потрясениями обеим монархиям. В к. 1915 он учредил журнал «Российский гражданин», на страницах которого начал борьбу против ставшего модным англофильства, стал обличать английское проникновение в Россию, масштабы которого могли привести страну к превращению в английский колонию. Булацель считал Англию главной виновницей развязывания войны, полагая, что война для Британии является выгодным громадным торговым предприятием. В июле 1916 английский премьер-министр Асквит произнес речь, в которой говорил о возможности привлечения к суду германского и австрийского императоров. В ответ Булацель опубликовал резкую статью, в которой писал: «Итак, Асквит обещает осуществить мечту масонов о международном трибунале из парламентских дельцов и адвокатов, которому будет отдан на суд сам венценосный глава Германской империи». В своей статье Булацель предсказал будущий произвол тайной еврейской власти под вывеской международных организаций и, в частности, беззакония, творимые современным «Гаагским трибуналом».

Соч.: Самоубийство с древнейших времен до наших дней. Ист. очерк филос. воззрений и законодательства о самоубийстве. Изд. 2-е. СПб., 1900; Новые пути правосудия // Русское знамя. 1907 (14 янв.); Борьба за правду. Т. 1—2. СПб., 1908—12; Русское собрание. 1901—11. Краткий очерк // Вестник Русского собрания. 1911. № 5.

Лит.: Избирайте в члены Государственной думы надежного борца за святорусское дело присяжного поверенного Павла Федоровича Булацеля. СПб., 1909.

А. Степанов

БУЛГАКОВ Сергей Николаевич (16.07.1871—13.07.1944), философ, богослов, экономист. Родился в г. Ливны Орловской губ. в семье священника. После окончания в 1884 Ливенского духовного училища поступил в Орловскую духовную семинарию, которую оставил в 1889. Окончив в 1896 юридический факультет Московского университета, уехал в Германию, где занимался политэкономией. Сблизился с социал-демократами и примкнул к марксизму. Вернувшись в Москву, Булгаков защитил магистерскую диссертацию «Капитализм и земледелие» До 1906 занимал кафедру политэкономии в Киевском политехническом институте. В 1903 выпустил книгу «От марксизма к идеализму», знаменовавшую отход Булгакова от экономического материализма и намечавшую сближение с Пра-

вославленной церковью. Сходную эволюцию проделали в те годы С. Л. Франк, Н. А. Бердяев. Совместно с Н. А. Бердяевым издавал в 1905 журнал религиозно-философского направления «Вопросы жизни». С 1906 по 1918 Булгаков — профессор



политэкономии Московского университета. В 1906 был избран депутатом во II Государственную думу. В 1909 в сб. «Вехи» поместил ст. «Героизм и подвижничество». Активно участвовал в издании журнала «Путь». В 1918 Булгаков принял священнический сан, а в 1919 переехал в Крым, где преподавал политэкономии и богословие. В 1923 был выслан за пределы СССР. Преподавал сначала в Праге, в 1924 переехал в Париж, где преподавал в Парижском Богословском институте и являлся его деканом.

На раннем этапе своего философского творчества Булгаков примкнул к критическому *рационализму* Канта. «Должен сознаться, — писал Булгаков в предисловии к книге “От марксизма к идеализму”, — что Кант всегда был для меня несомненное Маркса, и я считал необходимым поверять Маркса Кантом, а не наоборот». Однако в эту пору Булгаков еще надеялся «придать положительному учению экономического *материализма* приемлемую форму, освободив его от абсурдов». В дальнейшем процессе философских исканий Булгаков особенно остро ставил для себя вопрос о «теории прогресса». Историческая тема была у него на первом плане, и уже здесь выступала потребность пойти дальше чистого кантианства. Булгаков стал перед вопросом: «возможно ли средствами одной опытной науки построение такого мирозерцания, которое давало бы теоретическое обоснование активному социальному поведению и идеалам общественного прогресса, возможна ли научная теория прогресса?» В этом именно пункте (теургическом, т. е. в проблеме «активного социального поведения во имя идеала») Булгаков, уже вышедший на путь *трансцендентализма*, почувствовал необходимость опереться на «религиозно-метафизические предпосылки»: «вопрос о социальном идеале все яснее и яснее, — пишет тут Булгаков, — формулировался как религиозно-метафизическая проблема, затрагивающая самые глубокие корни метафизического мировоззрения». «Я долгое время, — пишет Булгаков в предисловии к книге “От марксизма к идеализму”, — держался мнения..., что Кант навсегда закрыл дверь в *метафизику* и окончательно утвердил господство критического *позитивизма*», но, придя (на почве критики теории прогресса) к сознанию неизбежности «религиозно-метафизического обоснования» социального идеала, Булгаков, с присущим ему духовным мужеством, обратился к тому, что так долго отвергал. Найдя в *В. Соловьеве* широкий синтез христианских начал с данными философии и науки, Булгаков стал на новый путь религиозной метафизики, как об этом вполне определенно свидетельствует его ст. «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева». У Соловьева Булгаков взял и его основную идею «*всеединства*»... Несколько позже Булгаков писал: «Теперь уже ясно, что Соловьев, как мистик с особым, богатым и своеобразным мистическим опытом, значительнее, оригинальнее, интереснее, нежели Соловьев-философ». Но это писано в эпоху, когда Булгаков уже всецело сосредоточился на софиологической теме (которую в эту эпоху Булгаков все же обдумывал лишь в космологическом ее аспекте), — *София* для него в это время «принцип мироздания или совокупность

творческих энергий в Божестве». Булгаков даже утверждает в это время, что «учение Соловьева о Софии — наиболее оригинальная черта его философии — осталось незаконченным и недоговоренным». Это все уже относится ко времени огромного влияния *Флоренского* на Булгакова — влияние, впрочем, скорее личного, чем идейного, а все же, взяв от Соловьева основную концепцию всеединства (с включением софиологической темы), Булгаков, под влиянием *Флоренского*, целиком уходит в сторону софиологических размышлений.

После издания книги «Свет не вечерний» Булгаков, принявший священство, целиком отдается церковным темам, и все его творчество приняло характер богословствования. Однако и в своих чисто богословских трудах Булгаков остается философом — закваска трансцендентализма, метафизики всеединства, даже некоторые общие начала философской мысли, усвоенные Булгаковым на заре научной жизни, сохранили свою силу и в годы чистого богословствования.

Если в эпоху написания книги «От марксизма к идеализму» Булгаков, стоя на основе трансцендентального идеализма, признал значение *интуиции* (которую отождествлял с верой), то в «Свете не вечернем» интуиция по-прежнему связана с защитой трансцендентального реализма, но оказывается совершенно несвязанной с верой. Тут же появляется и новый мотив — для Булгакова ныне познание в своем происхождении оказывается восходящим к «греховной респещленности бытия». Тем не менее должно признать, что система Соловьева потому и могла повлиять на Булгакова, что она не разрушала у него основ трансцендентализма, а лишь дополняла их. Критицизм — с разными дополнениями и модификациями — сохранил у Булгакова свое значение до конца дней его.

Влияние Соловьева было решающим в философском развитии Булгакова больше всего в силу синтетического замысла Соловьева — его стремления создать систему, в которой наука, философия и религия внутренне и органически связаны друг с другом.

Однако Булгаков оставался прежде всего философом даже и тогда, когда он целиком перешел к богословию. Хотя в нем нельзя отделить философа от богослова: скорее, можно о его богословии думать, что он в нем больше философ, чем богослов, чем можно было бы сказать, что богословие как бы подавило философское творчество. «Свободное искание истины», которое Булгаков называл «священнейшим достоянием философии», было коренным для Булгакова. Совсем в духе Соловьева Булгаков писал: «Философия неизбежно стремится к абсолютному, к всеединству — или к Божеству, насколько оно раскрывается в мышлении; в конце концов, и она имеет своей единственной и универсальной проблемой — Бога и только Бога». Это написано в 1916, когда мирозерцание Булгакова приняло определенно религиозный характер, но он оставался философом и тогда, когда его философия стала богословием. Во всяком случае, синтетический замысел Соловьева тем и покорила себе Булгакова, что соответствовал его собственным исканиям.

Особо следует подчеркнуть влияние Флоренского на Булгакова. Во Флоренском было гораздо более стилизации, чем у Булгакова, но манера Флоренского брать «старые меха» для нового вина в большей мере определяла творчество и Булгакова.

По типу своей мысли, по внутренней логике своего творчества Булгаков принадлежал к числу «одиночек» — он не интересовался мнением др. людей, всегда прокладывая себе дорогу сам, и только Соловьев и Флоренский вошли в его внутренний мир властно и настойчиво. В мужественном и даже боевом складе ума у Булгакова — как ни странно — жила всегда женственная потребность «быть в плену» у кого-либо, потому-то живая многосторонняя личность Флоренского, от которого часто исходили излучения подлинной гениальности

ти, имела столь глубокое влияние на Булгакова, что софиологическая концепция, развитая Флоренским, пленила впервые ум Булгакова именно в редакции Флоренского: лишь на этой почве построения Соловьева вновь ожили у Булгакова.

Собственно философское творчество Булгакова кончается книгой «Свет не вечерний» — дальнейшие же работы, не теряя внутренней связи с проблемами философии, уходят в богословие.

Изложение философской системы Булгакова следует начать с анализа его гносеологических взглядов. Если сам Булгаков, излагая систему Соловьева, начинает с изложения его гносеологии (которая тоже не является основоположной у Соловьева), то потому, что Булгакову очень уж хотелось представить различные учения Соловьева именно как систему. У самого же Булгакова его гносеология (трансцендентальный реализм с различными дополнениями) определяла лишь формальную сторону его построений, не влияя на их содержание. Это особенно видно на постоянном подчеркивании *антиномизма* в мышлении: принцип антиномизма имел коренное значение для Булгакова, но напр., в «Философии хозяйства», где Булгаков так много говорит о «конкретном неразложимом единстве логического и алогического», т. е. о реальной антиномичности жизни, само понятие антиномизма не выдвигается еще Булгаковым. Только в «Свете не вечернем», с прямой ссылкой на Флоренского, понятие антиномизма получает исключительно широкое применение. Однако философская система Булгакова дана уже в «Философии хозяйства». Рационализм дорог Булгакову лишь как критицизм, он даже подчеркивает, что «о нездешних корнях нашего бытия нам может поведать «только откровение... которое затем уже может получить и философскую обработку». Булгаков высказывается даже по отношению к учению, что мир сотворен *Богом*, что это «аксиома веры»; он упрекает Соловьева в «чрезмерном дедуцировании» творения, т. е. в рационализме. И нарочито против Соловьева он утверждает, что «переход *Абсолютного* к относительному бытию непонятен».

Если вдуматься в то, что составляет основу философских построений Булгакова, то можно сказать словами его предисловия к «Свету не вечернему», что он ищет «пути через современность к *Православию*»: Булгаков идет тем же путем «восхождения» (от космоса к Богу). Основы философских построений Булгакова лежат в его *космологии*. Религиозный перелом не оторвал его от мира, а сам определялся (во всяком случае, в значительной степени) потребностью глубже понять мир и проникнуть в его сокровенную жизнь, сокровенный смысл. Булгакову чужд «соблазн божественности мира», во всяком случае, различие Абсолюта и космоса во всей силе сохранялось у него до конца (несмотря на то, что в своем богословии Булгаков принимает метафизическое их единство) — и саму их идею «всеединства» он долго относит только к *космосу*. Это очень важно утвердить в самом начале при изучении построений Булгакова, которого не соблазняет «маска вещиности», лежащая на природе, создающая «непроницаемую» оболочку мира. В софиологии, о которой идет речь уже в «Философии хозяйства», Булгакова интересует прежде всего ее «космический аспект». «Тварь есть всеединство», — утверждает Булгаков в «Свете не вечернем»: она есть «единое — многое», все, «ей принадлежит положительное всеединство». «Онтологическая основа мира заключается в сплошной, метафизически непрерывной софийности его основы».

Исходя из этого существенного, ничем не стираемого различия между Абсолютом и космосом, Булгаков следует в его осмыслении за тем построением, которое впервые установил Филон, стоявший перед такой же антитезой. София, как идеальная основа мира, стоит между Абсолютом и космосом, как некое «третье бытие», соединяющее в себе и божественную и

тварную природу... Даже и тогда, когда Булгаков перешел к учению о метафизическом единсущии Абсолюта и мира, он не терял никогда из виду их различия и говорил о «двух неравных реальностях» (Бога и мира). «Хотя и вызванное к бытию из ничего, — пишет Булгаков, — творение не есть ничто перед Богом потому что имеет... так сказать, свою собственную божественность (которая есть тварная София)... имеет в себе собственную метафизическую упругость... Эта самостоятельность осуществляется в душе мира, как во всеобщей связи, всеединстве тварного бытия». Булгаков упрекает, напр., томизм в том, что у него «нет места различию Бога и мира», считает теокосмизм «нехристианским учением», т. к. «здесь нет самостоятельного места для мира в его реальности»: «мир принадлежит самому себе... он действительно имеет в себе творящую и движущую силу».

«Собственную реальность» мира Булгаков ощущает тем больше, чем ярче выступает для него тварное всеединство, чем больше *natura naturans* просвечивает сквозь *natura naturata*, чем сильнее чувствует он «панэротизм» природы; ее динамизм. «Влечение природы к своей форме-идее, стремление облекаться в свою собственную форму в существе своем есть эротическое стремление». Отсюда живое ощущение мощи мира, его творческой неистощимости и безграничности — благодаря его «софийности» (Булгаков однажды говорит об «океане» софийного (тварного) бытия). Для Булгакова космос есть живое, одушевленное целое, и потому он серьезно и настойчиво выдвигает понятие «души мира» — в «Философии хозяйства». «Единая *мировая душа*, — пишет он, — *natura naturans*, стремится овладеть природой, как *natura naturata*». «Душа мира, содержа в себе все, является единящим центром мира». Еще ярче выдвигается понятие души мира в «Свете не вечернем»: «Мировая душа, как энтелехия мира, есть начало, связующее и организующее мировую множественность *natura naturans* по отношению к *natura naturata*, — универсальная инстинктивно бессознательная или сверхсознательная *anima mundi*, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов, бессознательных функциях, инстинктах родового начала... Эта душа мира закрыта многими покрывалами, причем эти покрывала сами собою источаются по мере духовного восхождения человека. Мировая душа, как сила единящая, связующая и организующая мир, проявляет свое действие всякий раз, когда ощущается именно связанность мира, и, как бы она ни осуществлялась феноменально, она многолика, пребывая субстанциально единой». Булгаков говорит о «мудрости мировой души»: «душа мира, — пишет он в «Невесте Агнца», — есть органическая сила, имеющая инстинктивную закономерность бытия в его эволюционном развитии». «Душа мира, — отмечает Булгаков, — как не имеющая своего ипостасного центра», но являющаяся лишь ипостасною «природой», в некоей своей слепоте и инстинктивности, в борении стихийных сил, созидательных и разрушительных, как бы ошупью осуществляет внутренний план бытия в возможных его вариантах». «В душе мира находятся «семенные логосы» бытия — однако в потенциальной их аморфности. Реальная множественность многообразной твари, свойственная вселенной, связывается в единство мировой душой». «Душа мира движет его или как темный инстинкт, внутренняя закономерность бытия в разных его образах, или как индивидуальная жизнь особой, которым свойственна самопроизвольность движений, низший род тварной свободы и самотворчества», ибо «душе мира, рассматриваемой независимо от тех ипостасей, которыми она ипостасируется, свойственна собственная *свобода*, поскольку она есть общее начало *жизни* творения. *Мир* себя осуществляет в эволюции жизни, повинувшись смутному инстинкту и восходя к высшим формам ее свободно, т. е. не как вещь, но как живое существо». «Безусловно, мертвого вообще в творении не су-

шествует, — “мертвая” есть еще не ипостасированная природа, — здесь имеет место особый вид подсознательной, еще не сознательной жизни».

Важное место в творчестве Булгакова занимает космологическая тема. Булгаков идет гораздо дальше Флоренского, — для него единство тварного бытия, его живая мощь, своеобразный «панэротизм» природы — все это формирует его понимание, лучше сказать — его восприятие природы, как «живого существа». Но этому «живому единству бытия» (его «всеединству») Булгаков, вслед за Соловьевым и Флоренским, усваивает именование «*Софии*» — и этим он уже выходит сразу за пределы чисто космологической темы, начинает для себя ряд новых проблем. Ввиду центральности понятия *Софии* в метафизике Булгакова, следует подробнее остановиться на нем.

Булгакову — и не ему одному — импонировало прежде всего само имя — «*София*», тот поэтический облик ее, который дает ей Соловьев, зачаровавший целую плеяду поэтов. Но вслед за Соловьевым и еще вслед за Флоренским Булгаков центрирует больше и больше свое внимание на понятии *Софии*, которая позже становится таким всеобъемлющим понятием, что оно поглощает все иные категории.

Булгаков дает разные аспекты идеи *Софии*. Прежде всего сюда приводит все то, что было сказано о душе мира. В «Философии хозяйства» «душа мира» именуется *Софией*. Здесь Булгаков утверждает, что «мир потенциально софичен, актуально же он хаотичен; в своем вневременном бытии он есть сама *София*... мир удален от *Софии* не по существу, но по состоянию... Вследствие нарушения и изначального единства *Софии* мы находим в мире смещение бытия с его метафизического центра, что создает болезнь бытия — процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции, хозяйства». «На первобытный хаос, первоволю, первомерию, представляющую бесформенное влечение к жизни, заброшено одеяние софийности, но он несет его только как покров». «На мир ложится тяжелый покров механизма, закон всеобщей причинной связи, как универсальная форма связи сущего».

Космологический аспект *Софии* меняется постепенно уже в «Свете вечернем». По-прежнему еще «тварь есть всеединство», т. е. понятие всеединства все еще имеет смысл чисто космологический, — но тут же проступают и новые мотивы. «Тайна мира, — пишет Булгаков, — в женственности... зарождение мира есть действие всей Святой Троицы, в каждой из Ее Ипостасей простирающееся на воспринимающее Существо, вечную женственность, которая через это становится началом мира». И она есть «четвертая ипостась». Булгаков именуется *Софию* как Вечную Женственность и материнское лоно бытия «четвертой ипостасью». «Что же есть эта Вечная Женственность, — спрашивает он, — в своей метафизической сущности? Тварь ли? Нет не тварь. Занимая место между Богом и миром, *София* пребывает между бытием и сверхбытием... *София*, хотя не есть Абсолютное или Бог, но имеет то, что имеет, непосредственно от Бога, т. е. абсолютным образом». «Не будучи сама вечностью, она всем обладает вечным образом... Она свободна от времени, возвышается над ним, но самой ей не принадлежит *Вечность*. Ей принадлежит положительное всеединство». Но «мир в одно и то же время и есть *София*, но и отличается от нее, не есть *София*»; *София* собственно есть «мир идей, т. е. идеальная основа мира». «*София* по отношению ко множественности мира есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей» — в ней «корень их бытия». Этот «мир идей, идеальное “все”», актуально содержащееся в *Софии*, существует для тварного мира не только как его основа, но и как норма, предельные задания, аристотелевская энтелехия». «Мир есть ничто, засеменное идеями, становящееся

Софией... Есть предвечная божественная *София*, а мир, как *София*, есть становящаяся *София*».

Уже в этих словах есть расплывчатость — понятие *Софии*, оставаясь понятием космологическим, раздваивается — частью *София* еще в пределах мира, частью уже вне его. Но дальше Булгаков утверждает, что «акт творения мира осуществляется созданием в *Софии* двух центров — неба и земли: это и создает различие *Софии* божественной и *Софии* космической (= «Земли»). Углубляя это различие, Булгаков строит учение о «телесности», проводя различие между «материей» и «телом». Булгаков выдвигает понятие «духовной телесности», — материал для него есть «не субстанция тела», как делают материалисты, — а только его «качество» — «сила, делающая тело плотью». «Духовная телесность» не связана ни временем, ни пространством и в применении к ней «противопоставление духа и тела, спиритуализма и материализма теряет всякий смысл»: «Эта антитеза выражает собой не изначальную сущность тела, но лишь его модальность, определенное состояние телесности».

Если к метафизике тварного бытия, как «духовной телесности», присоединить то, что тварное бытие едино и целостно («весь мир, — пишет Булгаков, — есть одна телесность и одно тело»), то теперь понятно различие «потенциальной софийности мира и *Софии* как идеальной основы мира» (т. е. *Софии* божественной), т. е. понятно различие двух аспектов в *Софии*. При таком толковании формула о «двух центрах» в *Софии* неудачна.

Тварное бытие в своей целостности есть и не есть *София* — оно есть *София* в своей идеальной основе, но и не есть *София*, поскольку эта идеальная основа лишь определяет жизнь мира и его эволюцию. Но зачем же тогда Булгаков учит о *Софии* как особой («четвертой») ипостаси, которая, хотя по своей сущности «находится вне божественного мира, не входит в его абсолютную полноту», но в то же время «допускается в нее»? Приняв идею «третьего бытия» (между Богом и миром), здесь Булгаков создает особую мифологию. Он пишет: «Нельзя мыслить *Софию* только как идеальный космос; Бог «внеполагает (в смысле метафизической внеположности) *Софию*, изливая на нее животворящую силу триипостасной *Любви*». Это значит, что «предмет» божественной любви должен быть «субъектом, лицом, ипостасью»... Не трудно видеть, как здесь концепция «всеединства», сначала определенно относимая только к космосу, через понятие «третьего бытия» выходит за пределы космоса. Из реального понятия (понятия *Софии* как живого единства космоса) через эту мифологию *София* становится постепенно «двоящимся» понятием. Основания этой мифологии, лежащие в области богословской (в учении о *Софии* как Премудрости в Боге) сами по себе лишь связывают, а не сливают 2 различных понятия (*Софию* в Боге и *Софию* как живое единство твари) в одно понятие.

В небольшом этюде «Ипостась и ипостасность» Булгаков дает «несколько иное изложение, нежели дано в «Свете вечернем», не отличающееся по существу, но более точное». По-прежнему Булгаков признает *Софию* «живой сущностью», но уже не считает ее ипостасью, «ибо это означало бы самобытное существование, подобное трем ипостасям, внесило бы в *Троицу* четверицу». Во имя богословской корректности Булгаков, все еще называя *Софию* «живым существом», усваивает ей ныне только «ипостасность», что есть «способность ипостасироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей». Зачем же понадобилось Булгакову это странное и по существу фиктивное понятие «ипостасности»? Это становится понятным лишь в свете дальнейших работ Булгакова — и прежде всего в «Агнце Божиим» и еще яснее — в «Невесте Агнца», где уже всецело торжествует метафизика всеединства на почве учения о *Софии*. *София* божественная (сопринадлежащая Абсолюту) и *София* тварная оказываются

тождественны — ибо в творении мира «София божественная становится Софией тварной». — «Единая София открывается в Боге и в творении». Несколько неожиданное утверждение это связано как раз с тем, что София уже непостасна, и, чтобы дать ей все же образ бытия, Булгаков учит о Софии как «усии», т. е. «сущности» в Боге. Еще в этюде «Ипостась и ипостасность» Булгаков говорит, что «надо строго различать Софию от сущности Божией или природы», но в «Агнце Божиим» и в дальнейших всех работах Булгаков утверждает, что «божественная София есть не что иное, как природа Божья», «усия», понимаемая как всеединство, как «божественный мир, божество в Боге, природа в Боге». Новая метафизика Булгакова связана с понятием «всеединства».

Булгаков по-прежнему признает тварность мира и в этом смысле свободен от всякого упрека в *пантеизме* — отвержение теокосмизма. В его произведении «Невеста Агнца» изображена не только активность мира и его «метафизическая упругость», не только подчеркнута прежняя идея о том, что «тварная София есть энергетическое начало мира», но очень рельефно показано, что «зло в тварном мире есть плод тварного самоопределения», что зло сотворено тварью. «Душа мира больна демонским одержанием», в мире мы находим «противоестественное внедрение бесов в жизнь мира». Поскольку мир есть единое целое и в нем существует онтологическое единство, постольку ясно, что при сравнении Абсолюта с нашим «полутемным» миром, «Бог и мир суть неравные реальности».

Для Булгакова здесь «сущность мира и мир божественный — одно и то же»: «надо со всей силой утвердить и постигнуть эту "тождественность" мира божественного и тварного или, что то же, — Софии божественной и Софии тварной». Эта метафизическая однородность Бога и мира или их метафизическое единство, эта мифология всеединства не отвергает различие мира (в его эмпирической реальности) от Бога, но к чему же тогда сводится взаимоотношение Бога и мира? Не отвергая некоторой богословской выгоды в этой системе (при яснении мистерии Боговоплощения — см. книгу Булгакова «Агнец Божий»), надо признать, что философски очень трудно принять эту систему. Надо при этом заметить, что Булгаков серьезно, а не номинально принимает идею творения мира — но что же может значить в этой системе понятие «творения»? Еще в книге «Агнец Божий» Булгаков укрывался от трудностей, здесь возникающих, с помощью чисто словесного обхода их. «Сотворение мира, — пишет он, — метафизически состоит в том, что Бог положил свой собственный божественный мир не как предвечно сущий, но как становящийся. В этом смысле «Он срастил его с ничто, погрузив в становление». Эта загадочная формула, по существу, лишена смысла (ибо что может значить «погружение» божественной Софии в «становление», которое ведь есть образ мира, уже сотворенного, т. е. который имеет место после сотворения, но не до него), повторяется в последней книге Булгакова, хотя именно в этой книге он усиленно настаивает на том, что надо принять идею сотворенности мира. Но одно дело принять эту идею, а др. — ее истолковать. «Творение состоит в том, — пишет Булгаков в «Невесте Агнца», повторяя вновь Соловьева, — что Божественное бытие в Софии получает для себя инобытие в мире». «Творя мир, т. е. давая ему самобытие, Бог полагает его как бы вне Себя, отпускает его на внебожественное и даже не божественное бытие». Но отсюда неизбежно получается не только расплывчатость, но неуместная игра слов — вряд ли устранимая в метафизике всеединства. «Тварная София, — пишет Булгаков, — не есть другая или нарочито сотворенная с миром и для мира София, но лишь особый образ ее бытия. Мир, поскольку он имеет отношение к Софии божественной, — не сотворен... но вместе с тем он и сотворен». И т. к. «София божественная

и тварная не две сущности, но одна, то из этого единства Софии в двух образах и вытекает эта непостижимая формула, что мир и сотворен и не сотворен». Из такой формулы вытекают и мнимые проблемы у Булгакова (напр., «нужно ли особое творение мира, раз существует его основа, — тварная София?») Можно, конечно, говорить об антиномизме, но когда вы читаете, напр., что «тварная София творится, так сказать, из Софии божественной», а рядом, что «тварная София в известном смысле не повторяет божественную, но есть совокупление творческих вариантов на ее темы, то во всем этом ничего, кроме невылазных трудностей, вытекающих из метафизики всеединства, усмотреть невозможно. Софиологической *монизм* у Булгакова, хотя и словесно уживается рядом с софиологическим *дуализмом*, на самом деле ведет к тому, что в нем тонет, должно тонуть все, что было высокоценного в космологии Булгакова. Тут надо выбирать — либо метафизика всеединства, либо (как раньше утверждал Булгаков) всеединство есть категория лишь космологическая, а не метафизическая.

Еще в «Свете невечернем» зло связывается Булгаковым с тем, что «ничто» «врывается в осуществленное уже мироздание как хаотизирующая сила» (Бог «не остановился и перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему хаотическому ничто»). Т. о., «возможность зла и *греха*, как актуализации ничто, была заранее дана мирозданием». Надо сказать, что это очень странная теория зла, которое возводится к «ничто» — словно это ничто (т. е. чистый ноль), может стать «хаотизирующей силой»! Несколько дальше уже по-иному Булгаков учит, что «грехопадение произошло» лишь в низшем центре софийной жизни. В «Невесте Агнца» Булгаков постоянно возвращается к теме зла — и здесь уже особенно выдвигается у него значение «свободы». «Основа зла, — пишет он, — в самом характере тварности, как соединения свободного самоопределения и природной данности». Очень много пишет Булгаков о зле в истории — эта тема его мучит и ставит проблему эсхатологии. «Положительное естество природного человека в его творческих силах, — пишет он, — здраво и софийно, но оно больно в своем состоянии». Отсюда его заключение, что «история не кончится в *имманентности* своей, но катастрофически оборвется» — история окончится «всемирно-исторической катастрофой и мировым пожаром». Но если вдуматься в эту метафизику зла, то возникает трудность примирить «софийность» космоса (т. е., согласно новой метафизике Булгакова, божественность бытия) с началом бунта. Булгаков готов признать, что бытие в его свободе «не софийно», но тогда и остается (вслед за Соловьевым) обращаться уже не к «низшему центру» софийного бытия, а к чистому «ничто» как «хаотизирующей силе». Софиологический монизм в этом пункте терпит ясное поражение.

Пока Булгаков не распространял идеи всеединства за пределы космоса, т. е. пока стоял на почве онтологического дуализма, в его системе (как она выразилась в «Свете невечернем») было более цельности, — но зато понятие Софии (чисто космологическое) превратилось в «четвертую» ипостась. Когда же Булгаков, богословски перестроив свою систему, встал на позиции софиологического монизма, то система его явно не удалась. Хотя следует подчеркнуть бесспорную и высокую ценность отдельных, часто замечательных идей и формул Булгакова; система всеединства остается верной, поскольку она включает в себя только космос. Неудача метафизики всеединства, как ее начал строить впервые Соловьев, а затем его новейшие последователи, не могут отстранить огромного и крайне актуального значения космологической проблемы, всю глубину которой трудно переоценить.

Что касается проблем *антропологии* у Булгакова, то следует отметить, что в этой сфере он дал мало значительного — больше повторяя Соловьева, отчасти Флоренского. Человек, как «мировой хозяин или демиург», «причастен *natura naturans*, тво-

рящей душе природного мира». Булгаков постоянно подчеркивает эту творческую стихию в человеке, однако его мысль слишком сильно тяготеет к тому, чтобы выдвинуть человечество как целое, как подлинный субъект творческой деятельности. О «хозяйстве», т. е. вообще о творчестве, Булгаков писал, что «истинным его субъектом является не человек, но человечество». «Человек познает, как око Мировой души». Для Булгакова «соборность» человечества, его живое единство слишком связано с софийностью мира, как бы тонет в нем. Центр тяжести для него в том, что человек именно есть «око мировой души», проводником движения которого оно является. Для Булгакова же самое важное в человеке то, что он «центр мироздания», что природа «только в человеке осознает себя, становится зрячей, очеловечивается». Но в отдельном человеке постоянно дает себя знать самость, «которая набрасывает свой тяжелый флер на всю жизнь». И как «самость в человеке может быть исторгается и побеждается лишь трудом его над самим собой или религиозным подвигом, так и самость в природе побеждается трудом хозяйственным, в историческом процессе». Поэтому на человеке, через грехопадение прародителей, внесших «суету» и неправду в жизнь природы, лежит задача искупления греха — это и есть путь человека. «Между миром как космосом, — пишет Булгаков, — и миром эмпирическим существует живое общение» — но на человеке лежит долг извлекать из этого общения мотивы творчества, чтобы свободно преодолевать в себе и в природе самость. Свобода одна может помочь «миру, отпавшему в состояние неистинности, а потому смертности, прийти в разум истинны». У Булгакова не исчез тот исторический детерминизм, который у Маркса (от Гегеля) гарантирует, что в «конце истории» наступит «царство свободы», — только теперь у Булгакова «София правит историей как объективная ее закономерность; только в софийности истории лежит гарантия, что из нее что-нибудь выйдет». При этом софийном плане истории, при этом внутреннем ее детерминизме проблема свободы в человечестве всегда занимала Булгакова и обращала его внимание к вопросам антропологии. В раннем своей этюде «Основная проблема теории прогресса» Булгаков твердо исповедывал независимость моральных *императивов* от того, может ли их вместить действительность. В «Философии хозяйства» Булгаков говорит, что «по формальной беспредельности своего сознания и своей свободы человек божествен», но свободе его кладет границы «чуждое ему инобытие». Реальность свободы это одно, ее «мощь» это другое — здесь и возникает основная проблема о смысле свободы и о путях ее преобразующего мир творчества. «Формальную беспредельность» свободы Булгаков, следуя всецело Шеллингу, связывает с (ноуменальным) актом свободы «на грани нашего бытия». «Вызывая к жизни определенные души, Бог предоставляет им участие в творении самих себя... люди свободны уже в акте рождения (не в хронологическом, а онтологическом порядке)». Это учение о свободе «на грани бытия» оставалось у Булгакова всю жизнь. В человеке есть, — читаем в «Свете не вечернем», — субстанционально волевое ядро личности — субъект свободы. «Тварная свобода вольна вызвать и небытие к бытию, актуализировать “ничто”, — и тогда оно косвенно получает жизнь».

Это учение развивалось в дальнейших работах Булгакова и достигло высшего своего выражения в «Невесте Агнца». Прежде всего Булгаков еще раз подчеркивает здесь ноуменальную свободу в человеке: «Если “я” и сотворено, — пишет он, — то оно не могло быть сотворено как вещь, так сказать, без спросу... «при сотворении “я” оно само было спрошено». Это учение о субъекте свободы до того, как оно становится субъектом, было бы понятно, если бы признавать предсуществование души, но Булгаков это предсуществование отвергает и стремится обойти трудность, с которой он имеет дело. «Согласие (на бытие) и есть самоположение “я”, — пишет он... Из пустоты ничто(!) звучит это “да” твари, вопрошаемой о ее собственном бытии. В этом

смысле ничто подлинно оказывается вместилищем свободы». «Творение личности, — пишет Булгаков, — необходимо включает не только божественное призвание к бытию, но и ответственное самоположение тварной ипостаси или согласие “я” на свое положение Богом... В этом смысле творение “я” является вместе и самотворением, человек соучаствует с Богом в своем собственном сотворении». Сказано смело, но лишено всякого смысла... «Свобода, — пишет Булгаков, — не возникает и не находится... она и не сотворена... она излучается из вечного света свободы Божией, и в этом смысле она премирна и претварна». Но если так, то нужно прямо говорить о предсуществовании души — ибо если есть «премирная свобода», то уже тем самым есть и субъект этой свободы. Но вот уже иные слова: «Сама человеческая личность (“я”) не софийна, но придана софийности, вложена в нее, как ее субъект или ипостась». Эти слова, по иному рисуящие тайну человека, связаны у Булгакова с различием природы в творчестве и его ипостаси: человек по природе софийен (как софийен и весь космос), а его ипостась не так связана с «природой», как в Боге связаны ипостаси с «природой» (сущность) в Боге: ипостась «вложена» в природу человека. Однако если каждое «я» входит в мир, «дав на это согласие», то не ведет ли это к метафизическому индивидуализму? Булгаков этой проблемы, законно возникающей из учения о свободе «на грани бытия», просто не замечает — для него человечество есть целое, а не сумма, и каждый индивид «в одно и то же время и личен и всечеловечен». Эту «всецелочеловечность» индивидуальности Булгаков считает «антропологической аксиомой».

Можно было бы, конечно, отнести «всецелочеловечность» к «природе» (одинаковой у всех и даже единой), и тогда ипостась была бы носителем чисто индивидуального начала (самополагающегося «я»). Но Булгаков считает, что «между ипостасью и природой в человеке есть исключительная связь в глубочайших тайниках личной жизни». «Каждая ипостась есть (лишь) личное как всеобщего что», — говорит Булгаков, как бы отвергая у ипостаси ее особое, собственное содержание. «Природа твари (человека), хотя и озарена личным самосознанием, — пишет Булгаков, — но не до конца пронизана им — она представляет темную ипостасно неосветленную данность», и ипостаси надлежит просветлять природу, «освободить» в ней софийную основу. Вся эта теснейшая связь ипостаси и природы в человеке не допускает их разрыва (который, напр., утверждается в перевоплощении).

Преодоление внешней необходимости дается во всяком акте свободы — и здесь Булгаков твердо стоит за автономию человека, за его свободу. Но, кроме внешней необходимости, перед человеком стоит иная, уже метафизическая необходимость — та тайная логика истории, которую Булгаков выражает в формуле, что «София правит историей». «Свобода, — писал Булгаков, — распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход». Булгаков идет и дальше, возвращаясь к формуле марксизма, но внося в нее новое содержание: «Свобода есть познанный *необходимость*», и «Промысел Божий, путем необходимости ведущий человека, есть высшая закономерность истории».

В этих формулах еще не чувствуется трагичности в свободе. «Поскольку мир бытийными корнями погружен в Бога, он чужд свободе и связанным с ней случайностям и неверностям. Но мир не может совсем не удалиться — не может совсем разложиться; однако, в силу свободы своей, мир может задержаться в состоянии меанальности, не достигая высшей ступени бытия». «Свободе не дано погубить или даже существенно испортить творение». «Нужно скрепить, — пишет Булгаков в заключительной главе “Света не вечернего”, — Божественное всемогущество и тварную свободу в одно целое и тем окончательно согласовать божеское и человеческое». Однако тут же Булгаков пишет: «Если человеческая свобода признана в полном объеме, то с ней приходится считаться

со всей серьезностью и последовательностью — вплоть до адских мук...» Но чтобы удержаться в рамках метафизики всеединства, Булгаков кончает мыслью, что «вполне мыслимо полное обесцениение и прекращение зла», «противопоставление *рая* и *ада* не есть еще предельная цель мироздания».

В «Невесте Агнца» свобода признается «не софийной», т. е. стоящей вне софийной детерминированности в бытии. «Тварный мир, — пишет Булгаков, — совершенно детерминирован лишь в онтологическом своем основании». Булгаков верит, что «диалектика тварной свободы... должна в конце пути свободы слиться с океаном софийного бытия через способность на путях свободы преодолеть индивидуальность ради высшей и последней свободы — с принятием софийной детерминации как цели». Но т. к. «первородный грех явился онтологической катастрофой в человеке, силой истории... ослаблено все человеческое естество», и т. к. «любоферизм заложен в самой тварности — как искушение, подлежащее преодолению», вообще в силу «удобопреватности свободы» и несофийности «я», как субъекта свободы, — то «софийная детерминация» оказывается не обеспеченной и даже сомнительной. Булгаков сильно и остро говорит об «отравленности и извращенности всего человеческого творчества» — и здесь с исключительным мужеством и правдивостью он признает, что «несмотря на единство человечества и единый корень всего его творчества, оно не имеет гармонического свершения и, наоборот, удел человечества есть самая раздирающая трагедия последней борьбы». В пределах самой истории, — пишет Булгаков, — этой трагедии нет конца и исхода». Метафизика всеединства в пределах истории, в пределах времени оказывается, т. о., неверной, а «софийная детерминация» просто идеалом, а не реальностью: «сгорит все в мире, не достойное увековечения, не софийное его приращение, — и воссияет софийный его образ, так что София тварная станет совершенно прозрачным откровением Софии божественной... Душа мира, сохраняя всю свою реальность и самобытность, перестанет быть закрытой для духа, но станет ему послушна, для него прозрачна, с ним сообразна». Однако и в будущем эоне сохранится антиномизм блаженства и мук, ибо и там свобода, неустрашимая и в будущем эоне, хотя она и должна быть признана в своем бунте против Бога «онтологическим безумием», может пребывать «в злой вечности пустоты, пока не начнется обращение (даже сатаны) к Богу. Сатанизм исчерпаем, — думает Булгаков, — здесь открывается возможность конца сатанизма», но этот «онтологический постулат (определяемый “метафизикой всеединства”) есть тайна, нам совершенно неизвестная и потому не подлежащая дальнейшему обсуждению».

Мужество мысли не покинуло Булгакова и в этой точке, которая так была нужна для системы всеединства, — «софийная детерминация» оказывается лишь возможной, связанной с сознанием «безумия пути, на котором ищется свобода в произволе, но и только».

Булгаков имеет чрезвычайно значение в развитии русской философии прежде всего тем, что углубил темы космологии, столь существенные для уразумения бытия. Понятие «тварной Софии» (если и не стоять за самый термин, по разным причинам не всегда удачный) глубже всего и основательнее всего проработано в русской мысли именно Булгаковым — особенно вдохновляющими являются его анализы в «Философии хозяйства». Но уже в «Свете невечернем», законно связывая проблемы космологии с религиозной тематикой, удачно и убедительно преодолевая всяческий имманентизм, Булгаков подпадает под влияние метафизики всеединства. Еще в «Свете невечернем» Булгаков относит «всеединство» лишь к космосу, но тут же стоит рядом вся бесплодная мифология о «третьем бытии», навеянная Флоренским. Богословски очищая понятие «Софии» от двойственности, какая ей была присуща еще в «Свете невечернем», Булгаков впадает в софиологический монизм, от трудностей которого он думает найти спасение в антиномизме. На са-

мом деле получается номинальный, а не реальный антиномизм, и это всего яснее проступает в кардинальном понятии творения, от которого зависит все построение метафизики. С одной стороны Булгаков со всей силой и добросовестностью защищал реальность понятия творения — и в этом отношении он достигает большего успеха, а с др. стороны, при его софиологическом монизме, при отождествлении «сущности» в Боге («усий», Софии божественной) с «сущностью» в космосе творение является мнимым понятием, подменяясь загадочным «кенозисом», странным превращением Абсолюта (в его полноте) в «становящийся Абсолют». Всюду, где научная добросовестность диктует Булгакову черты реализма (как в учении о зле, о свободе), он фатально теряет путеводную нить «софийной детерминации» — и вся система софиологического монизма расплывается, уступая место основному онтологическому дуализму, с которым связано понятие творения.

Синтез науки, философии и религии так же не удался Булгакову, как и Соловьеву, — как он вообще не может утаться в линиях метафизики всеединства. Но метафизика всеединства стоит в самой тесной близости к тому чаемому синтезу, который, будучи свободен от основной ошибки всеединства, даст надлежащее и плодотворное сочетание науки, философии и богословия — задача этого синтеза явно неустраима для русской мысли, не утратившей внутренней связи с Православием.

Соч.: О рынках при капиталистическом производстве. М., 1897; Капитализм и земледелие Т. 1—2. СПб., 1900; Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма. М., 1903; Без плана // Новый путь. 1904. № 10; Неотложные задачи. (О союзе христианской политики). М., 1906; Два града. М., 1911; Философия хозяйства. М., 1912 (перизд. М., 1990; и в: Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1993); Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917; Тихие думы. М., 1918; Купина неопалимая. Париж, 1927; О Богочеловечестве. Т. 1—3. Париж, 1933—45; Философия имени. Париж, 1953; Героизм и подвижничество // Вехи. Интеллигенция в России. Сб. ст. 1909—10. М., 1991; Соч. В 2 т. М., 1993 (в числе др. работ здесь впервые полностью опубл. на рус. яз. тр. «Трагедия философии»); Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994; Из записной книжки. 11 апр. 1906 // ВФ. 1994. № 6; Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997.

Прот. В. Зеньковский

БУЛЫЧЕВ Юрий Юрьевич (р. 9.02.1948), православный философ, историк русской культуры, публицист и общественный деятель.

Родился в Красноярске в семье директора средней школы Ю. М. Булычева. Поскольку мать Булычева (Лузина В. И.) — из семьи уральских старообрядцев-кержаков, на его воспитании отразилось православное религиозное влияние бабушки Екатерины Васильевны, благодаря которой он был с детства познакомлен с церковной жизнью и крещен в Русской православной церкви. В подростковом возрасте Булычев заинтересовался *философией*, в 1970 закончил историко-филологический факультет Красноярского педагогического института и был оставлен на кафедре философии. В 1971 пошел как «инакомыслящий» в «разработку» КГБ, а в 1972 подвергся увольнению «по сокращению штатов». В том же году был избран по конкурсу ассистентом кафедры философии Сибирского технологического института. В процессе преподавательской и научной работы получил официальные обвинения в «идеализме», как беспартийный, не был принят в аспирантуру МГУ и в 1977 был уволен из института. С 1977 по 1981 работал учителем истории в красноярских средних школах, участвовал в семинарах и самиздатской деятельности Вампиловского книжного товарищества в Иркутске. После начала перестройки некоторое время входил в т. н. демократическое движение. Однако вскоре понял его антирусский характер, порвал с ним и перешел на православно-монархические позиции. Участвовал в разработке программных документов Всероссийской партии монархического центра, подготавливал Декларацию и организационные принципы для Второго съезда

русских националистов (Петербург, 4 дек. 1993), является одним из идеологов Всероссийского соборного движения, а также одним из учредителей газеты «Соборная монархия», издававшейся в 1993—96 в Петербурге. С 1995 работает преподавателем курсов истории отечественной философии и духовности на факультете истории русской культуры С.-Петербургского государственного университета культуры и искусства. Им защищена в 1999 диссертация по теме «Культурно-историческая самобытность России в главных течениях русской общественной мысли XIX — н. XX в.», подготовлено к печати несколько книг по христианской философии и истории русской культуры.

БУТКЕВИЧ, о. Тимофей Иванович, протоиерей (21.02.1854—31.01[13.02].1925), профессор богословия Харьковского университета, член Государственного совета, активный участник монархического движения.

Родился в семье священника с. Большая Рогозянка Харьковского у., дед был дьячком, прадед — священником. О своих предках сам о. Тимофей в одном из заседаний Госсовета сказал следующее: «Один из моих предков — “неокладный козак” — вследствие чрезвычайного угнетения православных католиками-поляками, вместе со своим полком в к. XVIII в. прибыл из Забужья в Россию и с разрешения нашего прави-



тельства поселился в свободных степях нынешнего Лебединского уезда». В 1869 он закончил Харьковское духовное училище, в 1875 — Харьковскую духовную семинарию, в 1879 — Московскую духовную академию, где в 1879 был удостоен степени кандидата богословия. 6 нояб. 1878 рукоположен в священники Троицкой церкви слободы Беловодская Старобельского у., в 1880 переведен в Покровский собор г. Старобельска, в 1882 переведен в Харьков на священническое место при кладбищенской Иоанно-Усекновенской церкви. В 1883 назначен председателем совета Харьковского епархиального женского училища. В эти годы выходят его первые публикации: «Духовенство Старобельского уезда за время существования в Старобельском уезде духовного правления» (1882), «Раскол старообрядчества в Харьковской епархии» (1883), «Полувековая борьба христианского богословия и его современные задачи» (1883) и др. В 1884 он стал законоучителем Мариинской женской гимназии и тогда же был переведен в Харьковский кафедральный Успенский собор.

Во 2-й пол. XIX в. среди русской интеллигенции получили популярность сочинения протестантских теологов Д. Штрауса, Э. Ренана и др., которые пытались подвергнуть ревизии христианское вероучение, с позиций позитивизма подвергали критике *Священное Писание*. А потому очень своевременными оказались труды о. Тимофея «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Опыт исторического изложения евангельской истории с опровержением возражений, указываемых отрицательной критикой новейшего времени» (1883, изд. 2-е, 1887) и «Религия, ее сущность и происхождение (обзор философских гипотез)», (в 2 кн., 1902—04). За первую книгу он получил в 1884 степень магистра богословия, за вторую — в 1904 степень доктора богословия. В к. 80 — н. 90-х о. Тимофей становится заметной фигурой среди харьковского духовенства. В 1887 он был избран членом епархиального учительского совета, в 1890 вошел в состав комитета по сооружению храма, часовни и благотворительных учреждений на месте крушения императорского

поезда близ станции Борки, стал членом Харьковского комитета Православного миссионерского общества, в 1891 назначен ключарем Харьковского кафедрального собора, а в 1893 возведен в сан протоиерея. Среди пастырских трудов и административных хлопот он находил время и для занятий научными исследованиями, его сочинения регулярно печатались в богословско-философском журнале «Вера и разум». Его труды не остались незамеченными, и в 1894 он был назначен профессором богословия Харьковского университета, одновременно став настоятелем университетской церкви.

Прот. Буткевич не оставался в стороне и от общественной жизни Харькова, в 1893 и 1897 на 2 срока он избирался членом харьковского городской думы. Когда в разгар революционных беспорядков по всей России начали возникать монархические союзы, о. Тимофей стал одним из активных участников патриотического движения. Свидетельством его авторитета среди монархистов является тот факт, что он был избран одним из 6 почетных членов харьковского отдела Союза русского народа (СРН) — наряду с о. *Иоанном Крошадтским*, архиеп. Харьковским и Ахтырским Арсением, видным правым деятелем отставным генерал-лейтенантом Е. В. Богдановичем, организатором отдела проф. А. С. Вязигиным и председателем Главного совета СРН д-ром А. И. Дубровиным. В 1906 прот. Буткевич был избран членом Государственного совета от белого духовенства, затем был переизбран на новый срок. В составе Госсовета он был твердым защитником Церкви и незыблемости монархического строя. В Петербурге он стал активнейшим членом старейшей монархической организации Русского собрания (РС), где регулярно выступал с докладами по самым разным вопросам. 10 сент. 1906 он прочитал доклад «Как Госдума решила аграрный вопрос», 13 нояб. 1909 — доклад «Одобренный Государственной думой проект закона о старообрядческих общинах перед судом истории и русского народного правосознания». Доклад «О вторжении евреев в лоно Церкви Христовой», прочитанный 18 сент. 1911, вызвал столь большой интерес, что о. Тимофею пришлось повторить его 14 окт. Из др. докладов в РС стоит упомянуть: «Законопроект о свободном переходе из одного вероисповедания в другое» (21 янв. 1912); «К. П. Победоносцев по рассказам о нем покойного архиепископа Харьковского Амвросия и по его письмам к Наследнику» (9 марта 1912.); «Высшее управление в автокефальных православных церквях нашего времени» (3 нояб. 1912); «Памяти кн. М. Л. Шаховского» (4 мая 1912); «О т. н. мазепинском движении в Малороссии» (21 марта 1914). Большой резонанс имел его доклад «О смысле и значении кровавых жертвоприношений в дохристианском мире и о т. н. ритуальных убийствах», прочитанный 18 окт. 1913 по поводу дела Бейлиса. Этот доклад был издан отдельной брошюрой. 5 дек. 1910 Совет РС постановил ходатайствовать перед Св. Синодом о назначении прот. Буткевича законоучителем гимназии Собрания и настоятелем церкви при гимназии РС, 16 дек. 1910 о. Тимофей получил благословение митр. С.-Петербургского и Ладожского на занятие этих должностей. А 24 апр. 1911 он был избран членом совета РС, в составе совета он оставался бессменно вплоть до 1917, когда РС было запрещено Временным правительством. Помимо пастырской, государственной и общественной деятельности он преподавал в Военно-юридической академии и продолжал заниматься научными исследованиями. В эти годы им были опубликованы: «Протестантство в России» (1913), «Обзор русских сект и их толкований. С изложением их происхождения, расширения их вероучений и с опровержением последних» (1915), «Устройство и управление римско-католической церковью вообще и в России, в частности» (1916), а также ряд более мелких работ.

После февральской революции о. Тимофей вернулся в родной Харьков. 1 янв. 1918 он — настоятель Свято-Николаевской церкви. В условиях гражданской войны, когда в Харькове не оказалось архиерея, 16 дек. 1919 городское духовенство собра-

лось на совещание, где было решено организовать для решения текущих дел временную коллегию в составе трех авторитетных протоиереев, одним из них стал о. Тимофей. Такое решение благословил св. Тихон (Беллавин) и утвердил Высший церковный совет, который 23 янв. 1920 постановил: «Ввиду отсутствия в Харькове местного епископа и всего состава епархиального совета, впредь до возвращения в Харьков постоянных членов сего совета допустить протоиереев Буткевича, Александра и Любарского к временному исполнению обязанностей». А 13 авг. 1920 был избран и утвержден патриархом Харьковский епархиальный совет из четырех человек под председательством прот. Буткевича, который, правда, 3 марта 1921 был ликвидирован отделом наркомата юстиции. Отдел успел организовать при уездных городах курсы для подготовки духовенства, в чем была особая нужда ввиду закрытия семинарии и епархиальных училищ. Кратковременные 6-недельные курсы были проведены и в Харькове, в их работе принял участие и прот. Буткевич. Согласно анкете служителя религиозного культа, о. Тимофей «на 15 октября 1924 никаких обязанностей в общине не выполнял», неясно — в связи с болезнью или в связи с арестом.

Прот. Буткевич умер в Харькове от воспаления легких и паралича сердца, похоронен на кладбище возле Иоанно-Усекновенской церкви в одной ограде с матерью и дочерью. Когда кладбище сносили, захоронение было уничтожено, сохранилась лишь часть гранитного памятника матери о. Тимофея.

Соч.: Раскол старообрядчества в Харьковской епархии. Харьков, 1883; Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. М., 1883; Изд. 2-е. СПб., 1887; Полувековая борьба христианского богословия на Западе. М., 1884; Штундизм и пашковщина. Харьков, 1884; Церковно-религиозное состояние Запада и вселенская церковь. Харьков, 1885; Суждения католиков о России. Харьков, 1885; Датский философ Серен Кьеркегор. Харьков, 1886; Спиритизм. Изд. 2-е. Харьков, 1886; Метафизические воззрения князя Сергея Трубецкого. Харьков, 1890; Нагорная проповедь. Харьков, 1892; Зло, его сущность и происхождение. Харьков, 1897; Всеобщность и изначальность религии в роде человеческом. Харьков, 1898; Исторический очерк развития апологетического или основного богословия. Харьков, 1899; Религиозные убеждения декабристов. Харьков, 1900; Философия монизма. Харьков, 1900; Религия, ее сущность и происхождение: (Обзор философских гипотез). В 2 кн. Харьков, 1902—04; Эрнест Ренан и его сочинение «Жизнь Иисуса». М., 1904; О веротерпимости в России // Мирный труд. 1905. № 6—7; Как Государственная дума разрешала аграрный вопрос? Харьков, 1906; К вопросу о смертной казни. Харьков, 1906; Уроки первой Французской революции: (Из переписки друзей). Харьков, 1907; Четыре речи, произн. при обсуждении законопроекта о старообрядческих общинах. Харьков, 1910; Обзор русских сект и их толков с изложением их происхождения, распространения и вероучения и с опровержением последнего. Харьков, 1910; Изд. 2-е, испр. и знач. доп. Пг., 1915; К вопросу о смешанных браках. Харьков, 1913; О смысле и значении кровавых жертвоприношений в дохристианском мире и о т. н. ритуальных убийствах. Докл., прочит. 18 окт. 1913 в Русском собрании в С.-Петербурге по поводу дела Бейлиса. Харьков, 1914; Устройство и управление римско-католической церковью вообще и в России, в частности. Харьков, 1916.

Лит.: [Адрес протоиерею Т. И. Буткевичу от Харьковского епархиального женского училища в связи с 25-летием церковного служения]. Харьков, 1903; Бродович И. А. Профессор Т. И. Буткевич // Мирный труд. 1905. № 4; Парфенова А. В. Доктор богословия, профессор, протоиерей Тимофей Буткевич: «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа» // Харьковские епархиальные ведомости. 1998. № 8.

А. Степанов

БУТМИ-де-КАЦМАН (Бутми) Георгий Васильевич (1856 — после июня 1917), мыслитель, публицист, предприниматель. Потомственный дворянин, выходец из Бессарабии, отставной подпоручик. На рубеже веков получил известность как автор ряда работ по проблемам финансового хозяйства и золотой валюты. Выступал с докладами в Вольном экономическом

обществе, Петербургской академии наук, на международном земледельческом конгрессе в Будапеште в 1896.

Член Русского собрания (РС). Стоял у истоков Союза русского народа (СРН), на одном из первых заседаний на квартире А. И. Дубровина предложил связаться с Русской монархической партией (РМП), созданной и возглавляемой В. А. Грингмутом, с которым Бутми-де-Кацман был знаком лично. (Позднее в связи с кончиной Грингмута он опубликовал 30 сент. 1907 в «Петербургских ведомостях» некролог, где изложил историю создания и деятельности РМП.) Был избран кандидатом в члены первого состава Главного совета СРН. В 1906



сотрудничал в главном органе СРН газете «Русское знамя» по валютному и еврейскому вопросам. В том же году он опубликовал ставшие широко известными свои антимасонские и антиеврейские работы «Конституция и политическая свобода», «Враги рода человеческого», «Франкмасонство и государственная измена. Обличительные речи» и др., посвятив их СРН. Бутми-де-Кацман выступал за сохранение самодержавия как исконного русского государственно-го строя. Но возражал против возвращения к прежнему по-

рядку вещей, когда существовало фактически не самодержавие царя, а самодержавие министров, когда бюрократия создавала стену между царем и народом. Он полагал, что государственно-му строю России не достает важного элемента — великого Земского собора, который в отличие от Государственной думы будет состоять «не из политиканов, не из крикливых иудеев и тайнственных масонов, стремящихся захватить власть в свои руки», а из людей, «желающих установить прочный порядок на Руси, дабы затем спокойно вернуться к своим хозяйственным делам». Внешние враги и внутренние супостаты отпрянут от России, утверждал Бутми-де-Кацман, только тогда, когда «все русские люди, великие и малые, сплотятся в стройном порядке, ими же свободно установленном, вокруг Державного хозяина земли русской». Бутми-де-Кацман был одним из первых публикаторов «Протоколов сионских мудрецов», которые издал в 1905 в Петербурге, Казани и Кишиневе (совместно с П. А. Крушеваном). Принимал участие в работах съездов и совещаний представителей правых организаций. На Четвертом Всероссийском съезде объединенного русского народа в Москве 26 апр. — 1 мая 1907 делал доклад на тему «Практический способ разрешения еврейского вопроса». Выступал также на Первом Всероссийском съезде правой печати, который проходил в рамках Четвертого съезда. На Съезд русских людей в Москве 27 сент. — 4 окт. 1909 прислал доклад «О народнохозяйственном возрождении России», в котором с тревогой обращал внимание на странную особенность финансового политики правительства: при превышении экспорта над импортом растет внешняя задолженность государства, что грозит обернуться финансовой кабалой России. В постановлении по докладу Бутми-де-Кацмана съезд решил обратиться внимание правительства на необходимость безотлагательного пересмотра существующей денежной политики.

Соч.: К вопросу о денежной реформе. Одесса, 1896; Золотая валюта. (Сб. ст. и речей). СПб., 1904; Итоги финансового хозяйства с 1892 по 1903. СПб., 1904; Враги рода человеческого. СПб., 1906; Конституция и политическая свобода. СПб., 1906; Россия на распутье. Кабала или свобода. СПб., 1906; Франкмасонство и государственная измена. (Обличительные речи). Вып. 1—2. СПб., 1906; Иудеи в масонстве и в революции. СПб., 1906; Земля — Божья. СПб., 1906; Золотой крест. Докл. в Русском собра-

нии 9 апр. 1910. // Вестник Русского собрания. 1910. № 15; Блестящие финансы и разорение России // Прямой путь. 1910. № 3; О финансах и денежной системе // Прямой путь. 1910. № 4; Русь на пути к Земскому собору // Земщина. 1991. № 51.

А. Степанов

БУХАРЕВ Александр Матвеевич (в монашестве архим. **Феодор**) (1824—2[14].04.1871), богослов, публицист, критик. Родился в с. Федоровское Тверской губ., в семье дьякона.

По окончании Тверской семинарии поступил в Московскую духовную академию, которую окончил в 22 года. Незадолго до окончания академии Бухарев принял монашество — не без колебаний. В Московской же духовной академии Бухарев профессорствовал (по кафедре *Священного Писания*), но с 1854 занял кафедру догматики в Казанской академии и одновременно состоял инспектором академии. Через 4 года из-



за трений с ректором академии он покинул профессуру и получил должность в Комитете духовной цензуры в Петербурге и в это время развивал большую творческую работу как по чисто богословским, так и по общим вопросам. Особенно много работал он над книгой по истолкованию *Апокалипсиса*. Но над ним уже ступились новые тучи — его жизнь была омрачена резкой полемикой, которую вел против него *В. И. Аскочнский*, сам прошедший духовную академию (в Киеве) и ставший издателем журнала «Домашняя

беседа». Когда Бухарев издал отдельной книгой ряд своих статей под общим заглавием «О Православии в отношении к современности» (Пг., 1860), это вызвало исключительно яростную критику со стороны Аскочнского, который заявил, что всякий человек, «ратующий за *Православие* и протягивающий руку современной цивилизации, — трус, ренегат и изменник». Эта полемика имела печальные последствия для архим. Феодора — ему пришлось оставить должность цензора, духовные журналы стали отказываться печатать его статьи, а когда архим. Феодор задумал печатать свою книгу об Апокалипсисе, то, по доносу недоброжелателя, Синод запретил издание этой книги. Это было последней каплей, переполнившей чашу его терзаний, и он решил оставить монашество — за невозможностью для его сознания исполнить первый монашеский обет — послушания. Во имя духовной свободы он вышел из монашества (в 1863), вскоре женился и прожил в очень тяжелых условиях еще 8 лет, так же пламенно защищая свои идеи, как и раньше. Жизнь его оборвалась на 47 году.

Главным в христианстве Бухарев считал вовлечение Бога Сына, искупительной жертвой принявшего на себя все грехи человечества. Отсюда — идея соединения мирского с духовным, внесения православных начал в жизнь; акцент на личностно-гуманистических вопросах. Всякое подлинное знание и все виды человеческой деятельности (*наука, искусство, коммерция, увеселения* и пр.) богоугодны, поскольку в них может быть внесена Христова правда. Его основной идеей, как и у *славянофилов*, была идея очерковления общества, или, выражаясь его языком, идея «богословия культуры». Он обличал безбожность современной светской цивилизации и самих христиан, ограничивающихся лишь скромной данью церкви и ее заветам, вместо того чтобы жить в церкви, называя их «православными только по имени».

Самое замечательное у Бухарева то, что, твердо исповедуя существенное различие Божественной сферы и «мирской» сти-

хии (в греховном её состоянии), Бухарев вместе с тем глубоко ощущал Божий свет всюду в мирской жизни. Противопоставленные церкви и культуры здесь по существу уже выпадают, как мнимое или нарочито раздуваемое: поскольку деятелями культуры являются христиане, постольку здесь не может быть действительного противоположения. Это противоположение преувеличивается именно затем, чтобы затемнить лучи христианской силы и правды в культуре. «Должно стоять за все стороны человечества, — писал Бухарев, — как за собственность Христову... и подавление и стеснение, а тем более отвержение чего бы то ни было истинно человеческого есть уже посягательство на саму благодать Христову». «Православию надобно быть как солнцу во всей гражданской жизни, во всем круге наших знаний, искусств, служебных отношений». Потому Бухарев и вооружается против стремления установить житейские и гражданские дела в совершенной отдельности от христианских начал». Бухарев высказывает интересную и глубокую мысль о «нынешнем арианстве; которое не хочет видеть во Христе истинного своего Бога... во всей области наук, искусств, жизни общественной и частной». Бухарев резко бичует эту «пугливость перед Божественным», это нежелание видеть, что «творческие силы и идеи есть... не что иное, как ответ того же Бога Слова». Он упрекает в этом именно церковных людей, — тех, в ком «духовное сознание истины в одном Христе связывается с какой-то страшливостью и беспощадностью относительно всего, неносящего открыто печати Христовой». Бухарев сам глубоко ощущал эту «скрытую теплоту» Христовой церкви именно там, где по внешности ничто не говорило о Христе, и его задачей было восстановить «принадлежность Христу» этих мнимо внехристианских явлений. Он говорит (явно о себе) об «одном человеке, входившем в темные глубины мысли, извратившей Христову истину в новейшей философии», — и этот человек «был поражен обилием Христова света, открывшегося здесь верующей мысли». Суть в том, чтобы именно «верующей мыслью» взглянуть на современную культуру, — и тогда откроется «скрытая теплота» Христова дела даже там, где как будто не осталось и следа христианства. У Бухарева есть один отрывок, в котором он истолковывает развитие мысли от Фихте до Гегеля как одно-стороннее, и потому неверное, утверждение учения о *богочеловечестве*, — мысль эту впоследствии, хотя и по-другому, развил о. *Сергей Булгаков* в своем выдающемся труде «Трагедия философии». Потому Бухарев не боится высказать мысль, что «Христос, как Агнец Божий, взял на себя и философские грехи», не боится высказать интересную богословскую мысль о «тайне Христовой благодати относительно человеческой мысли».

В этих положениях дано основание не только для принятия современной культуры, но и для уяснения того, как христианину действовать в условиях современности. Тот *дух свободы*, который с исключительной силой чувствовал сам Бухарев, выбивает всякую почву у всякого *секуляризма*, противопоставление церкви и культуры сознается как мнимое и лишь нарочито раздуваемое. Всякое стеснение свободного творчества в культуре Бухарев изображает как «прекращение богослужения мысли и сердца»... Не нужно видеть во всем этом какой-то благодушный оптимизм, который хочет усмотреть христианский смысл в том, что совершенно ему чуждо. Наоборот: основная установка Бухарева состоит в усмотрении именно скрытого христианского смысла новейшей культуры, — а её внехристианской поверхности он не отрицает. Бухарев внутренне свободен от психологии секуляризма, — и в этом вся вдохновляющая сила его идей. Он верит, что «будет время, когда мысленные и нравственные боления нашего времени будут выясняться и раскрываться совершенно на тех же живых основаниях, на каких святые отцы низлагали древних еретиков, и когда многое, мнящее себя православным, окажется более сродным с неправославным». Для Бухарева «язвы и струпы общественные, обнажение которых составляет у нас ныне обычный предмет слова и письменности,

в сущности своей суть язвы и струпы той духовной проказы, которой больны сами христиане». И беды и радости современности восходят в своей подлинной основе к христианским началам современности: беды происходят от уклонения от этих начал, радости — от принятия и следования им. Истинная человечность раскрывается в нас лишь при верности Христу: «если человек выдерживает правую сообразность и верность Сыну Божию Христу, то он верен и своему человеческому достоинству».

Бухарев был противником высокомерного отношения к западному миру: «для нас самих было бы всего опаснее и бедственнее для того отказаться от братства с западными народами, чтобы не хотеть ничем и попользоваться от этих народов». «И само Православие, которым мы обладаем..., дано нам для всего мира... Оно делает нас должниками перед прочими народами». С этой верой во «всемирный» смысл Православия Бухарев рассматривал западное христианство.

Флоровский очень сурово оценивает построения Бухарева, упрекает его в том, что у него много сентиментальности, что он был утопистом, что в нем было много «несдержанного оптимизма», наконец, что он «не мог решить той задачи, которой занимался всю жизнь». Упреки эти звучат очень странно и необоснованно. То, что называет *Флоровский* сентиментализмом, у Бухарева было на самом деле глубоким прозрением «скрытой теплоты», исходящей от церкви и согревающей современную культуру. Если *Гоголь* был «пророком православной культуры», то Бухарев дает уже положительное раскрытие православного восприятия современности. И, конечно, ценнейшие течения последующей русской религиозной мысли (*В. Соловьев* в части своих построений, особенно о С. Булгаков), даже у тех, кто, как *Розанов*, всегда оставались лишь «около церковных стен», являются прямым продолжением того «богословия культуры», которое строил Бухарев. Богословие культуры у Бухарева изнутри связано с Православием.

Исследователи отмечают, что Бухарев по существу оказался впереди своего времени и его идеи были высказаны слишком рано, чтобы найти сочувственный отклик. В н. XX в. Бухарев оказался бы в русле русского религиозно-философского ренессанса, ранним предшественником которого он был. Интересно параллель между Бухаревым и славянофилами, отчасти с В. Соловьевым. Славянофилы и Соловьев шли от светской культуры и философии к религии, подводя к ее порогу. Бухарев, наоборот, исходил от *христианства*, точнее, от Православия, с тем чтобы осветить его светом светскую культуру. На этом пути он оказался одним из пионеров и, как многие пионеры, встретился с непониманием и враждебностью окружающей его среды. Во всяком случае, в истории русской культуры, и особенно русской мысли, Бухареву принадлежит одно из почетных мест.

Соч.: О принципах или началах в делах житейских и гражданских. СПб., 1858; О картине Иванова «Явление Христа народу». СПб., 1859; О Православии в отношении к современности. СПб., 1860; 1906; Три письма Н. В. Гоголю. СПб., 1860; Печаль и радость, по слову Божию. М., 1865; О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865; О подлинности апостольских посланий. М., 1866; Моя апология. По поводу критических отзывов о книге: «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской». М., 1866; Книга для обучения русскому чтению и письму. М., 1867; О романе Достоевского «Преступление и наказание» по отношению к делу мысли и науки в России. М., 1884; Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад, 1916; Письма архим. Феодора (А. М. Бухарева) к казанским друзьям. Сергиев Посад, 1917.

Прот. В. Зеньковский

БЫЛИНЫ, эпические песни, сложенные в Древней Руси XI—XVI вв. о богатырях и добрых молодцах, в которых описываются их подвиги и приключения. В былинах выражалось православно-патриотическое мировоззрение русского народа.

Сам термин «былины» не народного, а литературного происхождения. В *народе* эти повествования носили названия «ста-

рин» или «старинушек», свидетельствуя о своей древности и притязании на достоверность. Термин «былины» впервые использовал И. П. Сахаров в своих «Сказаниях русского народа о семейной жизни своих предков», назвав так отдел, в котором он поместил перепечатку эпических песен из более ранних сборников.

Первые былины были сложены, вероятно, еще до Крещения Руси и носили черты очень древнего языческого эпоса, хотя в последующем в достаточной мере «христианизировались». Они отличаются от более поздних былин слабым развитием исторического, достоверного содержания и хронологической неопределенностью времени действия. Из героев былин к дохристианскому циклу принадлежат Святогор, Микита Селянинович, Вольга. Многие их мотивы относятся к т. н. «бродячим сюжетам», корнящимся в общности религиозно-культурных элементов дохристианской Европы. Порой языческое влияние чувствуется и в былинах более позднего происхождения, а точнее говоря, там, где в дохристианские сюжеты народная фантазия внесла действия своих любимых героев позднего времени.

Крещение Руси и эпоха св. равноап. кн. Владимира стали ядром обширного былинного цикла, в основании которого лежат достоверные исторические события и личности. Главными действующими лицами киевских былин являются богатыри-воины, защищающие *Святую Русь* от посягательств иноверцев. Центральной фигурой этого цикла, да и всего русского эпоса, стал Илья Муромец. Его мощи вплоть до революции почитались нетленно в ближней Антониевой пещере Киево-Печерской лавры. Первые исторические свидетельства о почитании прп. Илии Муромца относятся к к. XVI в. Известно, что сперва его мощи находились в гробнице при Софийском соборе, а потом были перенесены в лаврские пещеры. Перенесение, вероятно, произошло в том же XVI в., поэтому житие древнего подвижника не попало в знаменитый Киево-Печерский патерик, составление которого относится к XIII в. В 1594 австрийский посол Эрих Лассота, проезжая через Киев, видел остатки разрушенной гробницы богатыря и его мощи в пещерах. Когда в 1661 в Киеве готовилось первое печатное издание патерика (оно было иллюстрированным), печерским черноризцем Илеей была вырезана иконная гравюра — образ его небесного покровителя, прп. Илии Муромца. У др. печерского монаха — Афанасия Кальнофойского, соратника Киевского митр. Петра Могилы, в книге «Тератургим» — ее он написал в 1638 — указано, что прп. Илья Муромец жил за 450 лет до того. Сохранились свидетельства путешественников, еще в XVI в. видевших эти нетленные мощи. Настоятель собора Василия Блаженного о. Иоанн Лукьянов, посетив Киев проездом на пути в Иерусалим в 1701, так описывает мощи преподобного: «Видехом храброго воина Илию Муромца в нетлении под покровом златым, ростом яко нынешних крупных людей; рука у него левая пробита копием; язва вся знать на руке; а правая его рука изображена крестное знамение».

Сознание религиозного содержания его бранных подвигов — особого пути православного служения — пронизывает все былины. В одной из них, в частности, говорится: «Прилетала невидима сила ангельска и взимала-то его со добра коня, и заносила во пещеры во Киевски, и тут старый преставился, и поныне его мощи нетленные». В др. былине перенесение прп. Илии в Киево-Печерский монастырь происходит после того, как во время паломничества в Константинополь он находит на дороге дивный крест, под которым спрятано великое сокровище — серебро и золото. Сокровища преподобный жертвует кн. Владимиру на строительство храма, а сам чудесным образом переносится в лавру, где по его усупии остаются нетленные мощи.

При общем числе былинных сюжетов, доходящем до 90, с бесчисленными их вариантами, Илье Муромцу посвящено более десятка, причем большинство из них имеет отношение к защите *Православия* на Руси. Все это говорит о том, что бо-

гатырство на Руси представляло собой особый вид церковного (а возможно, даже иноческого) служения, необходимость которого диктовалась заботой о защите веры. Вспомним события, предшествующие Куликовской битве в 1380. Св. блгв. кн. Дмитрий Донской приехал в Троицкий монастырь за благословением прп. *Сергия Радонежского*. Великий старец не только благословил князя на битву за Святую Русь, не только пророчествовал победу, но сделал, казалось бы, невозможное для монаха. Кроткий подвижник послал на бой двух смиренных иноков, Пересвета и Ослябю, «за послушание» отправив их с вел. князем на Куликово поле. Именно Пересвет, монах-воин, и был богатырем, сразившимся перед началом битвы с татарским великаном Темир-Мурзю.

Главнейшие сюжеты былин о прп. Илье следующие:

1. Илья получает богатырскую силу. «Просидев сиднем» долгие годы, парализованный Илья получает «силушку богатырскую» чудесным образом от «калика перехожего» — Божьего странника, фигуры, столь хорошо на Руси известной и столь любимой русским народом. В «Толковом словаре» В. И. Даля «калика» определяется как «паломник, странник, богатырь во смиренни, в убожестве, в богоугодных делах. Калика перехожий — странствующий, нищенствующий богатырь». Подвиг странничества (часто соединяющийся с подвигом юродства во Христе) являет собой одно из высших состояний духа христианина, поправшего все искушения и соблазны мира и достигшего совершенства, по слову Господа Иисуса Христа: «Аще хощеша совершен быти, иди, продаждь имение твое, и даждь нищим... и гряди в след Мене» (Мф. 19, 21).

Черты странничества и юродства во Христе есть и в поведении самого Ильи. У него нет ни постоянного дома, ни хозяйства, он не связывает себя никакими житейскими попечениями и заботами, презирая богатство и славу, отказываясь от чинов и наград. «Странничество, — говорит прп. Иоанн Лествичник, — есть невозвратное оставление всего, что сопротивляется нам в стремлении к благочестию. Странничество есть неведомая премудрость, необнаружимый помысл, путь к Божественному возделению, обилие любви, отречение от тщеславия, молчание глубины. Странничество есть отлучение от всего, с тем намерением, чтобы сделать мысль свою неразлучной с Богом... Велик и достохвален сей подвиг».

Юродивые, обличая лицемерие и фарисейство современников, часто совершали на глазах у людей поступки оскорбительные, выходящие за рамки приличия. Этим они пытались пробудить у своих осуетившихся сограждан ревность о Боге, о защите «оскорбляемых» православных святых, о подвижнической, благочестивой жизни. Буйство юродивого — это его напоминание нам о страшном определении Божиим равнодушному и боязливому христианину: «Знаю твои дела; ты носишь имя, будто жив, но ты мертв. Ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Откр. 3, 1, 15—16).

Юродствует и прп. Илья. В одной из былин, недовольный равнодушием князя к своему богатырскому служению, он уходит из дворца, собирает по всему Киеву «голи кабацкие», сшибает стрелами золоченые маковки киевских церквей и на выручку от них поит «зеленым вином» собранную им по кабакам толпу.

В сюжете об исцелении преподобного несомненно присутствует мотив преемственной передачи благодатного дарования — «харизмы». Дар получен для служения «Святой Руси» и народу «святोरусскому», для сохранения в стране православной государственности и чистой веры. И если в «Слове о Законе и Благодати» митр. *Илариона* особенно отчетливо отражено начинающееся осознание православной соборности как народного русского качества, то в былинах об Илье Муромце отражается начавшееся осмысление второго драгоценного качества народа «святोरусского» — его державности. Державности, отлившейся

в XIX в. в чеканную формулу Московского митр. *Филарета*: «Любите врагов своих, сокрушайте врагов Отечества, гнушайтесь врагами Божиими». Т. е. осмысление религиозной ответственности каждого за здоровье общества и крепость православной государственности. Не принудительной ответственности «за страх», а добровольного служения «за совесть».

2. Вторым сюжетом, в котором явственно отражена мысль о харизматической преемственности богатырства, является сюжет былины об Илье и Святогоре, которая называется еще «Смерть Святогора». Происхождение образа Святогора очень сложно и вряд ли может быть однозначно определено. Любопытно, однако, что в нем есть черты сходства со св. вмч. и победоносцем *Георгием*. Содержание былины следующее: Святогор и Илья находят гроб. Для Ильи гроб велик, а Святогору как раз. Он ложится в гроб, крышка закрывается, и открыть ее Илья не может, как ни старается. Святогор остается в гробу, а силу свою передает Илье.

Как только не пытались объяснить появление этого сюжета! Его истоки искали в египетских мифах об Озирисе и даже в повествованиях Талмуда о Моисее и Аароне. В действительности дело гораздо проще и «православнее».

В своем послании к Галатам ап. Павел говорит: «Я умер для закона (имеется в виду закон фарисейского иудаизма), чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу» (Гал. 2, 9). И в др. месте: «Я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал. 6, 14). Эта добровольная смерть, это распятие миру есть содержание и путь монашеского подвига. Такова и «смерть» Святогора.

Сам термин «монах» происходит от греческого «монос» — один. Лишь тот настоящий монах, кто преодолел искушения и соблазны мира, отвлекающие человека от исполнения его религиозного долга, и остался один, наедине с Богом — таково святоотеческое толкование монашества. «Когда слышишь о гробах, — говорит св. Макарий Великий, — представляй мысленно не только видимые гробы, потому что гроб и могила для тебя — сердце твое». Заключаясь, как в гробу, в себе самом, оставшись наедине с совестью, этим обличителем и судьей грехов наших, монах трезвенно, сосредоточенно и благоговейно рассматривает себя — все ли в нем приведено в соответствие с требованиями Заповедей Божиих? Так он чистит себя по слову Господа: «Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят» (Мф. 5, 8). «Конец нашей подвижнической жизни есть Царствие Божие, а цель — чистота сердца, без которой невозможно достигнуть того конца», — свидетельствует прп. Кассиан Римлянин, св. подвижник V в. по Р. Х. Не умрешь для мира — не родишься для Бога. Таково безоговорочное мнение всех святых отцов. «Мир есть имя собирательное, обнимающее собою то, что называем страстями, — говорит великий наставник иноков прп. Исаак Сирианин. — И скажу короче: мир есть плотское житие и мудрствование плоти. По тому, что человек исхитил себя из этого, познается, что изшел он из мира». Образ и символ этой смерти для мира — монашеский постриг. Не напрасно одежда схимников носит черты погребальных одежд. «Гроб» Святогора — это постриг в великую схиму, отрешающий человека от мирской жизни в его стремлении к Богу.

«Смерть и погубление, которых от нас требует Бог, состоят не в уничтожении существования нашего — они состоят в уничтожении самолюбия. Самолюбие есть та греховная страсть, которая составляет из полноты всех прочих разнообразных страстей». Этим словам прп. *Игнатия Брянчанинова*, сказанным в XIX в., из глубины столетий (V в. по Р. Х.) вторит блж. Диадок, епископ Фотики: «Кто себя любит, тот Бога любить не может».

Пройдя успешно послушание богатырства, служения Богу и Церкви на поприще мятежной бранной жизни, Святогор заслужил освобождение от суеты, упокоение от страстей в

священном безмолвии — бесстрастным предстоянии Богу, ненарушимом заботами земной жизни. Дар своей богатырской силы вместе с обязанностями этого служения он передал Илье. Такова в действительности православная основа сюжетных построений былины о смерти Святогора.

Коснувшись в своих рассуждениях вопросов, связанных с монашеством, мы прикоснулись к самому сердцу России, к самым глубоким основам русского мирознания и мироощущения. Многовековое сосредоточенное молчание России, так удивлявшее прытких исследователей, стремившихся мерить ее привычными мерками «просвещенной» и многоречивой Европы, есть благоговейное молитвенное молчание тщательного монаха. Такое молчание прп. Исаак Сирианин назвал «таинством будущего века», ибо происходит оно не от невежества или лени, а от богатой полноты религиозного чувства, от сосредоточенной ревности в богоугождении, от изумления перед величием Божиим, открывающимся благочестивому взору смиренного подвижника. Это состояние не нуждается в словесном выражении. Оно вообще не передается словами — оно постигается лишь любящим сердцем.

3. Поездка Ильи Муромца в Киев. Илья «стоял заутреню во Муроме, ай к обеденке поспеть хотел он в стольный Киев-град». Исполнить это благочестивое желание ему помешала иноверческая «силушка великая», которой под Черниговом «нагнано то черным-черно». Расправившись с этой силой и получив от «мужичков да тут черниговских» благоговейное величание: «Ай ты славный богатырь да святорусский», — Илья собрался ехать дальше, но выяснилось, что у «славного креста у Левонидова» сидит Соловей-Разбойник Одиухантьев сын (имеющий легко узнаваемое половецкое происхождение). Победив его и приторочив к стремени, Илья приезжает в Киев, где «ай Владимир-князь» только что «вышел со Божьей церкви». Подивившись мужеству Ильи, он попросил Соловья свистнуть. После того как смертоносные способности Разбойника подтвердились, Илья «во чистом поле срубил ему да буйну голову».

Удивительно, как неразрывно-тесно сплелась народная мысль с православным мироощущением. Начиная с побудительной причины подвига и кончая бытовыми деталями все в былине «о православлено» и «воцерковлено». Глубоко ошибается тот, кто принимает это за дань традиции, за благочестивую риторичность. В риторических излишествах можно заподозрить официальный документ, неизбежно склонный к торжественности. Можно обвинить в этом автора, связанного личными склонностями и привычками. Но укоренившаяся «склонность» народа как соборного автора былин, пронесенная через века, должна именоваться иначе. Искренним, живым и глубоким благочестием проникнуто большинство былин. Это интимное, внутреннее чувство человеческого сердца невозможно подделать. И когда переживает это чувство весь народ, он оставляет неизгладимые следы своих переживаний на всем, к чему прикасается в жизни и творчестве.

4. Илья Муромец и Калин-царь. Этот сюжет еще можно назвать «Ссора Ильи с князем». Князь прогневался на Илью и посадил его в погреб. Былина не сомневается в правомочности княжеского поступка (уже формируется взгляд на божественное происхождение самодержавной власти), но осуждает его неразумность и поспешность, ибо «дело есть немалое. А что посадил Владимир-князь да стольно-киевский старого казака Илью Муромца в тот во погреб холодный» («казак» Илья стал в период Смутного времени, так что это свидетельствует о поздней редакции былины). Не дело сажать богатыря в погреб, ибо «он мог бы постоять один за веру, за отечество, за церкви за соборные». Да и нужда в защите не заставила себя долго ждать. «Собака Калин-царь» идет на Киев, желая «Божьи церкви все на дым спустить».

Расплакавшись, раскаивается князь, что срубил Илью: «Некому стоять теперь за веру, за отечество. Некому стоять за цер-

кви ведь за Божьи». Но, оказывается, Илья жив — предусмотрительная дочь князя Апракса-королевична велела его в темнице холить и кормить. Илья обиды не помнит и спасает князя от «поганых».

Этот сюжет интересен тем, что доказывает существование целого сословия богатырей-верозащитников, широкую распространенность державного богатырского послушания. Когда Илья увидел, что силе поганой конца-краю нет, он решил обратиться за помощью к сотоварищам по служению — к «святорусским богатырям». Он приезжает к ним на заставу и просит помощи. Дальнейшее развитие повествования дает лишнее свидетельство правдолюбия былины, ее ненадуманности. Сперва богатыри помогают князю отказываются. При этом старший из них — Самсон Самойлович, «крестный батюшка» самого Ильи Муромца, мотивирует это так: «У него ведь есте много да князей-бояр, кормит их, да поит, да и жалует. Ничего нам нет от князя от Владимира». Но обидя богатырей держится недолго, и, когда Илья, изнемогая в бою, вновь просит помощи, они, не раздумывая, вступают в битву и плененного «собаку Калин-царя» ведут по совету Ильи в Киев к Владимиру-князю. Показательно проявляющееся в былине уважение к царскому достоинству. Калин-царь хоть и «собака», но все же царь, и потому «Владимир-князь да стольно-киевский, Он берет собаку за белы руки, И садил за столики дубовые, Кормил его ястышкой сахарною, Да поил-то питьем медвяным». И только выказав уважение, подобающее царскому достоинству поверженного врага, Владимир-князь определяет его себе в вечные данники.

5. Илья и Жидовин. Былина описывает битву Ильи с Великим Жидовином, заканчивающуюся победой русского богатыря. Существуют 2 достоверных исторических события, которые могли послужить отправной точкой для сюжета. Первое — разгром Святославом Хазарского каганата. Иудейское иго длилось по 965, когда хазарская держава пала под ударами дружин русского князя. Учитывая человеконенавистническое содержание учения талмудических религиозных сект, признающего человеческое достоинство лишь за «богоизбранным» народом и приравнивающего остальную часть человечества к скотам, лишенным бессмертной души, вполне вероятно, что общение с хазарскими «жидовинами» не оставило в русичах никаких приятных воспоминаний.

Вторым историческим событием, которое могло повлиять на былинную, стал разгром в к. XV в. ереси «жидовствующих», носившей, кроме чисто религиозных черт, и черты политического заговора. Не знаящая за 500 лет ни одной ереси, Русь была потрясена коварством еретиков, тайно разрушавших устои веры и государства при внешнем лицемерном благочестии. Впрочем, эти события вряд ли могли стать источником сюжета былины. Он явно более раннего происхождения. Борьба с ересью «жидовствующих» могла лишь оказать некоторое влияние на дальнейшее его развитие.

Столь же «оправославленными» и укорененными в соборном сознании народа являются и др. сюжеты былины об Илье, напр., былина о его бое с Идолищем Поганым. Есть, впрочем, и «секуляризованные» сюжеты, напр., бой Ильи с паленицей (богатыршей) или бой Ильи с сыном (не узнавшим друг друга).

Об исторических прототипах двух др. богатырей Киевского цикла — Добрыни Никитича и Алеши Поповича существуют разные мнения. Указывают на летописного Добрыню, дядю кн. Владимира, как на прототип былинного богатыря. Александр, или Олешко Попович, упоминается в русских летописях неоднократно, причем события, связанные с его именем, отстоят одно от др. на 250 лет. «В лето 1000 (от Р. Х.) прииде Володар с половцы к Киеву, — повествует Никоновская летопись. — И изыде ночью во сретение им Александр Попович и уби Володаря». В Тверской летописи имя Александра Поповича упоминается в связи с княжескими усобицами 1216, а в Суздальской летописи, в рассказе о битве на

Калке, сказано: «И Александр Попович ту убит бысть с теми 70 храбрыми».

Но нам важны не исторические параллели былинных событий. Важно то, что былины отразили истинно народный взгляд на вероисповедный характер русской национальности и государственности. Мысль о неразделимости понятий «русский» и «православный» стала достоянием народного сознания и нашла свое выражение в действиях былинных богатырей.

Помимо Киевского цикла выделяют еще Новгородский цикл, состоящий из былин о Садко и Васье Буслаеве. Один из возможных исторических прототипов Садко отличался большим благочестием — новгородская летопись за 1167 упоминает об основании человеком по имени Садко Сынтинич церкви Бориса и Глеба. Васья Буслаев тоже вполне православен — сюжет одной из былин составляет его паломничество в Иерусалим.

Говоря о былинах как о зеркале самосознания народа, нельзя не заметить, что их отвлеченно-философское содержание весьма скудно. И это понятно, ибо народу не свойственно облекать свои взгляды, основанные на живом опыте, в мертвые формы отвлеченного рассуждения. Ход истории и свое место в ней здоровое самосознание народа воспринимает как нечто очевидное, естественно вплетающееся в общее мироощущение. Учитывая это, можно сказать, что былины являются яркими и достоверными свидетельствами добровольного и безоговорочного воцерковления русской души.

Митр. Иоанн (Снычев)

БЫТИЕ, метафизическое понятие, равнозначное понятию действительности, *реальности*. Наука, изучающая бытие, называется *онтологией*. Представление о бытии и определение его в различных философских системах чрезвычайно различно. Первые определения бытия мы находим у элеатов и Гераклита. Элеаты учили, что только бытие есть, а небытия нет, что бытие едино, вечно и неизменно; Гераклит представлял себе бытие как вечное становление, как вечный процесс. Оба направления представляют себе бытие монистически; атомисты, признававшие существование атомов и пустого пространства, смотрят на бытие плюралистически. С Платона начинается дуалистическое представление бытия. Истинно сущему, идее противопоставляется несуществующее, *явление, материя*. С Плотина начинается мистическое представление бытия, отождествление его (полное или частичное) с Богом. С Беркли начинается идеалистическое понимание бытия, по которому бытие есть представление, т. е. акт или состояние *духа*. Д. С. Милль дал эмпирическое определение бытия: бытие есть постоянная возможность отношения.

Русские философы *В. С. Соловьев, С. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатин, Н. О. Лосский, С. Л. Франк* и др. выдвинули понятие бытия в центр философских исследований.

Наиболее глубоко оно было исследовано в *идеал-реализме* Лосского и Франка. Последний показал, что *субъект* может непосредственно созерцать не только содержание *сознания*, но и бытие, которое возвышается над противоположностью субъекта и объекта, будучи абсолютным бытием, или *Всеединством*. Отправляясь от идеи Всеединства, Лосский сочетает ее с учением об индивидуальных субстанциях, восходящим к Лейбницу, Гейхмюллеру и А. Козлову. При этом Лосский выделяет иерархические уровни бытия. Низший из них составляют пространственно-временные события эмпирического мира; второй уровень — отвлеченно-идеальное бытие универсалий: математических форм, чисел, отношений величин и т. д., вносящих единство и связь с многообразием чувственного мира. К более высокому, третьему, уровню принадлежит конкретно-идеальное бытие субстанциальных деятелей, сверхпространственных и сверхвременных индивидуальных субстанций, иерархия которых, как у Лейбница, определяется степенью ясности их представлений. На вершине этой иерархии располагается Высшая субстанция, которая, однако, как и остальные субстан-

ции, тварна. Творец — *трансцендентный Бог* есть источник лишь бытия субстанций, в то время как функция их объединения, и тем самым единства мира, принадлежит Высшей внутримировой *монаде*.

Э. П., П. Г.

БЮРОКРАТИЯ (*букв.* — господство канцелярии, от *фр.* — бюро, канцелярия и *греч.* — сила, власть, господство), *власть чиновников*.

Самосознание русского чиновничества, бывшего опорой и основой государственной власти в императорской России, до сих пор оставалось за рамками внимания историков. Мы как-то традиционно удовлетворялись карикатурными персонажами гоголевского городничего, грибоедовского Скалозуба и иных, подобных им литературных фигур, совершенно забывая, что с петровских времен влияние бюрократии (далеко не всегда отрицательное) постоянно росло, а после реформ М. М. Сперанского (и проводившейся в том же духе политики Николая I) чиновничество фактически несло на своих плечах весь груз ответственности за судьбу России.

Простая справедливость требует признать несомненные заслуги русского чиновника в устроении и упорядочении всех областей жизни страны, во всех успехах и победах империи, во всем том, что составило славу и доблесть России в XVIII—XIX вв. Столь же безусловна и несомненна огромная доля вины чиновной бюрократии в катастрофе, постигшей Россию в н. XX в. Потому-то и представляет значительный интерес анализ мировоззрения русского административного сословия.

В жизни оно выражалось не языком идей, понятий или слов, а языком законов, практических действий и политических решений. Даже и не будучи оформлена словесно, идеология, лежащая в основании этих решений и действий, была вполне определена и ясна. В ее истоках лежало представление о ведущей, решающей роли государства во всех областях человеческой жизни.

К сожалению, искажение основ русского домостроительства не обошло стороной и государственный аппарат. Стремление подчинить ему всякую человеческую деятельность, все проявления человеческого духа вступало в явное противоречие с православным мировоззрением. Утратив чуткость к благодатному духу церкви, рассматривая ее лишь как один из государственных институтов, такой «департамент по улучшению нравов народа», бюрократия стремилась поставить под контроль светской власти все стороны церковной деятельности, да и само духовенство.

При таком развитии событий самодержавное царство, издавна одухотворяющееся христианскими идеалами служения и *долга*, мало-помалу превращалось в абсолютистскую монархию по западно-европейскому образцу, а сам самодержец — в простого главу государственного аппарата (нечто вроде современного президента, наделенного неограниченными полномочиями). Не случайно *Л. А. Тихомиров* — расквашенный террорист-народоволец, ставший впоследствии теоретиком монархизма, — назвал абсолютизм «идеей демократической».

Искажалась сама идея Божественного происхождения верховной власти, размывались ее религиозные, вероисповедные основы. Согласно бюрократическому воззрению на царя как на главу административной системы управления государством, он якобы «делегировал» часть своей власти каждому чиновнику. *К. Леонтьев*, понимавший и чувствовавший, какие опасности грозят России, метко выразил эту идею так: «каждый урядник есть тоже немножко Помазанник Божий». Призванный Господом к великому служению, русский народ постепенно низводился к роли детали в грандиозном государственном механизме империи.

Многие видели эти искажения и в меру сил пытались исправить их, но лишь немногие понимали, к чему все это может привести.

Митр. Иоанн (Снычев)

В

ВАНДАМ Алексей Ефимович (1867—1933), военный геополитик, генерал-майор, сотрудник газеты «Новое время». Перевел классические книги западных консерваторов: Эдмона Демолена «Аристократическая раса» (1907), Чарльза Ремингтона «Будущая война на море и на суше» (1913) и др. Уже в н. XX столетия Вандам видел главным геополитическим противником русской нации англосаксов — англичан и американцев. «Главным противником англосаксов, — писал он тогда, — на пути к мировому господству является русский народ. Полная удаленность его от мировых торговых трактов, т. е. моря, и суровый климат страны обрекают его на бедность и невозможность развить свою деловую энергию. Вследствие чего, повинувшись законам природы и расовому инстинкту, он неудержимо стремится к югу, ведя наступление обеими оконечностями своей длинной фронтальной линии».

Вандам считал, что англосаксы будут стремиться в отношении к России прежде всего к двум вещам:

«1. Уничтожить торговый и военный флоты России и, ослабив ее до пределов возможного, оттеснить от Тихого океана вглубь Сибири.

2. Приступить к овладению всею полосой Южной Азии между 30 и 40 градусами северной широты и с этой базы постепенно оттеснить русский народ к северу. Так как по обязательным для всего живущего законам природы с прекращением роста начинается упадок и медленное умирание, то и наглухо запертый в своих северных широтах русский народ не избежит своей участи».

Вандам уже тогда понимал, что завоевание и подчинение одной нации другой может происходить и без военного завоевания ее территории и национальных богатств. Завоеванным может быть и тот народ, добыча богатств земли которого не принадлежит ему, а иностранным владельцам. Поэтому Вандам и пытался утверждать этот принцип в своей геополитической системе. Он писал: «В отношении местного населения не следует забывать принцип, что естественное право на землю принадлежит не тому, кто сидит на ней, а тому, кто добывает из нее богатства...»

Основная мысль геополитической философии выражена Вандамом в одном предложении: «Плохо иметь англосакса врагом, но не дай Бог иметь его другом». Англосаксы, писал Вандам, «окружили европейский материк своим могущественным флотом и, точно насыщенную электричеством изгородью, размежевали им земной шар следующим образом:

Все, что находилось снаружи этой изгороди, т. е. весь безграничный простор морей с разбросанными на них островами, все самые обильные теплом, светом и природными

богатствами страны, словом, весь Божий мир она предоставила в пользование англосаксов, а для всех остальных народов белой расы устроила на материке концентрационный лагерь... Пора бы задыхающимся в своем концентрационном лагере белым народам понять, что единственно разумным балансом сил в Европе была бы коалиция сухопутных держав против утонченного, но более опасного, чем наполеоновский, деспотизма англосаксов».

Военно-политическую и политико-экономическую экспансию одних народов против других Вандам считал делом естественным, процессом, свойственным росту любого организма. «Подобно тому, — утверждал Вандам, — как каждая нормально растущая семья не может все время существовать на одном и том же участке земли, так и каждый нормально растущий народ не может довольствоваться все тою же когда-то занятою его предками, территорией и, по мере размножения, вынужден стремиться за пределы своих первоначальных владений».

Вандам ратовал за правильное понимание русских государственных интересов и правильное расходование отечественных ресурсов в достижении этих имперских задач.

«Россия, — писал Вандам, — велика и могущественна. Моральные и материальные источники ее не имеют ничего равного себе в мире, и, если они будут организованы соответственно своей массе, если задачи наши будут определены ясно и точно и армия и флот будут в полной готовности в любую минуту выступить на защиту наших правильно понимаемых интересов — у нас не будет причин опасаться наших соседей».

Соч.: Наше положение. СПб., 1912; Величайшее из искусств. Обзор совр. межд. положения при свете высшей стратегии. СПб., 1913.

М. Смолин

ВАНЧУГОВ Василий Викторович (р. 24.10.1964), специалист по истории русской философии: кандидат философских наук. Окончил философский факультет МГУ (1991). С 1995 работает на кафедре истории философии Российского университета Дружбы народов. Кандидатская диссертация — монография «Очерк истории философии “самобытно-русской”» (М., 1994).

Разрабатывает направление в науке и искусстве, которое называет философской эксцентрикой.

Соч.: Очерк истории философии «самобытно-русской». М., 1994; Женщины в философии (из истории философии в России XIX — н. XX в.). М., 1996; Москвософия и Петербургология. Философия города. М., 1997; Философский комментарий на эскиз памятника В. С. Соловьеву скульптора Евдокимова // Волшебная гора. 1995. № 3; Фантазии о философии будущего (из русской и зарубежной фантастики XIX—XX вв.) // Там же. 1996. № 4.

ВАРСОНОФИЙ (в миру **Плиханков Павел Андреевич**), преподобный оптинский старец (5[18].07.1845—1[14].04.1913). Его путь в монастырь был долг и нелегкий, в миру прошло 46 лет — большая часть его жизни. Кадетский корпус, военная служба, блестящая карьера, чин полковника. Прямая возможность к стяжанию всех мирских благ. И — отказ от всего.

10 февр. 1892 Павел Андреевич был зачислен в число братства Иоанно-Предтеченского скита. Каждый вечер в течение трех лет ходил он для бесед к старцам: сначала к прп. Анатолию, а затем к прп. Иосифу.

В 1903 прп. Варсонофий был назначен помощником старца и одновременно духовником Шамординской женской пустыни.

Вскоре начинается русско-японская война, и прп. Варсонофий, за послушание, отправляется на фронт: исповедует, собирает и причащает раненых и умирающих, сам неоднократно подвергается смертельной опасности.

По окончании войны прп. Варсонофий возвращается к духовничеству. В 1907 он возводится в сан игумена и назначается скитоначальником.

К этому времени слава о нем разносится уже по всей России. Ушли в вечные обители св. прав. о. *Иоанн Кронштадтский*, прп. старец Варнава Гефсиманский. Страна приближалась к страшной войне и неизмеримо более страшной революции, житейское море, волнуемое вихрями безумных идей, уже «воздвигалось напастей бурей», люди утопали в его волнах.

Как в спасительную гавань стремились они в благословенный Оптинский скит к прп. Варсонофию за исцелением не только телес, но и истерзанных, истомленных грехом душ, стремились за ответом на вопрос: как жить, чтобы спастись? Он видел человеческую *душу*, и по молитвам ему открывалось в человеке самое сокровенное, а это давало ему возможность воздвигать падших, направлять с ложного пути на истинный, исцелять болезни, душевные и телесные, изгонять *бесов*. Его дар прозорливости особенно проявлялся при совершении им таинства *исповеди*.

Оптину Пустынь за все время своей монашеской жизни прп. Варсонофий покидал лишь несколько раз — только по послушанию. В 1910, также «за послушание», ездил на станцию Астапово для напутствия умиравшего *Л. Н. Толстого*. Впоследствии он с глубокой грустью вспоминал: «Не допустил меня к Толстому... Молил врачей, родных, ничего не помогло... Хотя он и Лев был, но не смог разорвать кольцо той цепи, которой сковал его сатана».

Старец Варсонофий был духовником великого русского духовного писателя *С. А. Нилуса* и благословил его обнаружить «*Сионские протоколы*», содержащие программу иудеев и масонов по борьбе с христианской цивилизацией. Впоследствии, незадолго перед кончиной, старец просил передать Нилусу, что он «вместе с ним пострадал за одно и то же» (т. е. противостояние *иудаизму* и *масонству*).

Несмотря на великие духовные дарования старца, нашлись недовольные его деятельностью: путем жалоб и доносов он был удален из Оптиной. Смирно просил он оставить его в скиту для жительства на покое, просил позволить ему остаться хотя бы и в качестве простого послушника, но к его словам не прислушались.



Меньше года прожил старец после удаления из Оптиной. Страдания его во время предсмертной болезни были поистине мученическими. Отказавшийся от помощи врача и какой бы то ни было пищи, он лишь повторял: «Оставьте меня, я уже на кресте». Причащался старец ежедневно.

Похоронен был прп. о. Варсонофий в Оптиной, рядом со своим духовным отцом и учителем прп. Анатолием Старшим.

ВАСИЛЕНКО Леонид Иванович, христианский философ, преподаватель философии и истории религии в духовных учебных заведениях.

Соч.: Краткий религиозно-философский словарь. М., 2000.

ВАСИЛЬЕВ Николай Александрович (29.06.1880—31.12.1940), профессор Казанского университета, один из всемирно признанных основателей неоклассической логики, поэт. В 1898—1904 обучался на медицинском факультете Казанского университета. В 1906 по особому разрешению Министерства народного образования заканчивает экстернатом курс историко-филологического факультета того же университета. В 1910 — приват-доцент, а в 1917 — доцент кафедры философии Казанского университета. С 1918 — профессор по кафедре философии Казанского университета. В 1923 в связи с тяжелой психической болезнью оставляет активную научную деятельность.

Логическое творчество Васильева представляет собой прежде всего открытие принципиально новой антиномической связки «есть и не есть зараз», на основе которой он и выстраивает свою «воображаемую» логику с её принципиальным игнорированием законов противоречия и исключённого третьего ради утверждения закона несопротиворечивого тождества, с её утвердительной и одновременно отрицательной формой «индифферентного» суждения на основе особой связки «есть и не есть зараз».

Но именно буквально воображаемая, т. е. не идущая дальше чисто абстрактной (неокантианской) определённости, по мнению Васильева, природа сделанных им логических открытий не позволила ему развить свои научные гипотезы, придав им объективный и святоотеческий статус (см.: Антиномия). За него это сделали, разумеется, косвенным образом философы-богословы, принадлежавшие *учёно-монашеской школе* Московского митр. *Платона (Левшина)*, а затем — св. *Филарета Московского*: они наполнили и внутреннюю, и внешнюю содержательностью антиномические и по-апостольски «юродивые» (Кор. 1, 18) формы васильевских открытий, чем предопределили необходимость их дальнейшего осмысления в рамках православного *рационализма*.

П. Калитин

ВАССИАН ПАТРИКЕЕВ, по прозвищу Косой (в миру — **Патрикеев Василий Иванович**), монах (ок. 1470—1532), князь, публицист, один из лидеров *нестяжателей* в 1-й трети XVI в. Происходил из знатного литовского рода Гедиминовичей. Его отец, Иван Юрьевич, приходился двоюродным братом вел. кн. Ивану III. В 90-е XV в. кн. Василий Патрикеев был очень влиятельной фигурой в высших московских кругах. Участвовал в войне с Литвой, был воеводой во время русско-шведской войны 1495—97, участвовал в Высшем государственном суде.

В династической борьбе к. XV в. отец и сын Патрикеевы поддержали Дмитрия Ивановича. За это в 1499 оба попали в опалу и были пострижены в монахи. Василий Патрикеев под именем Вассиана оказался в Кирилло-Белозерском монастыре. Здесь он познакомился с *Нилом Сорским*, который и стал наставником нового инока. В монастыре, выполняя наставления своего учителя, Вассиан знакомится с богословской литературой, изучает *Священное Писание*.

Несмотря на влияние Нила Сорского, Вассиан не смог следовать до конца его заповеди отречения от мира и сосре-

доточения на внутреннем духовном самосовершенствовании. Смысл своей последующей деятельности он видел в необходимости преобразования Церкви на принципах нестяжания. Ок. 1509 Вассиана возвратили в Москву, где стал пользоваться расположением нового вел. кн. Василия III Ивановича. В 1512 произошло первое открытое столкновение *Иосифа Волоцкого* и Вассиана Патрикеева. Волоколамский игумен призвал вел. князя провести «обыск» новых еретиков в Нило-Сорском скиту. Тогда Вассиан написал «Слово ответное», в котором доказывал неканоничность призывов Иосифа к «казням» еретиков. Спор был решен государем — Василий III занял сторону Вассиана и запретил Иосифу письменную полемику с ним.

Влияние на вел. князя Вассиан Патрикеев сохранял до н. 30-х. Именно в этот период и сформировались 2 направления в отечественной религиозно-философской мысли, которые стали называться нестяжательством и иосифлянством. Полемика между сторонниками разных направлений проходила с переменным успехом, а предметом споров стали уже не только вопросы о еретиках, но и разнообразные стороны церковной жизни. И именно Вассиану Патрикееву принадлежит ведущая роль в том, что нестяжательство стало рассматриваться не как монашеское учение, а как средство решения церковных, социальных и даже политических проблем. Вассиан Патрикеев является автором нескольких сочинений. Особенный интерес представляет «Слово ответное».

По своим воззрениям Вассиан близок к Нилу Сорскому. Следуя учению Нила Сорского, в своих рассуждениях Вассиан Патрикеев основывается на идее евангельской *любви*. В «Слове ответном» он призывает Иосифа и его последователей вспомнить евангельские заповеди: «Вместо смирения Христова мирскую грядость восприемше, во всех равне погрешаете и ничто же в вас здраво — ни слово, ни дело, ни умышление». В «Слове о еретиках» он отказывается принимать ссылки на Ветхий Завет, который свидетельствует о казнях еретиков, — «мы противу сему речем». Зато он принимает евангельские заветы: «Аще от Ветхаго закона и к Новому закону что приведено от святых Христовых уст, от Еуангелиа, и от апостольских посланий во Апостоле, и от святых правил седми собор, и от поместных — сие приемлем». Эту же мысль он повторяет в «Прениях с Иосифом Волоцким» и дальше обвиняет Иосифа в том, что тот «презрел» заповеди Христовой любви. И наконец, в «Ответе кирилловских старцев», возражая Иосифу Волоцкому по поводу казней еретиков, он утверждал, что мир должен управляться любовью: «Видиши ли, господине, яже любовь Моисеова к согрешающим зло превозможе уголи гнев Божий... Нам же, в Новей благодати яви владыку Христос любовный союз, еже не осужати брату брата о том, но единому Богу судити согрешения человеце». Поэтому Вассиан и утверждал, что еретиков следует спасать *молитвой* и, в крайнем случае, держать в заключении, но ни в коем случае не подвергать смерти, ибо тогда нарушается завет Христовой любви.

В религиозно-философском плане крайне интересны постоянные ссылки Вассиана на Новый Завет. С одной стороны, в этом прослеживается явное влияние Нила Сорского, тоже стремившегося жить по Евангелию. Но отрицание норм Ветхого Завета, как представляется, имеет более давнюю историю, и в миропонимании Вассиана Патрикеева отразилось, быть может, еще давнее, но сохранившееся в русской религиозно-философской мысли осторожное отношение к ветхозаветным заповеданиям. И одно из согрешений Иосифа Вассиан как раз и видит в увлечении Ветхим Заветом. Чтобы достичь торжества евангельской Христовой любви, Вассиан прежде всего проповедовал нестяжатель-

ство — и как способ земной жизни, и как важнейшее условие спасения. Этой теме посвящены практически все его сочинения. Однако если для Нила Сорского нестяжательство было принципом личной жизни и жизни его обители, то Вассиан стремился к тому, чтобы нестяжательство стало принципом жизни всей Русской церкви. Вопрос о том, что Церковь не имеет права владеть селами и землей, поднимался Вассианом Патрикеевым как самый главный. Более того, в полемике с *иосифлянами* этот вопрос превратился в единственно главный, а все остальные проблемы отошли на второй план.

Основываясь на этом главном своем тезисе, Вассиан Патрикеев призывал, по сути дела, к церковной реформе. Именно поэтому он требовал, чтобы монастыри отказались от земельных владений, а их управление передали в руки «белого» духовенства. Резко отрицательно относился он и к тому, что монастыри владеют крепостными («порабощают крестьян — братьев»). И вообще, он высказывался в пользу того, чтобы в основном развивать малые монастыри и скиты, отказавшись от имущества, но получающие денежное содержание от государства и богатых землевладельцев.

Вассиан Патрикеев стремился к тому, чтобы нестяжательство стало теоретическим и практическим руководством для Русской церкви. Недаром главным своим трудом он считал особую редакцию «Кормчей книги», где церковные правила были изложены не по хронологии соборов, а тематически, в соответствии с порядком глав в Сборнике XIV титулов. На сегодня известны 3 редакции Вассиановой «Кормчей», причем 2 последние содержат все увеличивающееся количество переводов с греческого *Максима Грека*. «Кормчая» Вассиана, по мнению исследователей, позволяет расширить наше представление об учении нестяжателей. Напр., она демонстрирует особый интерес князя-инока к некоторым литургическим вопросам, к календарному счету, здесь Вассиан выступает против пострижения рабов в монастырь, толкует о поведении епископата, о монастырских селах и владельческих правах святительских кафедр и церквей.

В своей неприязни к иосифлянам Вассиан нередко доходил до крайностей. Ведь, по ярому убеждению Вассиана, виновными в забвении евангельских истин оказываются не столько еретики, сколько те, кто их казнит, — иосифляне, развращающие Церковь богатством. И именно они являются чуть ли не главными врагами веры. Недаром он говорил: «Иосифова монастыря старцы у меня и в келье не бывали, я их к себе не пушаю, и дела мне до них нет». На свою сторону Вассиан Патрикеев сумел привлечь немало сторонников, в т. ч. и приехавшего в Россию Максима Грека. Однако последователи Иосифа Волоцкого не собирались сдаваться. В 1522 митрополитом стал его ученик Даниил Рязанец, который повел жестокую борьбу против нестяжателей. В итоге сначала осудили Максима Грека, а потом и самого Вассиана Патрикеева. Суд состоялся в 1531, и по его приговору Вассиана, обвиненного в нестяжательстве и ереси, заточили в Иосифо-Волоколамском монастыре, где он и погиб от рук «презлых иосифлян» уже в 1532.

С. Перевезенцев

ВАССИАН РЫЛО, архиепископ Ростовский (с 1468) (ск. 1481), церковный деятель и публицист. До поставления на архиепископство был монахом Боровского монастыря, затем игуменом Троицкого монастыря и архимандритом Новоспасского монастыря. Был связан с великокняжеским двором — крестил сына Ивана III Васильевича. В конфликте Ивана III с митр. Геронтием выступил на стороне вел. князя.

Многoletняя лояльность по отношению к Ивану III делала особенно значительным увещание Вассиана Рыло, с которым он выступил во время «стояния на Угре» в 1480. Некоторые из советников вел. князя советовали ему уступить хану, московские горожане, напротив, требовали реше-

тельной борьбы с Ахматом. В этой обстановке Вассиан Рыло, незадолго до этого помиривший Ивана III с его братьями, выступил с обращенным к вел. князю «Посланием на Угру».

Осуждая «прежних развратников» вел. князя, ссылавшихся на то, что Иван «связан клятвой еже не поднимати руки против царя стати», Вассиан Рыло заявил, что эта клятва прародителей была дана «по нужди» и что «великому Русских стран хрестьянскому царю» не подобает повиноваться «богостудному» «царю Орды». Вассиан Рыло призывает вел. князя уподобиться «прежде бывшим прародителем» Игорю, Святославу, Владимиру Святославичу, а также *Владимиру Мономаху*, многократно бившемуся «с океаными половцами за Русскую землю», Дмитрию Донскому, показавшему «мужество и храбрство... за Доном», убеждает его в грядущей победе, в том, что «разыплотся поганья страны, хотящая брани», их ослепит божественная молния, их погонит «ангел господен».

ВВЕДЕНСКИЙ Александр Иванович (19[31].03.1856—7.03.1925), философ, логик, психолог. Родился в Тамбове. По окончании гимназии поступил на математический факультет Московского университета, через год перевелся (на тот же факультет) в Петербургский университет. Скоро Введенский покинул математический факультет, перейдя на историко-филологический, и специализировался по философии; в 1890 стал профессором философии в Петербургском университете.

В ранней своей работе («Опыт построения теории математики») Введенский не выходит за пределы чистого кантианства, развивая основы «критической философии» с чрезвычайной четкостью и осторожностью. «Очень вероятно, даже наверное, вне нас существует что-нибудь (вещь в себе), — пишет Введенский, — но пока не найдены основания для перенесения априорных понятий (причины, субстанции и т. д.) за пределы мира явлений — до тех пор выбор между ответами на вопросы о существовании и несуществовании вещей в себе... может быть сделан не наукой, а только *верой*». Поэтому «первейшее отличие критической философии состоит в том, что достоверность нашего априорного и всякого основанного на нем познания она ограничивает только пределами *сознания*». «Несомненность критической философии равна несомненности существования *знания*», — заключает Введенский. Ход размышлений Введенского ведет его от Канта к Декарту и от Декарта снова к Канту. Он, прежде всего, устанавливает «основной закон сознания», который состоит в неотделимости «я» от «не-я»: «я без не-я пусто, так что существует оно только в момент противопоставления друг другу». «Иначе говоря, — продолжает Введенский, — знание о своем “я” или сознание состоит именно в признании или понимании чего-либо (ощущений) своим “не-я”... это есть закон, которому подчинено сознание». «Самовосприятие» означает непосредственное восприятие внутреннего мира — конечно, в его целостности (хотя бы в поле внимания из этой полноты внутреннего мира выступила бы только часть его), — поэтому действительно «чистое я», т. е. отвлеченное от всякого содержания никогда в опыте не дано. Когда Введенский устанавливает свой «закон сознания», считая его «фактом», то он дальше уже смело превращает этот «факт» в основоположение *идеализма* (в духе Декарта): «наше сознание, — говорит он, — подчинено такому закону, вследствие которого оно должно представлять вещи как бы существующими, хотя это еще не свидетельствует об их существовании помимо представлений». «Мы не можем решить вопроса, — заявляет Введенский, — почему основной *закон* сознания такой, а не иной». Уже здесь Введенский вводит в «основной закон сознания» логический принцип противоречия, — и в дальнейшем (как видно из его книги «Логика, как часть теории познания») это становится для него поворотным пунк-

том «для нового и легкого доказательства философского критицизма». Отныне «критическая философия» именуется Введенским «логицизмом». Из того соображения, что закон противоречия — «естественный для наших представлений и нормативный для нашего мышления», из того, что, с др. стороны, всякие выводы (т. е. работа мышления) покоятся на законе противоречия, Введенский заключает, что выводы уместны и законны лишь в наших представлениях, но они бессильны и неуместны в отношении всего, что находится за пределами представлений, т. е. в отношении вещей в себе.

«Т. к. априорным путем вещи в себе непознаваемы (в силу невозможности применять к ним категории мышления), — пишет Введенский, — то мы должны искать иное, неаприорное *познание*... Самый факт существования апостериорных элементов (т. е. опыта) в познании свидетельствует, — продолжает Введенский, — что опыт возникает не из одной деятельности познания, а еще из чего-то, т. е. что бытие не ограничивается одной этой деятельностью сознания... Во всяком случае, апостериорные элементы свидетельствуют о существовании такого бытия, т. е. о существовании вещей в себе». Введенский идет так далеко, что говорит следующее: «Что касается потустороннего мира, то о нем можно судить только в той мере, в какой он свидетельствует о себе апостериорными элементами опыта, т. е. познание его должно быть чисто апостериорным».

«Для нас невыносимо быть заключенными в мире явлений, — категорически заявляет Введенский, — и именно философия выводит нас за пределы явлений!» «Тот, кто верует в свободу воли, если он верует по тем же основаниям, по каким веровал в нее Кант, — пишет тут же Введенский, — тот обязан при критическом построении цельного мировоззрения допускать существование времени самого по себе». Введенский делает тут же характерное для него добавление: «конечно, лишь в виде неопровержимой, но и недоказанной веры, а не в виде доказанного знания». Введенский называет верой «состояние, исключающее сомнения иначе, чем это делается при знании».

Введенский допускает 3 вида постижения:

- а) несомненное (на основе априорных элементов) знание;
- в) *апостериорное знание*;
- с) постижение в порядке веры.

«Несомненное знание» — это верхний этаж, но он вовсе не висит в воздухе, а имеет под собой еще 2 этажа. И философия не отбрасывает этих последних данных — наоборот: «критическая теория познания доказала, что в состав целого мировоззрения неизбежно входит, кроме знания, еще вера, что философия должна изучать не то, существует ли *Бог, свобода, бессмертие*, а то, как в нашем мировоззрении сцепляются между собой различные веры по поводу этих вещей и чем обуславливаются они». И если «познание вещей в себе окончательно невозможно», все же «Кант открыл для веры, рассмотренной и добровольно допускаемой критическим рассудком, очень широкую область». К вере нельзя «принудить» так, как принуждает разум; но она имеет свои основания, свои мотивы, «принуждающие» нас (хотя по-иному, чем принуждает разум). Потому *атеизм* философски, в сущности, недопустим; хотя он так же неопровержим, как неопровержима вера, — он сам есть, в сущности, вера («атеизм есть вера в несуществование Бога, а вовсе не знание»), но философски он недопустим. Основания для такого утверждения лежат в области этики.

С самого начала своего творчества в сфере философии Введенский, вслед за Кантом, «открывает широкий простор вере», лишь бы она не выдавала себя за знание. Этическое и даже религиозное вдохновение получает у него полный простор при этом условии; отдав дань всецелой покорности требованиям критицизма и выйдя «на простор веры», Введен-

кий смело и с большим подъемом раскрывает свой духовный мир. «Верой, т. е. мистическим знанием о существовании других вещей, — пишет Введенский, — объясняется наша уверенность в существовании других вещей!» Сюда включаются и вера в существование др. людей. В специальном этюде «О пределах и признаках одушевления» Введенский очень строго и настойчиво развивает тезис, что «душевная жизнь не имеет объективных признаков», что «всякий может отрицать существование душевной жизни повсюду, кроме самого себя». «Никто не спорит, что можно допустить в др. людях душевную жизнь без всякого противоречия с фактами, — более того, нельзя сомневаться в ее существовании, т. к. для каждого из нас существование одушевления составляет непреложную истину, то надо допустить, что источником истины для нас служат и эмпирические чувства, но также и метафизическое чувство. Существование особого органа познания и именно такого, которое отличается метафизическим характером, — вот вывод логически неизбежный при признании закона об отсутствии объективных признаков одушевления».

Все построения, основанные на 1) апостериорном материале; 2) на метафизическом чувстве, 3) на вере — не затрагивают основ критицизма и не вытекают из него. Система Введенского складывается, т. о., из «аподиктического» материала («априорное знание») и из «проблематического» (с точки зрения критицизма), материала, который признается «непреложной истиной». Есть 2 типа истин — и рядом с законным, с точки зрения критицизма, путем к истине есть иной (незаконный) путь — тоже подлинный ибо «дает непреложные истины». Этот второй путь для Введенского всецело связан с моральной сферой («метафизическое чувство и нравственное чувство — одно и то же», — пишет он). «Посредством изучения постулатов нравственного чувства возможны прочные решения метафизических задач» и даже построение «системы *метафизики*».

«Если веления нравственного чувства не бессмыслица», — говорит Введенский, то из этого вытекают положения о: 1) «предначертанности человека для безусловной ценной цели; 2) о подчиненности общего строя вселенной (считая в ней не одни лишь явления, но бытие в себе) той же цели». Установление таких положений покоится лишь на признании «не бессмыслицы» велений морального сознания. Эти положения являются «непреложной истиной», — как неизбежно и потому непреложно для Введенского и признание бытия Божия. Тут же Введенский вводит и идею «всеобщего спасения», т. е. идею *Царства Божия*.

Введенский часто ссылается, развивая свою систему, на то, что он называет «законом Юма», т. е. на то, что связь *причины* и *действия* не может быть рационализована и носит «синтетический» характер. За узкой сферой априорного знания открывается, поэтому, «широкий простор» для апостериорного нерационализуемого знания. В порядке «апостериорного знания», «веры», «постулатов морального сознания» система Введенского полна целого ряда не подлежащих доказательству «незаконных», но драгоценнейших идей — о бессмертии человеческого духа и о свободе его, о бытии Божиим. К этим драгоценнейшим идеям присоединяется убеждение в том, что мир есть «целое», что самое существование мира необъяснимо из законов природы.

Соч.: Опыт построения теории материи на принципах критической философии. СПб., 1888; Атомизм и энергетизм. (По поводу речи В. Оствальда «Несостоятельность научного материализма»). СПб., 1896; Об атеизме в философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 2 (37); Судьбы философии в России // Там же. Кн. 2 (12); Спор о свободе воли перед судом критической философии // ЖМНП. 1901 (окт.). Ч. 337; Психология без всякой метафизики. Пг., 1914; Изд. 3-е. 1917; Судьба веры в Бога в борьбе с атеиз-

мом // Мысль. 1922. № 2; Логика как часть теории познания. Изд. 4-е. М.—Пг., 1922 (на обл. 1923); Философские очерки. Прага, 1924; Условия допустимости веры в смысл жизни // Смысл жизни. Антология. М., 1994.

Прот. В. Зеньковский

ВВЕДЕНСКИЙ Алексей Иванович (псевд. **А. Басаргин**) (14.05.1861—23.02.1913 по ст. ст.), философ, историк религий, публицист. Родился в г. Серпухове в семье священника. Прошел все ступени духовного образования (последовательно учась в Волоколамском духовном училище, Вифанской духовной семинарии, завершил образование в 1886 в Московской духовной академии). Преподавал латинский язык в Вологодской духовной семинарии. В 1887 Советом Московской духовной академии был избран на кафедру истории философии. Талант и пылливость Введенского нашли внимание и поддержку со стороны руководства академии, и он дважды направлялся за границу (в Германию и Францию) в годичные творческие командировки (в 1891—92 и 1896—97) для изучения современного состояния философской истории религий. Результатом и как бы творческим отчетом этих командировок явилось написание книг и статей, благодаря которым русское общество впервые познакомилось со многими новыми идеями, направлениями и системами в философии, теологии, литературе и искусстве, а также защита Введенским магистерской и докторской диссертаций. В качестве магистерской диссертации была представлена работа «Вера в Бога, ее происхождение и основание. Положительное решение вопроса в связи с историко-критическим изучением» (М., 1891). Звание д-ра богословия Введенский получил за труд «Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. I: Основные вопросы философской истории естественных религий. Религии Индии» (М., 1902). О докторской диссертации Введенского его коллега профессор Московской духовной академии *С. С. Глаголев* писал, что «это — единственная диссертация по истории религии, которая читается с истинным наслаждением». В 1892 по решению совета академии Введенский занял вакантную после смерти *В. Д. Кудрявцева-Платонова* кафедру *логики* и *метафизики*. Значение этой кафедры как для самой академии, так и в духовной жизни России было велико. До Введенского ее возглавляли уже упомянутый *В. Д. Кудрявцев-Платонов* и не менее знаменитый *Ф. А. Голубинский*, проявившие в своих философских построениях оригинальность и самостоятельность, наиболее глубоко отведывавшие, как показало последующее развитие философии в России, запросам русской православной духовности. Введенский сохранил верность основным постулатам теистической линии в русской философии в глазах как своих современников, так и историков философии (*В. В. Зеньковский*, *Б. В. Яковенко*, *Н. О. Лосский* рассматривали взгляды Введенского как завершение теистической линии в русской философии, развивавшейся в основном в Духовных академиях, в противоположность *позитивизму* и *материализму*, преобладавшим в университетах). Наибольшее внимание Введенского привлекала проблема обоснования реальности и причинности внешнего мира. В области *гносеологии* он, по мнению *В. В. Зеньковского*, склонялся к соборной гносеологии кн. *С. Н. Трубецкого*. Восприимчив он был и к идеям западных философов, таких как Мэн де Биран, Дильтей (*В. В. Зеньковский* усматривал в этом эклектизм). Введенский обладал и публицистическим даром. С 1897 он — постоянный сотрудник «Московских ведомостей», где (под псевд. *А. Басаргин*) поместил множество статей на самые разные темы — от философских до чисто политических и бытовых. Как в философии и богословии, так и в публицистике Введенский стоял за русские идеалы, «за русский исторический строй» (*С. С. Глаголев*). Пафос многообразной писательской и общественной деятельности Введенского сформулировал

лучше всего один из его современников: «Философское осмысливание личной и общественной жизни, признание за ней нравственной и религиозной ценности, раскрытие христианского учения и опыта, как идеала истинной жизни, — вот основные темы его философской проповеди и аксиологии». По свидетельству С. С. Пяголева, Введенский подготовил к печати оставшееся неизданным «Введение в философию».

Соч.: Сравнительная оценка систем (догматического богословия) высокопресвященного Макария и архим. Сильвестра // Чтения Общества любителей духовного просвещения. 1886. № 2—4; Западная действительность и русские идеалы. Сергиев Посад, 1894; Современное состояние философии в Германии и Франции. Сергиев Посад, 1898; Закон причинности и реальность внешнего мира. Харьков, 1901; На современные темы. Сб. попул.-филос. ст. М., 1900.

А. III.

ВЕЛЕС (Волос), в древнерусской языческой мифологии бог домашнего скота, зверей и богатства, второй по значению бог после *Перуна*. В «Повести временных лет» Велес соотносился с золотом, а Перун — с оружием. В Киеве идол Перуна стоял на горе, а идол Велеса — на Подоле в нижней части города.

По древним поверьям, Велес принимал обличие медведя и считался покровителем хорошей охоты.

На Велесовы дни, которые зимой праздновались вместе с Колядой (христианские Святки и Масленица), участвовавшие рядились в звериные маски и тулупы и отмечали комедии, праздник пробуждения медведя.

После *Крещения Руси* образ Велеса был вытеснен св. Владием. Хотя произошло это не сразу. В Ростове Великом, напр., идол Велеса был сокрушен св. Авраамием Ростовским в XI в. Следы культа Велеса под видом почитания св. Власия сохранились во многих местах России, и особенно на севере. Еще в н. XX в. русские крестьяне соблюдали древний обычай оставлять в дар Велесу несжатыми несколько стеблей хлебных злаков — волотей, называемых «Волосовой бородкой».

О. II.

ВЕЛИКИЕ МИНЕИ ЧЕТЬИ, свод из 12 месячных книг (миней), своеобразная рукописная энциклопедия древнерусской духовной книжности XVI в., включающая оригинальные и переводные памятники, гл. обр. житийные и риторические, религиозно-философские, церковно-учительные слова и др. сочинения отцов Церкви.

Великие Минеи Четьи были созданы по инициативе митр. *Макария* как своеобразный многотомный сборник «всех книг четьих», «чтомых», на Руси преимущественно «святых», предназначавшихся для «душеполезного» чтения). Состав их, подобранный и утвержденный Церковью, должен был регламентировать годовой «круг чтения» на каждый день.

Известны 3 «чистовых», полностью завершенных списка Великих Миней Четьих, фактически представляющих 3 самостоятельные редакции или, точнее, — три 12-томных книжных свода: Софийский, Успенский и Царский (названия спискам даны по месту их первоначального хранения). Успенский список Великих Миней Четьих — единственный из всех трех сохранившихся в полном составе на полках Патриаршей библиотеки.

Внешнее оформление книг Великих Миней Четьих выдержано в торжественном стиле «второго монументализма». Размеры каждого 12-томного книжного свода огромны и вполне соответствуют названию «Великие» миней, в отличие от значительно меньших по объему миней домакареевского состава. Каждая из 12 книг Великих Миней Четьих насчитывает от 1500 до 2000 листов большого формата (т. н. «александрийский лист»).

Формирование трех беловых списков Великих Миней Четьих длилось ок. 25 лет. Общее представление о ходе этого процесса можно составить на основе предисловий («Летописцев») митр. Макария, открывающих тома Великих Миней Четьих. Создание Софийского свода Великих Миней Четьих было начато в Новгороде в 1529—30 и длилось в течение 12 лет. Как свидетельствуют вкладные записи, 12 книг Софийского списка были вложены Макарием в Новгородский Софийский собор «на помин души» его родителей в 1541. 12 томов Успенских Великих Миней Четьих митрополит внес как вклад «на память своей души и по своих родителях в вечный поминок» в Успенский Кремлевский собор в 1552. Работа над Царским списком, предназначавшимся для царя *Ивана IV*, продолжалась еще в 1554. В XVII в. этот список хранился в царских палатах: на его декабрьской книге осталась пометка дьяка *Ивана Арбенева* о принадлежности ее царю Федору Алексеевичу и Приказу книг Печатного двора.

Создание Софийского списка Великих Миней Четьих происходило в Новгороде при архиепископском доме Макария трудами «многих различных писарей» и книжников, переписывавших произведения, перелачивавших их и принимавших новые переводы и сверку их по греческим оригиналам, «от иностранных и древних пословиц перевода на русскую речь», как писал в предисловии к Великим Миней Четьим Макарий. Для формирования первоначального состава Великих Миней Четьих были привлечены материалы всех подвластных архиеп. Макарию новгородских и псковских библиотек. Работа над Успенским и Царским списками частично продолжала проводиться в Новгороде (здесь копировались тексты Софийского списка), но, став митрополитом «всех Руси», Макарий смог привлекать к работе писцов и книжников различных городов и монастырей со всех концов России, а окончательно оформленные книги происходили, очевидно, под его наблюдением в Москве, в его митрополичьем скриптории.

В основу Великих Миней Четьих были положены минейные сборники раннего времени, статьи из Пролога и Торжественника, обильно дополненные новыми материалами: русскими и переводными житиями святых, полными текстами пастырей, библейскими книгами, праздничными и похвальными словами, поучениями, посланиями, толкованиями, сочинениями «отцов Церкви» — Василия Великого, Григория Богослова, целыми сборниками (Златоустом, Златоустром, Маргаритом и др.), «Тактиконом» Никона Черногорца, а также разнообразными историческими и публицистическими произведениями, сказаниями и «хождениями», документальными материалами (уставами, актами, грамотами и пр.), «*Кормчей книгой*» и даже *апокрифами*.

Созданию Великих Миней Четьих предшествовала огромная составительская, переводческая и редакторская работа: она заключалась в сплошной и весьма существенной идейно-стилистической переработке всего пестрого собранного материала с тем, чтобы изложение в Великих Миней Четьих было выдержано в едином торжественном и велеречивом стиле «второго монументализма». Как правило, включение памятника в Великие Минеи Четьи приводило к созданию его новой редакции.

К созданию Великих Миней Четьих были привлечены широкие круги русских писателей, переводчиков, книжников и переписчиков начиная с известных публицистов и агнографов, таких, напр., как *Зиновий Отенский*, Лев Филолог, Василий Михайлович Тучков, Ермолай-Еразм, дьяк Дмитрий Герасимов, пресвитер Илья, псковский священник-агиограф Василий Варлаам и др., до неопытных авторов какого-нибудь единственного сочинения, написать которое для Великих Миней Четьих им было поручено Макарием. «Во спасение души» предпринимали книгописные труды для

Великих Миней Четых и высшие церковные иерархи XVI в., такие как Новгородский архиеп. Феодосий, еп. Крутицкий Савва Черный, еп. Вологодский и Владимирский Иоасаф.

Внешнему оформлению Великих Миней Четых и расположению материала по годичному кругу церковного календаря придавалось особое значение. В каждой из 12 книг Великих Миней Четых (по типу домакаръевских миней и прологов) произведения подобраны и расположены в порядке дней, на которые приходится «память» святого. Та часть материала, которая не поддавалась распределению по порядку дней календаря, не имея связи с именем какого-либо святого, помещалась в конце миней, в последних числах месяца, как своеобразное дополнение к тому. Составители стремились к приблизительному равенству объема всех 12 книг миней. Торжественному стилю соответствовал не только большой размер фолиантов, но и строго выдержанный полуустав, расположенный на листе в 2 колонки, выполненные четкой киноварной вязью заглавия и изящно изукрашенные заставки новизантийского стиля (по золотому фону с преобладанием синей краски). Иллюстрированы были и отдельные сюжеты внутри книг (напр., в Софийском и Успенском списках за авг.). Часть книг сохранила старинные переплеты XVI в. (доски, обтянутые кожей, украшенной богатым тиснением).

Великие Миней Четых зафиксировали состав книг, особенно ценившихся и имевших наибольшее обращение в определенных кругах грамотных людей рубежа XV—XVI вв., а для нас способствовали сохранению от гибели многих литературных памятников. Сбор книг по городам и монастырям Руси способствовал также формированию в Москве будущей Патриаршей (Синодальной) библиотеки.

В XVII в. Великие Миней Четых были положены в основу Миней Четых Чудовских (1600), Миней Германа Тулупова и Миней И. И. Милюткина, а в к. XVII — н. XVIII в. — в основу Миней Четых *Димитрия Ростовского*, завершившего замысел митр. Макария о заполнении произведениями всех дней годового «круга чтения» и сформировавшего Миней Четых как литературный жанр.

Особой популярностью Великие Миней Четых Макария пользовались у старообрядцев (выписки из них встречаются в составе старообрядческих сборников, «Цветников»). В подражание Великим Миней Четыхым *Андрей Денисов* составил свои Четых-Миней для Выговской пустыни.

Изд.: Великие Миней Четых, собранные всероссийским митр. Макарием, изд. Археогр. комиссией: Сент., дни 1—13. СПб., 1868; Сент., дни 14—24. СПб., 1896; Сент., дни 25—30. СПб., 1883; Окт., дни 1—3. СПб., 1870; Окт., дни 4—19. СПб., 1874; Окт., дни 19—31. СПб., 1880; Ноябрь., дни 1—12. СПб., 1897; Ноябрь., дни 13—15. СПб., 1899; Ноябрь., день 15. М., 1910; Ноябрь., дни 16—17. М., 1911; Ноябрь., дни 16—22. М., 1914; Ноябрь., дни 23—25. М., 1916 (1917); Дек., дни 1—5. М., 1901; Дек., день 24. М., 1910; Дек., дни 25—31. М., 1912; Дек., день 31. М., 1914 (вып. 14, тетр. 1 — не до конца); Янв., дни 1—16. М., 1910; Янв., дни 6—11. М., 1914; Апр., дни 1—8. М., 1910; Апр., дни 8—21. М., 1912; Апр., дни 22—30. М., 1916; Из Великих Миней Четых Макария / Подг. текста и коммент. Н. Ф. Дробленковой; пер. Н. Ф. Дробленковой и Г. М. Прохорова // Памятники литературы Древней Руси: 2-я пол. XVI в. М., 1986.

Н. Дробленкова

«ВЕЛИКОЕ ЗЕРЦАЛО», памятник древнерусской литературы и философии, переводной сборник нравоучительных рассказов, предназначенных как для чтения, так и для иллюстрации проповедей. Составлен в XV в. на латыни, приобрел известность в Европе, в XVII в. Переведен на польский, а с польского, в свою очередь, — на русский (посл. треть XVII в.). Переводов было 2: в 70-х, по указанию царя Алексея Михайловича и под наблюдением его духовника Андрея Постникова, и в 1690-х, причем оба раза сборник переводился неполностью. Тематическое — прославление добродетели и обличение

порока — «Великое зеркало» напоминало традиционную агиографическую литературу и даже в русской версии включало отдельные национальные сюжеты (повесть о пресвитере Тимофее). Сборник чрезвычайно активно переписывался, в частности, в старообрядческой среде, повлиял на мировоззрение, фольклор (*сказки*, легенды, духовные стихи), лубок, Синодик; сюжеты из «Великого зеркала» обрабатывали Антоний Радивиловский, Иоанникий Галатовский, *Симеон Полоцкий*, А. П. Сумароков, В. И. Майков, Н. М. Карамзин, И. А. Крылов, А. С. Пушкин, Н. А. Некрасов, Н. С. Лесков и др. *М. О.*

ВЕЛИЧКО Алексей Михайлович (р. 1963), правовед, публицист. После службы в армии поступил и в 1990 окончил вечернее отделение юридического факультета Ленинградского государственного университета. В 1995 защитил кандидатскую диссертацию «Учение Б. Н. Чичерина о праве и государстве». В 2000 защитил докторскую диссертацию по теме «Государственные идеалы России и Запада. Соотношение правовых культур». Работал в адвокатуре С.-Петербурга, в органах юстиции, занимал должность руководителя Правового управления Законодательного собрания Ленинградской обл.

Общий кризис демократического мировоззрения и государственного подталкивает людей думающих к поиску политических альтернатив существующей идеологической системе, столь легко мирящейся с отсутствием *правды* и социальной справедливости в обществе. *Демократия* родила слишком много государственных монстров и политических маньяков, чтобы доверять ей и дальше, столь безальтернативно, *власть в государстве*.

В поиске политической альтернативы никуда не уйти от христианского взгляда на власть, изложенного в *Священном Писании* и *Священном Предании*. Прежде всего *власть*, по *Слову Божию*, должна стремиться поддерживать и ограждать от посягательств на него тот идеал христианской жизни, который формулируется *Библией*, — проведение человеческой жизни, тихой и безмятежной, во всяком *благочестии* и чистоте. «Итак, прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте» (1 Тим. 11, 2).

«Чтобы понять, — считает Величко, — особенности своего русского пути, недостаточно поверхностного изучения внешних явлений истории нашей государственности без исследования их природы и внутренней взаимосвязи. Мы должны познать философию русской государственности, раскрыть ее самобытные начала, их источники, ретроспективно рассмотреть те государственные институты, которые нам дарит наша древняя история. В первую очередь необходимо вспомнить, что русское государство было всегда государством православным, вне его и без него немислимо политическое образование».

Книги Величко «Государственные идеалы России и Запада. Соотношение правовых культур» (1999), «Христианство и социальный идеал» (2000) и в особенности «Философия русской государственности» (2001) являются продолжением традиции русских правоведов XIX—XX вв., видевших главную свою задачу в согласовании христианского учения с национальным пониманием права. «В отличие от западного, — пишет Величко, — светского понимания человеческих союзов и самой природы человека, где все условно, преходяще, зависит от материальных условий бытия, русская государственность основывается на др. традициях. Здесь все носит признак абсолютности: абсолютен человек, как образ и подобие Божие, абсолютен семья, нация, государство, церковь. Каждый из этих союзов играет важную, только ему

присущую роль в деле духовного становления человека, его возрождения. Но абсолютность придает им только единая органичная связь, без нее каждый из союзов начинает тянуться к самодостаточности и в результате утрачивает свою индивидуальность. Все вместе эти человеческие союзы существуют в духе соборности, все объединяющей и включающей в себя, придающей каждому из них особый смысл и значение».

М. Смолин

ВЕЛИЧКО Василий Львович (2.07.1860—31.12.1903), мыслитель, поэт, публицист, один из вдохновителей и организаторов Русского собрания.

Родился в г. Прилуки в дворянской семье, происходившей от известного запорожского казака-летописца Самуила Величко, автора «Летописи событий в Юго-Западной России



в XVII в.». Детство прошло в родовом хуторе Вернигоровщине, где бывали дружившие с его предками *Н. В. Гоголь*, *М. И. Глинка*, *Т. Г. Шевченко*, *Н. И. Костомаров*. Образование получил в киевском пансионе Даниэля и в Императорском Училище правоведения, которое окончил в 1883. К тому времени Величко получил известность как поэт, в 1880 в «Живописном обозрении» было опубликовано его первое стихотворение. А вскоре его стихи уже печатали «Свет», «Русская мысль»,

«Новое время», «Вестник Европы», «Русский вестник», «Северный вестник», «Нива», «Неделя» и др. мало-мальски известные тогдашние периодические издания. В 1890 вышел первый сборник его стихов «Восточные мотивы», а 4 года спустя появились «Второй сборник стихотворений» и «Стихотворения для детей». Кроме стихов Величко написал несколько драматических произведений («Первая муха» (удостоена Грибоедовской премии), «Потомок Дон-Жуана», «Нефтяной фонтан» и др.), писал повести и рассказы. Он был организатором и душой литературного кружка, который существовал в С.-Петербурге в к. 80-х — н. 90-х. Кружок собирался у его родственницы и соавтора некоторых драматических произведений *М. Г. Муретовой*, которая позднее была членом РС (как и ее дети). В этот кружок входили известные деятели русской культуры философ *В. С. Соловьев*, писатели *Н. С. Лесков* и *Д. Л. Мордовцев*, художники *И. Е. Репин* и *Н. Н. Каразин*, ученый *А. Н. Веселовский* и др. (О своем друге *В. Соловьеве* после его смерти Величко написал прекрасную книгу.)

В 1896, порвав все дружеские и литературные связи, Величко уехал в Тифлис редактировать газету «Кавказ». Здесь он столкнулся с враждебной русскому делу, хорошо организованной и мощной армянской плутократией, сросшейся с продажным чиновничеством. Новый редактор русской газеты объявил войну антирусским силам. За 3 года Величко удалось превратить газету в боевой патриотический орган, отстаивающий русские национальные интересы на Кавказе. Но одновременно он нашёл себе множество влиятельных врагов в среде бюрократии. В февр. 1904 о. *Иоанн Восторгов*, выступая на панихиде по усопшему поэту в Тифлисе, отмечал: «Да, так много у него врагов, что даже открытые молитвенные собрания для поминовения покойного служителя русского дела не безопасны в смысле возможности... преследования за них, давления и осуждения со стороны сознательных или бессознательных врагов русского дела».

В 1899 Величко вынужден был оставить редакторское кресло, и вернулся в Петербург. Отныне делом его жизни стало — зажечь «самосознания зарю» (строка из его стихотворения). Поэт становится не только певцом русской идеи (как было прежде), но и бойцом за русскую идею. Его опит и боевой настрой вскоре были востребованы. В среде патриотической интеллигенции столицы велась работа по организации националистического кружка. Величко включился в нее, и вскоре было создано Русское собрание. В апр. 1902 он стал соредктором влиятельного национально-консервативного журнала «Русский вестник». Здесь в полной мере раскрылся талант Величко-публициста. В 1902—03 он опубликовал цикл статей под общим названием «Русские речи». Статьи были посвящены самым злободневным проблемам русской жизни. Об этом свидетельствуют их заголовки: «Самоуправление и самодеятельность», «Иногородцы и окраины», «Вопрос о рабочих». Целых 3 статьи были написаны по еврейскому вопросу: «Роковой вопрос», «Сионизм» и «Исход». В них, по сути, была сформулирована патриотическая концепция решения еврейского вопроса. 1903 оказался одним из наиболее плодотворных в его творческой биографии. Величко издал историческую драму «Меншиков» и новый сборник стихов «Арабски», в котором он предстал как продолжатель традиций русской философской лирики. Одно из стихотворений сборника «Русскому собранию» стало поэтической визитной карточкой патриотического движения. Однако в окт. Величко неожиданно заболел воспалением легких и вынужден был сложить с себя обязанности второго редактора «Русского вестника».

Величко скончался в самом расцвете сил — в возрасте 43 с половиной лет. «Таинственной и загадочной» считал известный духовный писатель *С. А. Нилус* смерть Величко, как и умершего незадолго до того (и тоже не старым) его друга *В. Соловьева*. Всего себя без остатка Величко отдавал делу борьбы за национальные интересы России. Даже на смертном одре его мысли были о судьбе Отечества. Очевидец его кончины приводит предсмертные слова поэта, обращенные к друзьям: «Думайте о благе России, царя и народа!.. Душа царя — душа народа! Он Божий ставленник, живая связь народа с Богом!.. Народ не виноват в пороках русской интеллигенции. На крыльях его духа Россия вознесется над миром!.. Уходите в деревню! Там будут выработаны формулы, которые победоносно выведут Россию на истинный путь!..» Господь даровал ему конец благий. Вот еще одно свидетельство очевидца: «Не было ни сутолоки, ни криков. Было тихо и торжественно... Так умирают лучшие русские люди. Чистая и могучая душа поэта и борца русской самобытности уходила из пораженного болезнью тела величаво и спокойно».

Монархисты весьма почитали память поэта и одного из основателей РС. Ежегодно при большом стечении участников проходили вечера его памяти, на которых выступали многие лично знавшие Величко деятели патриотического движения. Доброй памяти о себе он был обязан не только общественной деятельности, но и своим личным качествам. В ст. «Духовная сущность и свобода писателя» Величко обращался с пламенным призывом ко всем русским литераторам посвятить свой талант служению не идолам брэнного мира сего, но вечным идеалам и святыням. Он писал: «Пусть каждый, вступающий в священный храм литературы, скажет себе: “Не хочу быть ярким электрическим фонарем на дверях растленного кафешантана. Я предпочитаю быть еле видной восковой свечечкой пред алтарем моей святыни!!!”»

Соч.: Восточные мотивы. Стихотворения. СПб., 1890; Второй сборник стихотворений. СПб., 1894; Владимир Соловьев. Жизнь и творения. СПб., 1902; Арабски. Новые стихотворения. С портр. автора. СПб., 1903; Меншиков. Ист. драма в 5 действ., в стихах. СПб.,

1903.; Полн. собр. публицич. соч. В 2 т. Т. 1: Кавказ: Русское дело и междуплеменные вопросы. СПб., 1904; Т. 2: Русские речи. СПб., 1905; Кавказ: Русское дело и междуплеменные вопросы. Репринт: Баку, 1990.

Лит.: *Апраксин П. Н., Бурнашев С. Н.* Последние дни Величко. М., 1904; *Бородкин М. М.* Памяти Василия Львовича Величко. (О его поэзии). Докл. в Русском собрании и Харьковском отделе // Русский вестник. 1904. Кн. 2. *Венееров С. А.* Очерки по истории русской литературы. Изд. 2-е. СПб., 1907; *Вожин П.* Как умер Величко // Русский вестник. 1904. Кн. 2. *Восторгов И. И.* Борца за русское дело на Кавказе // *Восторгов И., прот.* Полн. собр. соч. В 5 т. Т. 2. СПб., 1995; *Вязигин А. С. В. Л. Величко* // В тумане смутных дней. Харьков, 1908; *Де-ла-Барр Ф.* Литературный кружок 90-х // Известия об-ва флв. культуры. Т. 2, кн. 1. 1912; [*Любомудров А. А.*] Памяти патриота. (По случаю кончины В. Л. Величко). Тула, 1904; *Нилус С. А.* Близ есть при дверех. М.—СПб., 1999; *Петров К. В. Л. Величко* // Ист. вестник. 1904. Кн. 2.; *Туманов Г. М. В. Л. Величко.* // Характеристики и воспоминания. Заметки кавказского хроникера. Т. 2. Тифлис, 1905.

А. Степанов

ВЕЛЛАНСКИЙ (Кавунник) Данило Михайлович (11[22].12.1774—15[27].03.1847), ученый-медик, педагог, философ. Родился в г. Борзне Черниговской губ. в семье ремесленника. Учился в Киевской духовной академии (1789), здесь же переменил фамилию Кавунник на Велланский. В 1796 поступил в медицинское училище при военно-сухопутном госпитале, преобразованное в 1798 в Медико-хирургическую академию. В 1801 получил звание кандидата медицины, в 1802 — лекаря. Тогда же был направлен в Германию для усовершенствования в медицинских и естественных науках. Слушал лекции Шеллинга и Стеффенса. Считался любимым учеником Шеллинга. Состоял адъюнктом (1805), а затем профессором (1814—37) Петербургской медико-хирургической академии. Из-за болезни глаз вышел в 1837 в отставку, вскоре ослеп, свои сочинения диктовал жене.

Значение Велланского в развитии философских идей очень велико. Он оказал большое влияние на формирование кружков «любомудров».

В 1820-е «любомудры» признавали Велланского главой русских шеллингианцев. Павлов, глава московского шеллингианства, относился к Велланскому с исключительным вниманием. Правда, еще через десятилетие Велланский казался молодежи представителем «отсталого» уже течения мысли. Во всяком случае, в русском шеллингианстве, которое было чрезвычайно плодотворным для русской философской мысли, Велланскому принадлежит по праву первое место — не только в хронологическом смысле, но и в силу его серьезной и настойчивой работы в *натурфилософии*.

В течение всей жизни Велланский разрабатывал натурфилософию, близкую к шеллингианству. Рассматривал *природу* как продукт всеобщего жизненного начала. Все живые и неживые объекты природы, а также время и пространство, согласно Велланскому, есть проявления этого вечного и беспредельного начала. Само же оно не есть ни вещество, ни сила, а идеальное единство обоих, постигаемое умозрительно. Признавал познаваемость мира, отдавая приоритет рациональному познанию. Высказывал диалектические *идеи* о всеобщей связи явлений, о развитии в форме триады, о борьбе полярностей как источнике развития.

Велланский был натурфилософом, но все же и философом, как таковым. В 1824 писал кн. Одоевскому: «Я первый возвестил Российской публике двадцать лет назад о новых познаниях естественного мира, основанных на теософическом понятии, которое хотя началось у Платона, но образовалось и созрело у Шеллинга». Велланский брал у Шеллинга не только натурфилософию, но в значительной степени и его *трансцендентализм*. Однако не только у Велланского, но и в немецком, и в русском шеллингианстве

самым влиятельным оказался у Шеллинга его поворот к *реализму*. Трансцендентализм у шеллингианцев уходил на второй план. У Велланского, вслед за его реалистическим истолкованием Шеллинга, на первом плане стоит реалистически же понята философия природы. Однако не следует преуменьшать значения общефилософского материала у Велланского — он все же, по существу, трансценденталист (в духе «системы тожества» Шеллинга). Из его сочинений можно извлечь довольно последовательный очерк *гносеологии* и *метафизики*. Велланский защищал синтез умозрения и *опыта*: «Умозрительное и эмпирическое знание, — писал он, — односторонне, и каждое в отдельности неполно... умозрение, при всех своих преимуществах, недостаточно без эмпирии». Однако «истинное знание состоит в *идеях*, а не в чувственных данных; хотя опыт и показывает многие скрытые явления природы, но не объяснил ни одного в его существенном значении. Опыт и наблюдения относятся к преходящим и ограниченным формам вещей, но не касаются беспредельной и вечной их сущности». В др. месте Велланский пишет, что задача науки состоит не в эмпирическом «объятии отдельных предметов», а в искании общего единства в природе. Эти гносеологические построения явно определяются той метафизической концепцией, которую развил Шеллинг в своей философии природы и которая стремилась познать природу как живое единство. «Природа есть произведение всеобщей жизни, — писал Велланский, — действующей в качестве творящего духа. Все живые и бездушные вещества произведены одной и той же абсолютной жизнью». *Время, пространство, вещество* суть тоже «явления» вечного и беспредельного начала; «всеобщая жизнь» не есть поэтому ни вещество, ни сила, — а идеальное начало обоих, постигаемое нами умозрительно.

Эта общая метафизическая концепция, взятая у Шеллинга, не просто зачаровала Велланского, а была для него прозрением в сокровенную творческую тайну мира. Этим прозрением он вдохновляется в своих научных трудах. Велланский был более чем «убежден» в ценности указанной концепции — он был пленен и восхищен ею. Велланский входит, т. о., в состав школы Шеллинга, разрабатывает в духе его учений проблемы науки и природы. Он принимает учение о *мировой душе*, о принципе полярности в природе, о всеобщей одушевленности и органическом строении мира. То «всусущностное» начало, которое есть *Абсолют*, есть источник неистощимой жизненности мира; в Абсолюте непосредственно укоренено все эмпирическое бытие. Из этого основного восприятия мира и его жизни вытекает и гносеологическая позиция Велланского, ибо для него наш *разум* «есть только отражение Абсолютного ума, составляющего сущность всеобщей жизни».

Соч.: Пролузия к медицине как основательной науке. СПб., 1805; Биологическое исследование Природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии. СПб., 1812; Обзорение главных содержаний философического естествознания, начертанное из сочинений Окена. СПб., 1815; Конспект главных содержаний общей физики. СПб., 1830; Опытная, наблюдательная и умозрительная физика, излагающая природу в вещественных видах, деятельных силах и зияющих началах неорганического мира — составляющая первую половину энциклопедии физических познаний. СПб., 1831; Основное очертание общей и частной физиологии, или физики органического мира. СПб., 1836; Философическое определение Природы и Человека // *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Т. 1, ч. 1. М., 1913.

Прот. В. Зеньковский

ВЕНЕВИТИНОВ Дмитрий Владимирович (14.09.1805—15.03.1827), поэт и общественный деятель. Основал с товарищами в Москве общество «любомудров». Лучшие его произведения: «Поэт», «Жертвоприношение», «Последние стихи», перево-

ды из Гете («Фауст в пещере» и др.). Некоторые из его произведений дышат пессимизмом и разочарованностью, но в большинстве — светлый взгляд на жизнь и вера в человечество. Критическими статьями Веневитинов опередил в эстетическом понимании современников.

По общим отзывам, Веневитинов был человеком исключительно даровитым. Его личное обаяние, непосредственное ощущение его таланта так глубоко запали в душу его друзей, что после его смерти (он скончался 22 лет), в течение многих лет, они собирались ежегодно в день его смерти, чтобы почтить его память. В обществе «любомудров» Веневитинову принадлежало первое место; он действительно увлекался философией страстно и своим энтузиазмом заражал и других. По его собственному выражению, «философия есть истинная поэзия» — в этих словах хорошо выражено и преклонение перед философией, и то общее настроение, которое тогда



царило среди университетской молодежи. Это было почти религиозное отношение к философии, которая и в самом деле для многих уже вполне замесчала религию.

Отрывки, оставшиеся от Веневитинова, слишком немногочисленны, чтобы мы могли по ним судить о философских замыслах Веневитинова, умершего на 22-м году жизни, — но и эти отрывки свидетельствуют совершенно определенно о том, что, если бы его жизнь сохранилась, философское дарование его разгорелось бы ярким пламенем. Он много занимался историей философии, переводил Окена на русский язык (перевод не сохранился). Вслед за немецкими романтиками Веневитинов считал, что «истинные поэты были всегда глубокими мыслителями, были философиями». Пути же философии понимал он и в духе *трансцендентализма*; задача философии, по его взглядам, есть «учение о *познании*». Вместе с тем Веневитинов настойчиво выдвигал мысль о необходимости построения самостоятельной русской философии. Отрицательно относясь к слепому подражанию Западу, он готов был идти на то, чтобы на время прервать отношения с Западом и, «опираясь на твердые начала философии», найти пути русского творчества. «Россия найдет свое основание, свой залог самобытности и своей нравственной свободы в философии».

Эстетика (как теоретическая дисциплина) является, по мысли Веневитинова, связующим звеном между *искусством* и философией — в самом строении мира он видел эстетический принцип. Статьи Веневитинова по эстетике (напр., ст. «Скульптура, живопись и музыка» и др.) построены так, чтобы из них можно было делать общие философские выводы. К нему самому можно было бы применить его стихи: «Он дышит жаром красоты, / В нем ум и сердце согласились». Недаром Веневитинов защищал *интуицию* как источник идей («чувство порождает мысль», утверждал он).

Соч.: Соч. Ч. 1: Стихотворения. М., 1829; Ч. 2: Проза. М., 1831; Полн. собр. соч. М.—Л., 1934; Избр. М., 1956.

Прот. В. Зеньковский

ВЕРА, в *Православии* главная добродетель, всецелое доверие Богу, убежденность в его доброте, вера в спасительную силу Христа. Такая вера дает человеку жизнь, оправдывает его существование, указывает образ поведения. По определению ап. Павла: «Вера... есть осуществление ожидаемого и уверен-

ность в невидимом» (Евр. 11, 1). В более широком понимании сущность веры состоит в том, что она придает жизни такой смысл, который не уничтожается смертью. Вера— согласие воли с совестью (*Л. Н. Толстой*). Вера — мать терпения, подательница надежды, лестница к престолу *любви* (свт. *Игнатий Брянчанинов*), главное и ведущее тяготение человека, определяющее его жизнь, воззрения, стремления и поступки. Как писал *И. В. Киреевский*: «Необходимо связать направление своей жизни со своим коренным убеждением веры. Без того жизнь человека не будет иметь никакого смысла, ум его будет счетной машиной, сердце — собранием бездушных струн, в которых свищет случайный ветер; никакое действие не будет иметь нравственного характера, и человек, собственно, не будет. Ибо человек — это его вера».

Первейшим и главнейшим источником веры в Бога является любовь к совершенному. Кто что любит, тот того жаждет и ищет. А т. к. искомым есть Бог — подлинно реальное *совершенство*, то он его и находит. Вот что значит обетования: «близ стою, при дверех».

Тогда Бог становится живым средоточием человеческой жизни, ее сокровищем, уже обретенным, но все же всегда искомым; и сам человек становится богат как обладатель этого сокровища и в то же время беден как вечно ждущий его, как вечный пилигрим. Здесь он находит доступ к духовной реальности, которая открывается ему в духовном опыте и не подлежит никакой внешней «относительности» или условности. Здесь он обретает неиссякаемый источник радости, священной радости, духовного блаженства; и ничто внешнее не может лишить его этого источника, ибо он в нем самом. Отсюда ведет свое начало и свой закон его жизненная *воля*; здесь он научается сильно желать верного; здесь он познает свой долг и свои обязанности; здесь он научается самоотверженному, жертвенному служению. В нем слагается последняя и глубочайшая основа его личного характера, закладывается тот камень, на котором он утвердит алтарь своей души. И т. к. он, как всегда все люди, движимые любовью, искренно и сосредоточенно живет любимым предметом, вживаясь в него, по выражению церкви, «облекаясь в него», то его внутреннее существо начинает приобретать живой оттенок совершенства, живую освященность, исходящую от Бога. Возникает живое единение. Человек не противопоставит Богу как чуждому, страшному «инобытию»; он воспринимает Его таинственным образом в себя, он носит Его в глубине своего сердца так, что человек освящается присутствующим в нем Божеством, а Бог как бы излучается из его сердца и его дел. По словам ап. Павла: «а соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (1 Кор. 6, 17).

Именно это имел в виду Макарий Великий, когда говорил о таинственном «срастании», или «срастворении». Именно это имел в виду Гегель, когда утверждал, что искренняя и огненная молитва к Богу является сама по себе лучшим доказательством бытия Божия, ибо она есть не что иное, как живое действие Духа Божия в сердце молящегося человека. Кто взывает к Богу из глубины сердца, в том уже действует внутренне сам Господь; и это есть действительное, опытное и очевидное доказательство Его бытия, после которого не зачем требовать какого-нибудь др. умственно рассуждающего доказательства. Но это доказательство может быть получено только в личном и живом духовном опыте; человеку же, лишенному этого опыта, оно остается недоступным. Тот, кто получил этот опыт и это доказательство, тот уже никогда не почувствует себя покинутым или отверженным: ибо он знает, где и как он снова найдет открывшийся ему доступ; и он сумеет найти его и тогда, если он будет погибать совсем одиноким в морской буре, или в ледяной пустыне, или в самом последнем тюремном подземелии; он и в беде найдет этот путь и в смерти получит духовную опору.

Нельзя начать верить в Бога в силу логических, отвлеченно умственных доказательств или аргументов. Рассудочные доказательства могут только разрушить умственные сомнения, да и то только в том случае, если все сомнения проистекают из умственного источника и имеют разумные и предметные основания. Вера не дается доказательствами. Ибо источник веры не в рассуждении, а в предметном горении сердца. В этом основное отличие Православия от протестантизма.

Точно так же нельзя верить в силу волевого решения — своего собственного или чужого (приказа или понуждающего мучительства). Правда, человеку, который уже верит (именно верит, а не верует) или который способен начать верить в порядке самовнушения (особенно если ему безразлично, во что, собственно, «надо» верить), — воля может помочь в подавлении сомнений или др. внутренних противлений. Но к верованию этот путь не ведет. Сколько бы человек ни твердил себе, что «надо» уверовать, сердце от этого не воспламенится и духовное видение от этого не возникнет. Однако воля может разбить цельность души и этим сделать веру навсегда недоступной для человека; воля может приучить человека к лицемерному оказательству и этим извратить его религиозность. Одно несомненно — что никакое волевое напряжение не может отверзнуть духовно незрячие очи и не может вызвать к жизни глубинный огонь любви. Вера не дается волевому нажиму. Ибо источник веры не в волевом решении («буду веровать»), а в силе созерцающей любви. В этом основное отличие Православия от католичества.

Человек может уверовать, только свободно и полно прозрев, духовно прозрев сердцем, или иначе — узрев Бога в горении свободной и искренней любви. Правда, горящая вера одного, изливаясь в слова его и делах, может вызвать огонь в др. сердцах; но в этих др. сердцах огонь должен появиться действительно как живое и самостоятельное пламя, а не только в виде «подражания» или внушающего «заражения». Тогда только духовная любовь может вызвать в душе духовное прозрение (как бывает у одних людей) или же (как бывает у др.) духовное прозрение вызовет к жизни пламя веры. Тогда вера может превратиться в средоточие души и в действительный путь жизни.

Вера становится главным в жизни не в смысле церковного богослужения, ибо совсем не все люди призваны к духовному сану, а главным источником настроений, решений, слов и дел. Вера вдохновит и направит волю, раскроет уму и воображению новые горизонты, облагородит жизнь чувства и воспитает, освящая и одухотворяя чувственную жизнь человека. Она станет как бы в центре душевного круга или жизненного шара и разошлет по всей периферии как бы живыми радиусами свои лучи в виде всепроникающего света, вскрывающего во всем духовный смысл и особую, не выставляющуюся напоказ, религиозную значительность. И от этого постепенно, но окончательно вытравится из жизни источник безбожия и главный враг духовности — пошлость.

У верующего человека открыто духовное зрение, отличающее *добро* от *зла*, совершенное от несовершенного. И потому он видит Бога: ибо Бог есть добро и совершенство.

У верующего человека на таинственном и скрытом от глаз «жертвеннике духовном» (Григорий Синаит) горит огонь; это его духовная любовь, ведущая его и заставляющая его прилепиться к совершенному. И потому он не только видит Бога, но и любит его по завету Евангелия «всем сердцем», «всєю душой», «всем разумением» и «всєю крепостью» (т. е. волей своей) (Мф. 22, 37—40; Мк. 12, 29—31; Лк. 10, 26—28).

И какие же доказательства или опровержения др. людей могли бы убедить его, будто он «не видит» и «не любит Бога», когда он и видит и любит Его, по всей подлинной реальности Его подлинного совершенства и во всех его таинствен-

ных, но благодатных излучениях в мир людей и вещей? Осязая духом Его действие во мне, воспринимая и созерцая Его в моем живом и подлинном духовном опыте, как могу я не уверовать в Него или перестать в Него верить? Источник удостоверения во мне самом; этот источник имеет характер живого опыта, который глубже и первоначальнее всякого умственного доказательства, всякого отвлеченного опровержения...

Естественно, что человек, достигший этой ступени в своем внутреннем опыте и уверовавший в Бога, почувствует острую потребность узнать о Боге более того, что дает этот достоверный и пламенный, но, может быть, недостаточно определенный духовный опыт. Он непременно спросит себя: что же открывается мне — безличное Божество наподобие Огня Гераклита, или Субстанции Спинозы, или личный Бог, как о нем учит христианство? И если это личный Бог, то как представить себе Его? Как сочетать личное начало в Боге с его вседеприсутствием? Возможно ли увидеть и уразуметь отношение Бога к миру и к человеческому роду и отношение человеческого рода к Богу? И как удостовериться живым опытом и духовным видением в том, что христианская Православная церковь содержит религиозную истину?

Само собой разумеется, что ответить исчерпывающим образом на все эти вопросы можно было бы только в виде целого догматического богословия, но и его было бы недостаточно: надо было бы обратиться к духовным путям восточной православной аскетики и попытаться воспроизвести в собственном живом опыте (конечно, в меру личных сил) ее созерцательную практику. Все это не входит в нашу задачу. Мы должны ограничиться здесь следующими путеводными указаниями.

Ни один человек из живших или живущих на земле не может считать свою веру совершенной или законченной — ни по глубине и объему ее, ни по содержанию. Напротив, каждый остается до конца строителем своей веры и Божиим учеником. И чем искреннее и скромнее он в своем ученичестве, тем плодотворнее будет его строительство, тем большего он достигнет — и в углублении своей веры, и в раскрытии и обогащении ее содержания.

Ни один человек не имеет основания полагаться в этом на свои личные, одинокие силы, ибо он может быть уверен, что всей жизни его, даже сосредоточенной и напряженной, не хватит на испытание Божиих тайн: «длинной земли мера Его». Поэтому каждому человеку надлежит присмотреться к строению своего религиозного акта (ум ли в нем преобладает, воля, или воображение, или горение сердца и созерцание любви?..) и прислушаться к тем содержаниям, которые несет ему духовный опыт. И, присмотревшись и прислушавшись, — избрать себе наиболее сродную им религию и церковь и вступить в эту церковь и в эту религию в качестве уже верующего, но еще недостаточно и несовершенно верующего ученика. Можно предположить, что строение его религиозного акта будет наиболее близко к вере его отцов; но в жизни бывает и иначе. Необходимо установить при этом, что чем больше его вера будет питаться горением сердца и созерцанием любви, тем ближе окажется ему православное христианство.

Быть учеником в вопросах веры не значит заучивать формулы по указанию авторитетов; но значит бережно и ответственно углублять, очищать и расширять свое духовное чувствилище и его содержание; это значит припасть к духовно-религиозному опыту данной церкви, как к некоей «неупиваемой чаше» (Шмелев), и пить содержащуюся в ней мудрость и зоркость — мерой, лично доступной и целительной. Такое ученичество не только не постыдно и не унижительно, а, наоборот, — оно в смиренности своем мудро и в целительности своей возносяще.

К какому бы исповеданию ни прильнул человек, к какой бы религии он ни приложился, он будет поддерживать общение с Богом. Это общение есть *молитва*. Опыт молитвы и ответит ему на все поставленные им вопросы.

Так, если вера его построена на духовной любви, то она откроет ему, что Бог есть дух и любовь, что всюду и всегда, где он коснется духа и любви в др. вещах и людях, — он коснется как бы ризы Божией; и что каждый раз, как он чувствует в себе самое веяние духа и трепет любви, он приобщается Богу живому. Он убедится, что главное и священное в нем самом то, что составляет подлинную сущность его личности, — не только подобно Божию естество, но что он сам есть искра этого пламени, водная капля из этого источника, живое и личное существо (индивидуация), сродное этому духу. Тогда он скажет: «я есмь жизнь от Твоей Жизни и дух от Твоего Духа; и то, чего я хочу духом моим, есть Твоя Воля; и Твоему Делу я хочу служить отныне и до конца; и так, как я люблю Тебя, — так, но еще бесконечно совершеннее, я хочу быть любимым Тобою». И одна эта молитва покажет ему, что он услышан Богом и любим Им. И он впервые убедится, что Бог есть личный и живой. Ибо воззвать и быть услышанным, молиться и чувствовать, что молитва дошла и принята, раскрыть свое сердце и почувствовать себя прощенным и исцеленным — значит вступить в личное общение с личным Богом. И, памятуя об условности и несовершенстве всех земных мерил и слов, он впервые скажет о Боге «Отец», а себя почувствует «сыном» этого Отца, состоящим в его неизсякаемой и благодатной любви.

Только духом можно познать Дух как высшее естество и существо всех вещей и людей. Только через живую, огненную любовь можно познать, что Бог есть Любовь. Только тот, кто чувствует себя «сыном» в духе и любви, может воззвать к Отцу.

И тот, кто испытает и постигнет это, и после этого прочтет и прочувствует Евангелие, тот увидит во Христе подлинного, единородного Сына Божия и примет его духом, любовью и верой.

Человек не может жить без веры. Без веры в Бога жизнь человека становится бесплодной, пошлой и разрушительной — мнимой жизнью, ведущей к бесчисленным страданиям и всеобщему разложению.

Путь же к вере и к Богу именуется духовной любовью. И первое, что она может и должна дать, есть *свобода*.

И. Ильин

Вера (богословские аспекты). Мы не можем вступать в какие бы то ни было отношения к Богу, мы не можем надеяться на Бога, любить Его, молиться Ему и т. д., если не будем прежде всего верить в Него. Поэтому и говорит апостол, что всякому, приходящему к Богу, подобает прежде всего верить; без веры невозможно угодить Богу. (Евр. 11, 6). А вера есть, по слову апостола, вещей обличение невидимых, т. е. уверенность в невидимом, как бы в видимом. В отличие от физического мира, который прямо видится нашими глазами, Бог (как и наша душа) есть Существо невидимое; но тем не менее мы должны быть убеждены в истине существования Его, как убеждены в истине существования физического мира. Если убеждение наше в существовании физического мира посредствуется познанием, то убеждение в существовании духовного Бога посредствуется верой. Познание (само по себе) не имеет характера добродетели, т. к. оно невольно навязывается человеку при ознакомлении его с внешним миром; вера же есть добродетель (а вместе и обязанность), т. к. она есть свободное признание существования невидимого Бога и истинности всего сообщенного нам в Откровении. Поэтому ап. Павел говорит о послушании веры (Рим. 1, 5). Он же воссылает Богу благодарение за то,

что римляне, быв прежде рабами греха, от сердца стали послушны тому образу учения, которому предали себя. (Рим. 6, 17). Вере присущ и элемент любви, т. к. религиозная вера имеет предметом своим личность, т. е. личного Бога, а личность может и должна быть предметом любви. Следовательно, вера касается всех сил души, она проистекает из глубины нашего существа, приводит в движение ум, волю, чувство и не есть только холодное признание или даже лишь вероятное предположение, а есть энергическое, горячее и полное, не требующее искусственных логических доказательств, убеждение в истинности Того, в ком мы живем и движемся и есть мы. Откуда проистекает вера? Где основание непосредственной уверенности в бытии Бога и в истинности всего открытого нам Богом? Основание веры — в некоей таинственной связи нашей души с Богом и вообще с истиной. По слову ап. Иоанна, сам Дух Божий свидетельствует в нас об истине (Ин. 5, 6). В силу этой таинственной связи души человеческой с Богом и язычники невольно стремятся к Богу как к своему первоисточнику. В силу этой же связи души с истиной вообще мы при научных исследованиях своих нередко как бы предчувствуем и предугадываем истину, не проходя длинных рядов рассуждений. Но это предчувствие существующего и живущего среди нас Бога вначале бывает, естественно, неясным и нетвердым. Выясняется и укрепляется оно — в среде языческого мира рассматриванием видимого творения (по свидетельству ап. Павла в послании к римлянам, Гл. 1, 19—20), а в среде христианского мира — изучением откровенного Слова. Слово это охотно воспринимается человеком правдивым, т. е. внемлющим первобытному голосу в глубине души своей. Поэтому Господь Иисус Христос говорит фарисеям: «иже есть от Бога, глаголов Божиих послушает» (Ин. 8, 47) — и Пилату: «всяк, иже есть от истины, послушает гласа моего». (Гл. 18, 37). Для очищения и укрепления веры необходимо и научное исследование истин веры. Апостолы в своих посланиях увещевают христиан быть здоровыми в вере (Тит. 1, 13), не увлекаться всяким ветром учения, испытывать духов, от Бога ли они, всегда быть готовыми дать отчет в своем уповании всякому вопрошающему. Сам Господь Иисус Христос отнюдь не требовал слепой, безотчетной веры в Себя; Он постоянно ссылался для доказательства истинности Своего учения на благовторность и высоту учения Своего, на чудесные дела Свои, на святую жизнь Свою, на свидетельство Бога Отца о Своем небесном посланничестве, на пророчества Ветхого Завета. (Ин. 5, 39, 46). Необходимо также для укрепления веры пережить различные, как печальные, так и радостные, судьбы, научающие человека сознавать и чувствовать на себе руку невидимого Владыки и Промыслителя человеческой жизни. Но чем более христианин укрепляется в нравственной жизни, тем более он освобождает душу свою от оков сего мира и очищает свое сердце, и, следовательно, чем достойнее делается он таинственного единения с Богом, тем более становится для него лишними всесторонние подкрепления веры его и тем крепче он верит, невзирая на все сопротивления мира и на все кажущиеся противоречия рассудка. Чистые сердца уже в сей жизни видят Бога духовным оком. Тогда вера становится крепче познания. Под угрозой пыток и смерти люди отрекались от своих познаний, между тем христианских мучеников никакие угрозы и пытки не могли заставить отказать от своей веры. Если в вере человек действует заодно со всемогущим Богом, если даже он действует силой всемогущего Бога, то отсюда понятно, почему Господь Иисус Христос усвоил веру такую силу, что считал возможным все для верующего: «аще имате веру, яко зерно горюшно, речете горе сей, преиди отсюда тамо, и преидет: и ничтоже невозможно будет вам» (Мф. 17, 20). Необычайные действия веры изборают ап. Павел в 11-й главе послания к евреям. Древние

праведники, говорит он, «верой победиша царствия, содеяша правду, получиша обетования, заградиша уста львов, угашиша силу огненную, избегоша острей меча, возмогоша от немощи, быша крепцы в бронех, обратиша в бегство полки чуждых». И ап. Иоанн пишет: «сия есть победа, победившая мир, вера наша». (Ин. 5, 4). А если вера есть настолько живое и крепкое соединение человеческой души с Богом, что она становится исходным и неизменным пунктом, определяющим все мысли и все действия человеческого и направляющим их на Бога и божественные предметы, то отсюда понятно, почему Господь Иисус Христос и Его апостолы усвоили вере такое важное значение, что поставляли в зависимость от нее всю судьбу и все спасение человека. На вопрос народа «что сотворим, то делаем дела Божия», Господь отвечал: «се есть дело Божие, да веруете в Того, Его же посла Он; веруй в Сына имать живот вечный». На вопрос темничного стража «что им подобает творити, да спасеся», ап. Павел и Сила отвечали: веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешися ты и весь дом твой. «Верующим во имя Иисуса дадеса область чадом Божиим быти».

Вера (философские аспекты). Под верой, в широком смысле слова, разумеется непосредственное, т. е. не основывающееся на чувственном наблюдении, или на умозаключениях, признание чего-либо действительным. Глубокое основание этого расположения нашего духа к признанию чего-либо действительным, без пособия чувственного наблюдения и доводов, заключается в силе разгоряченного воображения, но в самом существе духа. Воображение может сообщать только различные направления вере, может ее видоизменять и искажать, но само по себе не сообщает внутреннего утверждения, которым сопровождается признание, свойственное вере. Различают веру, касающуюся предметов ограниченных, подлежащих чувственному наблюдению, или умственным доказательствам, от веры в истины сверхчувственные. В первом случае вера может утверждаться или на каких-нибудь особенностях лица, питающего веру, так что причина убеждения заключается в нем самом, или на внешнем авторитете, которому мы доверяем. Первого рода веру называют частной, или особенной, второго рода — исторической. Историческую веру разделяют еще на материальную и формальную. Первая бывает в том случае, когда мы без собственных исследований и притом, или по каким-нибудь общим признакам вероятности, или хотя бы их вовсе не было, доверяем показаниям других о каких-нибудь исторических событиях или вообще тому, что происходило, но чего мы не могли сами видеть и наблюдать. Вторая состоит в принятии каких-нибудь истин, которые могут быть предметом такого или другого умственного исследования, но которые мы принимаем только по доверию к авторитету, к внутренним достоинствам лиц, сообщаящих нам эти истины.

Но гораздо правильнее имя веры в собственном смысле можно приписать только признанию истин сверхчувственных, выступающих за пределы пространства и времени. Уверенность в действительности ограниченных предметов, подлежащих наблюдению, хотя и не происходит иногда из нашего собственного дознания, но может основываться на том предположении, что они или дознаны, или, по крайней мере, могут быть дознаны другими и не выступают из круга наблюдения и познания. Отношение нашего духа к предметам этой веры безразлично; значение человеческого существа и всей нравственной жизни не изменяется, имеет ли этот предмет веры опору в нашем внутреннем убеждении или нет; потому что сам предмет случайного свойства в отношении к человеку может быть, может не быть, и оттого нисколько не изменяется идея человека. Но иное свойство веры, которую мы разумеем. Вера в сверхчувственный мир утверждается на

неотразимом внутреннем требовании нашего духа. Т. к. дух наш есть существо сверхчувственное, то и сама вера его в сверхчувственный мир остается постоянной внутренней потребностью его, несмотря на то что этот мир, по самой бесконечности и сверхчувственности своей, не может быть предметом наблюдения и законченного знания, применяющего ко всему ограниченные формы мышления; несмотря даже и на то, что в нашем духе нет, по крайней мере, в настоящем его развитии, способности или внутреннего органа, вполне соответственного бесконечному предмету веры. При всех своих видоизменениях вера всеобща и постоянна, точно так же как и предмету ее свойственна всеобщность и вечная действительность. Она так тесно соединена с идеей человека, что если бы она имела несчастную силу истребить ее в себе, то вслед за тем в его жизни воцарились бы все крайности эгоизма и животных произволов; потому что с потерей веры истина, правда и любовь утратили бы для него свое вечное, всеобщее значение. И эта-то всеобщая внутренняя потребность веры в сверхчувственные истины: в истину бытия верховной причины мира среди мира явлений, в бесконечную жизнь нашего духа среди памятников смерти и тления, в любвеобильный мироправящий промысел Божий среди зол и страданий, в бесконечную совершенство человека, проникнутого божественным началом жизни — составляет отличительный характер ее от всякой др. веры, касающейся предметов случайных и преходящих. На основании такого существенного различия можно сказать, что само название веры употребляется в отношении к этим последним только в несобственном смысле, потому что содержание их и привходит отвне, и всегда остается только внешним для нашего духа. По форме и вера в сверхчувственный мир вначале подобна вере в обыкновенные предметы сознания. Сначала она имеет характер исторический, утверждается на словах других, потому что мы подлежим законам постепенного развития и только под влиянием внешним доходим до самопознания; но впоследствии она превращается из веры внешней во внутреннюю. Историческая вера составляет только низшую ступень истинной веры; она не имеет еще внутренней полноты и жизненности, которой отличается вера внутренняя; но несмотря на то, она необходима, как сосуд для ароматного елея, как чашечка, в которой зреет питательное зерно.

На чем основывается необходимость этой внутренней веры в сверхчувственный мир? Чем отличается она от др. способов восприятия и признания действительности? Какое отношение ее к назначению человека и каковы ее уклоны?

Вера составляет самую существенную потребность нашей внутренней, духовной жизни, а также нераздельна с нею, как дыхание нераздельно с нашей телесной жизнью. Мы окружены со всех сторон многообразными явлениями нравственного и физического мира, наблюдаем их нашими чувствами, исследуем и познаем многообразными приемами рассудка, не выступая еще из пределов ограниченного значения их как явлений. К таким предметам рассудочных исследований относятся, напр., ограниченные причины, от которых происходят явления, их состав, ограниченное назначение, тяжесть, вес, плотность, словом, все принадлежности, из которых мы узнаем и устанавливаем взаимное отношение предметов как явлений, не входя еще в смысл и значение всего мира явлений. Но сама разумность нашего духа, его стремление к бесконечному не позволяет нам останавливаться на относительном познании явлений, на анализе их свойств и устройства, на конечных причинах и целях, за которыми постоянно, как из бездны, возникает предположение нового ряда причин и целей. Он стремится к самовразумлению и о том, что служит всему причиной, но само не входит в круг действий, что составляет цель всего, и само не бывает средством. И не толь-

ко умственное представление верховного начала жизни составляет постоянную потребность духа; он стремится еще к тому, чтобы осознать его в своей собственной жизни. Но верховное начало жизни, верховная цель всякого бытия, бесконечная жизнь нашего духа не может быть делом законченного знания. Всякое знание предполагает сравнение неизвестного с известным, подведение какого-либо предмета под ограниченные формы рассудка (напр., качества, количества, меры, видоизменения и т. д.), в которых мы рассматриваем все вещи, а между тем верховная причина и цель бытия превышает все конечное и ограниченное. Тут никакое сравнение невозможно, и обыкновенные приемы познавательной деятельности в самом описании некоторых свойств божественного существа вместе с тем только ярче озаряют бездну, разделяющую ее от бесконечной области исследования. Точно так же выступает из пределов нашего знания бесконечная жизнь нашего духа; ибо она в неразрывной связи с идеей божественного существа и требует соответственного ей бесконечного опыта, а между тем мы постоянно вращаемся только в кругу сравнения ограниченных предметов. Т. о., пользуясь только сравнением одного явления с др., одного ограниченного бытия с др., мы никогда бы не дошли до признания безусловного бытия и бесконечной жизни; потому что последовательность такого перехода заключает в себе противоречие. Бесконечное, безусловное бытие, которое мы сознаем в себе, может только само себя обнаруживать в нашем сознании; идея его сама себе служит в нас и доказываемым и доказывающим: это солнце, которое открывает и себя, и все, озаряемое его светочными лучами. Т. н. конечное, или, иначе, рассудочное, познание, не только не приводит к признанию идеи бесконечного бытия и безусловной истины, но, наоборот, само утверждается на основании ее и возможно в нашем духе только потому, что в нем есть уже признание безусловной истины, которой раздробленными лучами занимаются разные отрасли науки. На этом присутствии в нашем духе идеи безусловного бытия основывается и высокое достоинство науки: отнимите это внутреннее, неистребимое убеждение в действительности вечной истины — и наука не существует. Что же такое это присущее нашему духу непосредственное признание бесконечного бытия, безусловной истины, как не то, что мы называем верой? Как иначе назвать это признание, превышающее всякое средство сравнения и умозаключения и постоянно лежащее в основании их, как не верой? Это высшая вера нашего духа во все духовное, божественное, бесконечное, иными словами, вера в присутствие бесконечно разумного и свободного начала, дающего всему ограниченному жизнь и над всем ограниченным бесконечно возвышающегося; это вера нашего духа и в свою духовность, живое сознание присутствия в своем лоне божественного, нетлеющего начала жизни, которое само в себе, по силе самого сознания о бесконечном, носит уже залог и своей причастности бесконечной жизни. В этой-то вере, в этом сознании идеи бесконечной истины и бесконечного бытия, не рабски происходящей из наблюдения мира явлений, но царственно владычествующей в нашем духе, заключается основание величия героев истины, правды, любви и всякой доблести, которому дивимся мы невольно, хотя и не можем, среди насущной поразительности явлений эгоизма и своекорыстия, сообщить такую же очевидность вечному достоинству начала, одушевляющего их: самой невольностью нашего благоговения к ним мы утверждаем уже во глубине сердца то самое, чего не пытались или не в силах доказать.

Рассудку, как способности, занятой исследованием относительной жизни явлений, представляется, что мысль о бесконечном есть следствие отвлечения от ограниченных предметов наблюдения и что поэтому и бесконечное есть только

отвлеченность, форма умственной деятельности, в которой нет ничего живого, действительного; между тем на самом деле все формы конечного или ограниченного разумения суть только преломления, в которых многообразно отражается идея бесконечного бытия, не зависящая от наших умозаключений. Само сознание предела, свойственное рассудочной деятельности, уже доказывает то, что ее озаряет какой-то луч, идущий из глубины духа, открывающий ему нечто положительное, неограниченное и делающее возможным само сознание предела. Ни слова, что уяснение идеи бесконечного бытия требует в некоторой степени участия рассудочной деятельности. Это уяснение зависит от того, как мы проводим и описываем идею бесконечного по противоположению тем формам, в которых существует все ограниченное и действует наше ограниченное разумение, как мы применяем ее ко всем видам бытия; но само признание действительности этой идеи, повторяем, не зависит от этой деятельности; оно выше ее: оно утверждается в непосредственном убеждении, словом, есть дело веры. От неправильного понятия о способе, как происходит и укрепляется в нас идея всеовершенного существа, идея бессмертия нашей души, неслитности мира с существом Божиим и мироправящего промысла Божия, произошли и те противоречия, которыми Кант опутал эти идеи. Коль скоро он не иначе мог представить себе происхождение этих идей, как только при посредстве умозаключений, а умозаключения выходят от данных ограниченных предметов видимого мира, то естественно, что утверждение их не могло уже обойтись без противоречий, потому что идея бесконечного так же не может быть выведена без скачка из созерцания ограниченных явлений мира, как и само бесконечное не происходит из ограниченного. Бесконечное утверждает само по себе; оно соединено с самим существом нашего духа, и только потому, что оно постоянно нам присуще, — возможно как познание всего ограниченного, так и разъяснение самой идеи бесконечного через приложение к ней форм мышления. Вот почему тот же Кант в «Критике практического разума» приходит к убеждению, что сверхчувственные истины бытия Божия, бессмертия души и премудрого промысла Божия в мире суть необходимые требования нравственной природы человека, иными словами, что точки опоры для убеждения в непреложности их нужно искать во глубине нашего духа, в его нравственной жизни, а не в созерцании явлений видимого мира.

Вера, как внутреннее непосредственное признание сверхчувственных истин, отличается не только от умозаключений рассудка, но и от внутреннего чувства, и от научной достоверности. Судить, умозаключать и признавать что-нибудь по умозаключениям мы можем даже против собственных внутренних убеждений и против начал практической жизни; но вера не зависит от нашего произвола, как не зависит от него наше собственное существо; чистая вера всегда в глубочайшей гармонии с истиной и правдой. По чувству мы можем признавать то и стремиться к тому, что приятно видоизменяет наше внутреннее состояние, а верой мы признаем даже то, что противостоит даже нашим наклонностям, что требует жертвы. Естественная вера была присуща даже древним языческим народам, хотя их мыслители не дошли еще до ясного сознания о существе ее и, по недостатку глубокого психологического анализа, не отличали ее достаточно от др. способов признания истины. Пока человеческая мысль представляла себе мир сверхчувственный в чувственных формах, до тех пор и этот высший мир был только копией мира настоящего; человек не сознавал в себе ни высших сторон духа, приемлющих в себя достояние этого высшего мира, ни потребности др. нравственной жизни как условия единения с миром сверхчувственным. И боги языческие, и любимцы богов были подвержены самым низким порокам. Христиан-

ство впервые открыло горизонт другой жизни, в которую проникает только очищенное око разума, только мысль, понявшая ограниченное значение приемов исследования, примененных к миру видимому. С тем вместе сознано было и др. средство практического возвышения к миру сверхчувственному. Оно не отграничивалось уже воинскими или гражданскими делами, но требовало при них и внутреннего торжества над самим собой, внутреннего обновления, радости в печали, жизни в смерти. Наконец вера отличается от научной достоверности. И вера сопряжена с достоверностью; но ее достоверность др. рода. Достоверность научная, в том смысле как понимают ее занимающиеся экспериментальными исследованиями, возможна только там, где предмет ее не выступает из пределов опыта, где закон, добываемый нами как относительный, имеет полных представителей или, так сказать, носителей в чувственных вещах. Когда явление действует на нас, и притом известным способом, мы не сомневаемся ни в его действии, ни в способе действия. Тут даже не может быть места высшему сомнению; потому что мы не выступаем из круга являемости и не спрашиваем о том, что такое вся эта совокупность явлений мира физического и нравственного, какая первая причина и цель их. Научная достоверность др. рода свойственна таким суждениям, когда мы, тоже не выходя из круга ограниченного бытия, только проводим что-нибудь общее, аксиоматическое в частностях и, так сказать, бесперывно делаем уравнение. Так, напр., мы заключаем, что квадрат гипотенузы равняется квадратам двух катетов. Но иное свойство достоверности веры, и иначе ее условия. Т. к. вера касается не того или др. явления, но самого основания мира явлений, верховной причины его, существа и высшего назначения человека, то и первое основание веры заключается не в рефлективном разграничении понятий, касающихся ограниченного мира, но в самом же духе, в его внутреннем самосознании. Всякое др. познание, всякое стремление к выполнению законов истины и правды возможно только на основании общего расположения нашего духа к истине и правде безусловной. Каковы бы ни были внешние поводы, пробуждающие в нас сознание этого высшего расположения духа, но, по существу, это последнее всегда выше и прежде всякого опыта, прежде внешнего действия. Поводы могут содействовать пробуждению его; но не приводят к нему путем логических выводов. В этом-то сознании внутреннейшего расположения духа к безусловным истинам, расположению, животворящего собой величественный организм науки, права, искусства и завершаемого полностью религиозных истин, касающихся высших судеб человека, заключается главная опора достоверности веры. В ее области предмет доказываемый и само доказательство так тесно соединены между собой, что разделение между ними, подобное тому, какое мы встречаем в науках, занимающихся исследованием явлений, невозможно. На этом основании не только в области веры, но и в тех науках, которые ближе примыкают к безусловным истинам веры, непримирим метод исследования и доказывания, свойственный наукам математическим и опытным. По самой неисчерпаемости и необъятности этих истин, совершенство изложения их состоит не столько в доказывании, сколько в постепенном уяснении их и приближении к нашему сознанию и чувству, в постепенном, так сказать, открывании их в нашей внутренней жизни. Условие веры, ее чистоты и крепости заключается не во внешнем образовании, не в богатстве разнообразных сведений, но в характере внутренней жизни. Точкой отправления для открытия истин, касающихся чувственного мира, есть тот же чувственный мир, подлежащий наблюдению внешних чувств; точкой же опоры для сознания истин сверхчувственных, касающихся нашего бесконечного назначения, есть мир внутренний, жизнь духа:

только в этой внутренней жизни можно найти неумолкающее требование и ненасытимую жажду тех истин, на которые не может дать нам ответа мир внешний, со всею ее громадностью. Думать поэтому, что истины религиозные и нравственные можно доказать наблюдением внешней природы, значит не понимать их смысла и значения. Вот почему необходима чистота внутренней жизни для развития способности боговедения, в котором сосредоточивается все метафизическое знание: Блаженны чистые сердца, яко тии Бога узрят. Кто предал себя всецело одним расчетам своекорыстия, кто бесперывно поглощен удовлетворением своих страстей, тот сам лишает себя внутренней опоры, на которой утверждается живая вера: потому что без живого внутреннего стремления к бесконечному мыслию и сердцем невозможно живое сознание безусловного значения истины веры; можно еще об этих истинах рассуждать и в помраченном состоянии духа: но не возможно уже чувствовать их величия, силы и нераздельности с самим существом и жизнью духа.

Не упоминаем здесь об учении тех мыслителей (Гаман, Гердер, Якоби), из коих каждый, со своей точки зрения, старался доказать присутствие в нашем духе веры в те истины, которые выступают за пределы пространства и времени, и не могут быть следствием наблюдения и умозаключения. Для нас гораздо важнее то, что даже в учении мыслителей, или совсем отрицавших возможность систематического познания сверхчувственных истин, или, наоборот, утверждавших, что содержание безусловных истин веры исчерпывается силой мышления и не имеет ничего такого, что превышало бы его полноту, нельзя не заметить явных следов веры там, где дело идет об окончательном утверждении знания. Помимо собственного их сознания она животворит в них саму силу мысли; потому что, отрицая авторитет ее умозаключениями, они утверждают его втайне первой исходной точкой. Кант, утверждавший, что ни рассудку, ни теоретическому разуму недоступны сверхчувственные истины, как-то: идея Бога, бессмертия души и идеи мира с его началом и назначением — Кант, полускептик, полуйдеалист, полужемпирик, в критике т. н. «чистого разума» и способности суждения признает авторитет разумной веры в критике практического разума. Он не мог только заметить незыблемого, предметного, а не субъективного достоинства ее содержания, а также и живого ее соприкосновения с познавательной деятельностью. Ибо, что значит те безусловные требования (постулаты) практического разума, о которых он говорит с таким воодушевлением, утверждая в них идею Бога, души и мира, как не внутренняя гордость веры в нашем духе, в котором струится бесконечная жизнь и дает нам знать о себе, несмотря на объемлющий нас отовсюду мир явлений? Гегель, др. знаменитый мыслитель нового времени, не отвергал, подобно Канту, вполне содержания веры: напротив, он утверждал, что сверхчувственные истины, которых первое исходное начало мы полагаем в вере, имеют безусловную действительность, с тем только ограничением, что эта действительность утверждается и получает свою силу единственно в высшей деятельности мышления (в абсолютном, или спекулятивном мышлении, как выражается Гегель), что оно самостоятельно их полагает и что, наконец, в силу только этого положения нашей мысли они действительны. Сомнение в действительности всего сверхчувственного происходит, по его мнению, только оттого, что мы неправильно понимаем значение деятельности рассудочной. Эта последняя обыкновенно не выступает из пределов ограниченного мира, а потому и отрицает сверхчувственное бытие; но она и предворяется и завершается деятельностью высшего мышления, т. е. такой познавательной деятельностью, которая ни по форме, ни по содержанию не выходит из рассматривания ограниченных

предметов, но как безусловная в том и др. отношении не только сама на себе утверждает, но и представляет истинный взгляд на весь мир. Т. о., стараясь, так сказать, втянуть бесконечный предмет веры в круг определенного законченного знания, заставляя совпадать одно с другим, Гегель прежде всего ослабляет значение веры со стороны ее формы как непосредственного убеждения духа в сверхчувственных истинах, отчего, конечно, по связи существенно страдает и само содержание истин веры. Но что вышло из этих усилий Гегеля? Отождествил ли он признание, свойственное вере, с логической формой, с познавательной деятельностью мышления? Доказал ли, что оно не только уясняет, приводит в порядок, но и первоначально само полагает и творит их, или, наоборот, заставил только живее сознать независимую прочность веры, неисчерпаемую для логической мысли полноту ее? Отождествил предмет разумной веры с деятельностью мышления, Гегель, во-первых, вынужден был усилить и сократить его до такой степени, что из него осталось одно только наше (названное у него безусловным) мышление, как единственный представитель бесконечного сверхчувственного мира; между тем как никакая сила мысли никогда не докажет, что вся полнота сверхчувственного мира заключается только в нашем (хотя бы и безусловном) мышлении и в настоящем порядке природы и истории. Но допустим на время, что нет др. сверхчувственного мира, кроме этого отвлеченного бытия, представляемого безусловным мышлением Гегеля? Доказал ли Гегель участие одного мышления без веры, даже в признании этого безусловного, отвлеченного перво-бытия? Не впадем в крайность, если дадим ответ отрицательный, утверждая на его же трактат о непосредственном ведении. Гегель всей силой своей диалектики старается доказать, что всякому непосредственному ведению предшествует что-нибудь посредствующее, соглашается под конец, что если и можно допустить непосредственное убеждение духа, то разве только в бытии верховного существа, понимая это существо в самом отвлеченном смысле, без всякого определенного содержания. По-видимому, Гегель уступает непосредственному убеждению или вере весьма мало; но на самом деле в этой уступке заключается слишком много или, лучше, все, потому что из нее следует ни больше ни меньше, как то, что идея бесконечного бытия, отличного от мира явлений, не есть дело умственного вывода или результата умозаключения от предметов ограниченных, что оно возникает в нас с первым, так сказать, прикосновением сознания к этому миру. Мы еще больше убедимся в том, что Гегель не мог поглотить и заменить веру деятельностью мышления, когда вникнем, как он понимает самый акт высшего мышления, заменяющий у него веру, и в каком отношении к этой высшей деятельности мышления, занятой бесконечным, он представляет деятельность низшего мышления или рассудка. По смыслу диалектической системы, признание бесконечного бытия не есть результат умозаключений, постоянно имеющих нужду в каких-нибудь предварительных посылах для выводов: но почему? Потому что высшее или спекулятивное мышление не умозаключает от ограниченных форм бытия, как данных в наблюдении, к бесконечному, но само предпосылает эти формы и, последовательно, как бы пересматривая их одну за др., только узнает себя в них и, по тождеству своему с бесконечным бытием, узнает в них отражение самого бесконечного бытия. Если бы диалектическая система могла доказать, что все ограниченные формы рассудка, в которых мы обыкновенно рассматриваем явления, свободно предполагаются нашим высшим или безусловным мышлением и им же потом отрицаются в переходе к бесконечному, тогда и акт веры, как принятие действия высшего начала в нашем духе, вполне превратился бы в дело нашего собственного мышления, тогда существовала бы уже не вера,

а полное ведение Бога о самом себе в нас. Но, повторяем снова, никакая сила человеческой мысли не в состоянии найти и указать в себе такого акта самотворения, который был бы вместе как бы самознанием божества в нас. Такое могущество мысли возможно только всемогущему виновнику всех вещей, в котором мысль есть само дело, для которого все есть произведение его собственного разума и воли. И так что в сущности скрывается в первом отпадении безусловного мышления, которое, по учению Гегеля, также не доходит к бесконечному путем логического умозаключения от ограниченных форм бытия, но само будто бы и полагает себя как бесконечное и предполагает эти конечные формы бытия, созная себя в них и через них? Та же вера, то же непосредственное принятие высшего внушения в нашем духе, только под др. названием и с той разницей, что с признанием мышления за единственный не только орган боговедения, но и самоосуществления Божия, все превращается в одну отвлеченность. Можно и должно допустить некоторую причастность, даже сродство нашего мышления с божественным началом жизни, которое как бы нисходит в наше сознание и дает ему знать о себе; но считать это принятие нашей мыслью божественного действия, обнаруживающееся в нас идеей бесконечного, за самоположение и самоосуществление божественного начала, предпосылающее и потому снова снимающее рассудочные формы познания, так что не остается никакого места вере, потому что мы как бы присутствуем при этом творческом самосознании божества в нашей мысли, — значит разом и нарушать величие божественного существа, и противоречить действительным свойствам нашего мышления.

Предмет веры есть бесконечное и самосущее бытие, которое дает бытие всему существующему в пространстве и времени, но само — превыше пространства и времени. Идея этого бесконечного самосущего бытия и верховной причины мира присуща каждому исследованию нашей мысли: всякое поступание познавательной деятельности от действий к причинам, от явлений к сущности возможно единственно потому, что оно движется сознательно или бессознательно идеей первопричины и бытия самосущего. Она не происходит в нашем сознании ни от впечатлений окружающего нас ограниченного мира, ни из представления явлений; потому что сознание явлений как явлений уже предполагает ее и без нее было бы невозможно. Дух наш не есть также нечто совершенно отдельное от бесконечного и непричастное ему, подобно сосуду, который заключает в себе благоуханный элей, не имея с ним ничего общего: идея бесконечного принадлежит к самому существу нашего духа, одушевляет его жизнь и делает ее причастной жизни бесконечной. И однако же как бы ни был глубок внутренний союз нашего существа с бесконечным существом, престол самосущности и, если можно так сказать, самотворения этой идеи не в нас, но в существе верховном — источнике всякого бытия и всякого совершенства. Мы приемлем ее вместе с нашим бытием, как дар Божий, и среди мира изменений храним ее в непоколебимой вере, как залог святых чаяний, как святую вещь среди видимого и невидимого. Вступая в круг нашего сознания, идея бесконечного, как предмет разумной веры, проявляется в нашем духе др. частными идеями разума; предполагая в основании своем бытие безусловное, эти идеи окончательно также утверждают на внутреннем убеждении нашего духа, которое, в свою очередь, не может быть следствием ни логического развития мысли, ни наблюдения и исследования явлений. Идеи разума, в которых как бы преломляется и дробится одна основная идея бесконечного в нашем сознании, происходят или от применения этой последней к трем коренным предметам познания — к Богу, миру и человеку (отсюда происходит идея Бога как Творца и

Промыслителя мира; идея мира как создания Божия, имеющего разумную цель своего существования; идея бессмертия души, неразлучного с самим сознанием в нас бесконечного), или по трем отправлениям нашего духа — познавательному, желательному и чувствовательному, и являются в нашем духе идеей безусловной истины, безусловного добра и безусловной красоты. Т. о., разумная вера не исключает деятельности мышления, сообщая ему предмет, жизнь и силу во внутреннем опыте или в непосредственном, если можно так сказать, прикосновении к источнику жизни, вера, в свою очередь, получает более определенности и отчетливости под влиянием мыслящей деятельности. Но сам способ соединения идеи бесконечного с ограниченными формами рассудка и явлений, как предмета его познания, неуловим для человеческого разумения. Совершенное знание этого единства предполагало бы в нас силу самосознания и самобытия. От этой невозможности — объяснить окончательно способ соединения идеи бесконечного с теми ограниченными формами, в которые она облекается в нашем духе и в его мирозерцании, происходят две крайности: или чрезмерное предубеждение против деятельности рассудка и разума в деле веры, или, что еще хуже, — отрицание бесконечного бытия, до которого мышление наше не может прийти путем логического умозаключения и постепенного исследования явлений.

Кроме чистой возвышенной веры, живущей в содружестве с разумной деятельностью нашего духа, есть и превратные, искаженные виды веры. Откуда они происходят, если вера есть неразлучный спутник нормального состояния нашего духа?

Когда мы представляем то, что было предметом ощущения, то в этом представлении нет места вере; в нем отображается именно то, что есть или было. Все чувственное, все производящее на нас в здоровом состоянии впечатления, мы привыкли считать действительным, не нуждаясь в особенных условиях внутреннего развития. Вера же создает действительным предмет внутреннею чувства и созерцания, а потому значение предмета веры и самой веры много зависит от тех условий, которые могут иногда иметь влияние на силу и направление самого признания действительности предмета. Т. к. сила представления, с которой вера находится в большей или меньшей связи, занимает среднее место между чувственностью и разумной деятельностью души, то и само свойство предмета веры зависит не только от просветленного внутреннего чувства, от глубокого разумного сознания коренных истин духовных, но и от чувственности, от впечатления со стороны ее образов. Когда сила представления действует под влиянием разумной мысли и одухотворенного чувства, тогда и вера бывает чиста, дышит божественным величием. Одушевленная святыми истинами, она проникнута любовью и кротостью и с соболезнованием о заблудших соединяет живое желание вразумления их. Но иной характер, теоретический и практический, получает вера, когда сила представления находится только под влиянием чувственности и ее нечистых образов. Под влиянием мраченного представления она произвольно облекает всеми признаками жизни прихотливые образы, составленные из различных форм чувственных предметов, омрачает ими темное гадание о мире сверхчувственном и проистекает единственно от болезненного личного настроения. Такой вере, как частной, произвольной, свойствен фанатизм, дух ненависти и исключительного, враждебного отношения к инакомыслящим. К ложному направлению веры относятся все суеверия, предрассудки, ложные видения и др. подобные заблуждения. Но каковы бы ни были уклонения веры, она составляет самую существенную стихию нашей внутренней жизни. Без веры человек был бы получеловек!

С. Гюгоцкий

ВЕРА, НАДЕЖДА, ЛЮБОВЬ и мать их СОФИЯ, один из самых почитаемых духовных образов Святой Руси.

Во 2-м столетии по Р. Х., в царствование римского имп. Адриана, в Риме жила вдова по имени София, что значит «премудрость». У нее были три дочери — Вера, Надежда и Любовь. Благочестивая мать так воспитала дочерей, что, нося имена трех христианских добродетелей, они показывали их примеры своей жизнью. Девочки не скрывали своей веры и оказались настолько крепки в ней, что Господь призвал их для мученического подвига, несмотря на то что старшей — Вере — было всего двенадцать лет, а младшей — Любви — девять.



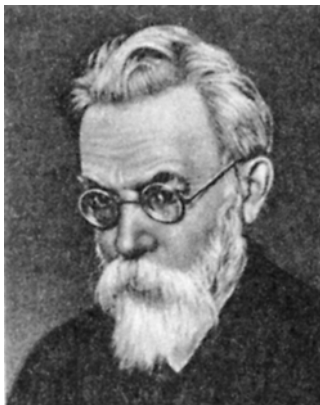
Икона XV в.

Мать и трех ее малолетних дочерей вызвали к императору и потребовали отречения от веры под угрозой пыток. Три дня готовила св. София своих дочерей к мученическому подвигу. Сила Божия помогала святым. Первой претерпела мученическую старшая Вера. После жестоких пыток ей отсекали голову. Потом была предана мучениям и десятилетняя Надежда. Велено было отсечь голову и ей. Святая отроковица поцеловала мать и сестру со словами: «Предстанем вместе Святой Троице». Настал черед младшей девочки. Палачи думали устроить ее видом казни, но она поцеловала мертвые тела своих сестер и сама вошла в уготованную ей горящую печь. Огонь не опалил ее. Концом ее мучений было усечение головы. Тела своих дочерей София вывезла за город и похоронила. Мать не подверглась мучениям по жестокому расчету: оставляя ей жизнь при безысходном горе. Но Господь утешил св. Софию. Похоронив детей, она три дня провела у их могилы в непрерывной молитве и здесь же уснула сном смер-

ти, соединившим ее с детьми в царстве Того, любовью к Которому были преисполнены их сердца.

Память мщ. Вере, Надежде, Любви и матери их Софии отмечается 17/30 сент.

ВЕРНАДСКИЙ Владимир Иванович (28.02.1863—6.01.1945), естествоиспытатель, философ, общественный и политический деятель, академик Петербургской АН (с 1912), прозванный «Ломоносовым XX в.». Из дворян, сын известного экономиста и публициста И. В. Вернадского (1821—84). В 1881—85 обучался на естественном отделении физико-математического факультета Петербургского университета у А. Н. Бекетова, Д. И. Менделеева, А. М. Бутлерова, И. М. Сеченова, В. В. Докучаева, участвовал в экспедициях последнего, в результате которых в 1888 был опубликован первый научный труд Вернадского «О фосфоритах Смоленской губернии». В студенческие годы участвовал в культурно-просветительских кружках. Сотрудничал в 1884—85 в Петербур-



ском комитете грамотности и в издательстве Л. Н. Толстого «Посредник», выпускавшем научно-популярные и беллетристические книги для народа. С 1885 — хранитель университетского минералогического кабинета. В 1889 в Италии и Германии изучал методы исследования кристаллов. С 1890 — преподаватель кафедры минералогии физико-математического факультета Московского университета, с 1891 — приват-доцент, в 1897 защитил докторскую диссертацию, с

1898 профессор Московского университета, в 1911 ушел в отставку в знак протеста против притеснений студенчества и в защиту университетской автономии. Преподавал и занимался исследованиями во Франции.

Вернадский получил мировую известность благодаря трудам, ставшим основой многих новых научных направлений в геохимии, биохимии, радиологии. Им были заложены основы современной экологии. Вернадский — автор работ по философии естествознания и науковедению, создатель учения о биосфере и ее эволюции, о воздействии человека на окружающую среду и о преобразовании биосферы в ноосферу — сферу разума.

Учение Вернадского о биосфере и ноосфере играет значительную роль в современной научной картине мира. Оно стало свидетельством перехода естествознания от аналитического этапа развития, ознаменовавшегося появлением фундаментальных наук (механики, физики, химии, биологии, геологии и т. д.), к синтетическому этапу. В создании учения о биосфере важное значение имела не только способность Вернадского к синтезу теоретических достижений различных областей естествознания, но и огромный практический опыт, накопленный им в многочисленных геолого-минералогических, почвенных и радиологических экспедициях. Биосфера, по Вернадскому, — это целостная биогеохимическая оболочка нашей планеты, развивающаяся по своим внутренним законам. Главным фактором, основной геологической силой, формирующей биосферу и ее системы, выступает живое вещество, осуществляющее многообразные геохимические и планетарно-космические функции. Сущность нового подхода к построению научной картины мира Вернадский сформулировал в двух фундаментальных обобщениях. В первом из них (1917) говорится о

существовании в науке «двух синтезов Космоса» — физического и «натуралистического» (биосферного, по современной терминологии) типов мировоззрения или научных картин мира. В физической картине мира живое практически не принимается во внимание или рассматривается как более сложное проявление физико-химических закономерностей. В биосферной же картине мира живое вещество понимается как основополагающая планетарно-космическая сила, способствующая организованности природных процессов. Второе обобщение, сформулированное Вернадским в ходе разработки учения о ноосфере, указывает на существование трех отдельных пластов реальности: 1) космических пространств, 2) атомных явлений и 3) жизни человека, природных явлений ноосферы и нашей планеты, взятой как целое. Эти 3 пласта резко отличны по свойствам пространства-времени. Они проникают друг в друга, но вместе с тем отграничиваются друг от друга в содержании и методике изучаемых в них явлений. Вернадский показал, что развиваемые им понятия биосферы и ноосферы являются главным связующим звеном в построении многоплановой, многопластовой картины мира.

Однако в научной картине мира Вернадского отсутствует идея Бога, более того, ученый считал, что наука выше веры. Наивный и близорукий в реальной политике, Вернадский поддался влиянию масонской идеологии и даже вступил в масонскую ложу и кадетскую партию, хотя участия в их деятельности почти не принимал.

Соч.: Биосфера. М., 1967; Живое вещество. М., 1978; Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1987; Философские мысли натуралиста. М., 1988; Труды по истории науки в России. М., 1988; Начало и вечность жизни. М., 1989.

В. Ф., Д. К.

ВЕРНОСТЬ, полная преданность, правдивость, твердость в слове, стойкость в деле (В. И. Даль). На *Святой Руси* верность считалась одним из главных духовных качеств, «украшением человека». В русской литературе верность прославляется как особый благой дар, просветляющий *душу* человека. «Верному другу нет цены, ничто на свете не сравнится с верностью дружбе» («Поучение отца сыну», XI в.). «Верными считай не тех, кто по твоему слову говорит, но кто противится сказанному тобою неверно» («Пчела», XII—XIII вв.). «Будь верен человеку, и Бог ничто тебе не поставит в неверность. Будь верен в дружбе и верен в любви» (В. В. Розанов).

О. Платонов

ВЕРООТСТУПНИЧЕСТВО, уклонения от христианской *веры* выражаются в форме суеверия, холодности и равнодушия к вере (индифферентизма), сомнения (или *скептицизма*), богоотступничества и неверия (или *атеизма*). Этот тяжкий *грех* был характерен для многих представителей русской интеллигенции 2-й пол. XIX — XX в.

Вера христианина должна быть разумная, т. е. она должна иметь достаточное основание. Она может быть выше разума, но она не должна быть в противоречии с разумом. В противном случае, когда человек, по выражению апостола, осуетился в помышлениях своих и обьяродел (Ин. 6, 28, 29), вера становится *суеверием*, т. е. тщетною, неразумною верою. Суеверие возникает тогда, когда или обыкновенным земным вещам усваивают такие силы и ожидают от них таких действий, какие можно усвоить и каких можно ожидать только от *Бога*, или же Богу усваивают и ожидают от Него того, чего не следует ожидать и что унижает имя Божие. Первый род суеверия выражается в следующих видах: а) идолопоклонства, когда человек, по выражению апостола, изменяет славу нетленного Бога в подобие образа тленна человека и птиц, и четвероног, и гад (Рим. 1, 25); б) гадания или ворожбы, когда вместо того, чтобы предоставить себя и свою жизнь

божественному провидению, пытаются проникнуть в скрытое от человека будущее, чтобы, сообразно открытию, располагать свои дела; в) волшебства или магии, когда призывают к тому на помощь злого духа; г) веры в привидения и спиритизм, когда думают, что умершие и вообще какие-то таинственные силы могут по желанию человека являться и вступать в общение с ним, или же независимо от его воли бесцельно тревожить его, быть каким-то пугалищем для него. Все эти виды суеверия оказывают очень вредное влияние на нравственную жизнь, беспорядочно смешивая высокие истины и правила христианской жизни с вымыслами и постановлениями человеческими и нередко вызывая религиозную ненависть и фанатизм. Вероотступничество в собственном смысле — есть особый вид неверия; именно такое неверие, которому предшествовала вера, и, может быть, даже искренняя и живая; но она не оказалась постоянно и неизменно. Вместе с тем возможно и такое неверие, которое всегда было чуждо веры или которому предшествовал лишь индифферентизм или скептицизм. Следовательно, богоотступничество есть измена вере. Для примера можно указать на Юлиана Богоотступника и на тех христиан, которые во времена гонений отрекались от Христа — из страха ли мучений, или ради мирских выгод. Но бывают примеры отступления от веры и в мирные времена. Тяжесть этого греха изображает ап. Павел, когда говорит в послании к евреям: «Невозможно просвещенных единою, и вкусивших дара небесного, и причастников бывших Духа Святаго, и добраго вкусивших Божия глагола, и силы грядущаго века, и отпавших паки обновляти в покаяние, второе распинающих Сына Божия себе, и обличающих» (т. е. посмеивающихся над Ним) (Гл. 6, 4—6). Тот же апостол предостерегает от греха богоотступления, когда говорит: «Бодрствуйте, стойте в вере, мужайтесь, укрепляйтесь» (1 Кор. 16, 13). «Буди верен до смерти, и дам ти венец жизни», — говорит Сам Господь в книге *Апокалипсис* (Гл. 2, 10).

ВЕЧНОСТЬ, свойство *Бога*, не имеющее начала и конца. Понятие, противоположное *времени*, то, что не допускает в себе никаких изменений.

Бесконечная длительность времени существования. То, что наделено свойством вечности, несотворимо и неуничтожимо, оно существовало и будет существовать вечно. Свойством вечности Бог озаряет человеческую *душу*. По учению христианской Церкви человеческая душа бессмертна.

ВЕЩЕСТВО, отвлеченное понятие, от *вещи*; обозначает понятие, тождественное с понятием *материя*.

ВЕЩЬ, обозначает конкретный предмет; некоторую совокупность *качеств* и их носителя, представляемых *сознанием* как нечто единое, цельное, способное к действию и независимое от акта представления. Для *материализма* вещи суть *сущности*, для *идеализма* они лишь представления. В средневековой христианской философии вещи внешнего мира противопоставлялись всякому содержанию *мысли*. Это различие в русском языке обозначается словами «вещь» и «предмет» (*объект*).

ВЕЩЬ В СЕБЕ, термин, обозначающий то, что лежит в основе объектов внешнего мира.

Вещь, как ее следует представлять вне познающего субъекта. Вещь в себе — понятие трансцендентное. *Агностицизм* утверждает непознаваемость вещей в себе и противопоставляет их явлениям.

Однако в понятие «вещь в себе» заложено внутреннее противоречие. Если вещь в себе есть нечто трансцендентное, то она не может быть причиной явления, ибо быть причиной значит принадлежать феноменальному миру, т. е. быть явлением, могущим быть познанным. Поэтому идеализм отвергает понятие вещи в себе; в этом пункте *идеализм* сходится с *позитивизмом*.

ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ, система христианских представлений, оказавших некоторое опосредованное влияние на мировоззрение Древней Руси.

Византийская философия возникла и развивалась с 529 г. от Р. Х., после закрытия афинских философских школ.

На первом этапе в ней господствовали неоплатонизм и комментирование трудов Аристотеля. Комментарии на Аристотеля занимают видное место в византийской литературе: так, в VII в. Стефан из Александрии комментировал Аристотеля, а в VIII в. Иоанн Дамаскин впервые применил философию Аристотеля к теологическим исследованиям. Главное его сочинение («О познании») дает в 3-й части полную догматику начиная с учения о *Боге* и кончая учением об *антихристе* и воскрешении мертвых. К М. Пселлу и Италу по части комментирования Аристотеля примыкают Михаил из Ефеса и Евстратий, митрополит Никейский (1050—1120), Феодор Смирнский, Георгий Пахимер (к. XIII в.) и Леон Магентин (XIV в.).

Неоплатонизм проявлялся в комментариях на Порфириево введение в аристотелевский органон; первый такой комментарий принадлежит Аммонии в к. V столетия. Дошедшие до нас комментарии Или и Давида имеют своим источником недошедший до нас комментарий Олимпиодора.

Самый знаменитый византийский философ — М. Пселл (1018—78). Ученик Иоанна Ксифилина, Пселл занимался адвокатурой, потом был судьей и императорским секретарем, далее профессором философии в открытой имп. Константином Мономахом академии; однако Пселл вновь был призван ко двору, где занимал высшие должности; в 1054 он принял монашество и изменил имя Константина на Михаила; очень недолго прожил Пселл в монастыре и вернулся ко двору, где при имп. Исааке Комnene и следующих за ним занимал высокие должности; был даже первым министром. М. Пселл жил и действовал в самый тяжелый период византийской истории. Научная деятельность Пселла очень обширна; идеалом ему служил Платон. Пселл писал почти по всем отраслям знания. Из философских сочинений замечательны комментарии на Аристотеля, трактат о демонах у древних греков, о психологии Платона и т. д. Нельзя с точностью сказать, принадлежит ли учебник *логики*, перевод с которого сделан на латинский язык Петром Ломбардским, действительно Пселлу.

Последователь М. Пселла был Иоанн Итал, комментировавший Аристотеля, Платона и неоплатоников.

Никифор Блеммид родился в 1197 в Константинополе, был учителем имп. Феодора Ласкариса; впоследствии основал в Ефесе монастырь. Умер в 1272. Никифор Блеммид написал учебник логики и физики, чрезвычайно распространенный в свое время.

Лит.: Безобразов Р. Михаил Пселл. М., 1900; Скабаланич. Византийское государство и церковь в XII в. СПб., 1884; Успенский Ф. Богословское и философское движение в Византии XI и XII вв. Журн. Мин-ва нар. просв., 1891.

Э. Р.

ВЛАДИМИР ВСЕВОЛОДОВИЧ МОНОМАХ (в крещении **Василий**) (1053 — 19.05.1125), князь Смоленский, Переяславский, вел. князь Киевский с 1113, православный мыслитель. Сын вел. Киевского кн. Всеволода Ярославича и византийской принцессы Марии, от отца которой, имп. Константин IX Мономах, унаследовал свое почетное родовое прозвище «Мономах» (*греч.* — единоборец).

Владимир Мономах был глубоким религиозно-философским мыслителем. Об это свидетельствует его знаменитое «Поучение» — наказ, завещание, которое Владимир Мономах предназначал для своих детей. «Поучение» — это первая в нашей истории настоящая, очень подробная автобиография, помимо прочего представляющая собой выдающийся памятник древнерусской религиозно-философской мысли.

Текст «Поучения» показывает, насколько глубоко к н. XII в. христианское мирозерцание проникло в души и сердца мирских людей. Ведь, по сути дела, «Поучение» Владимира Мономаха — это первое известное нам в Киевской Руси светское произведение, основанное на христианском вероучении. Иначе говоря, это первое русское христианское сочинение, написанное светским человеком, а не монахом или священнослужителем.



Конечно, в «Поучении» можно увидеть, что на бытовом уровне в жизни русских людей XII в. еще сохраняются языческие обычаи. Так, сам Владимир Мономах продолжает носить 2 имени — «нареченный в крещении

Василием и русским именем Владимир». Языческий образ ожидания смерти — «на санех седе» — используется вел. князем для объяснения причин создания «Поучения». Именно по древней, но сохраняющейся еще на Руси языческой традиции, умершего великий князь возил в ладье, либо в санях. Следовательно, вел. князь написал свое «Поучение», находясь на склоне лет, готовясь отойти в мир иной. Не чуждо Владимиру Мономаху и воспеание воинской доблести князей, своими корнями уходящее в языческую древность.

И тем не менее весь строй, вся основная символика и основные идеи «Поучения» Владимира Мономаха — глубоко христианские. Многочисленные и объемные цитаты из Псалтири и трудов Василия Великого, приведенные в тексте «Поучения», показывают не только хорошее знание Владимиром Мономахом христианской литературы, но и то, что именно христианские идеи были фундаментом всего мироощущения Киевского вел. князя. И главный наказ, который он обращает к своим детям, заключается в том, чтобы они всей душой приняли и исполнили правила христианского благочестия, хранили в своих сердцах истинную веру. И тогда у них сохранится надежда на избавление от грехов, обретение вечного спасения и вечную жизнь в Царстве Небесном, которая окрыляет душу всякого христианина и составляет главную цель земного бытия: «...Избыти греховых своих и Царствия не лишитися».

Красными нитями через текст всего «Поучения» проходят 2 глубинных христианских символа. Первый из них — символ сердца. В христианском понимании сердце — это вместилище и хранилище Божией благодати, средоточие и ядро всей человеческой личности. Поэтому именно к сердцам своих детей взывает Владимир Мономах, надеясь, что они примут его наказ «в сердце свое». И также к сердцам своих детей обращается он в надежде на то, что, истинно уверовав, они не будут лишены Божией благодати: «Аще вы Богъ умякчити сердце, и слезы своя испустите о гресех своих».

Второй символ — символ *страха Божиего*, который неразрывно связан с символом сердца. Уже в начале «Поучения» Владимир Мономах пишет: «Первое, Бога для и душа своея, страх имейте Божий в сердце своем и милостыню творя неоскудну, то бо есть начатокъ всякому добру». По сути дела, здесь мы встречаемся с почти дословным прочтением библейской мудрости. «Начало мудрости — страх Господень», — говорится в Псалтири (111, 10) и в Притчах Соломона (1, 7; 9, 7). Более того, в тех же Притчах утверждается: «страх Господень прибавляет дней, лета же нечестивых сократятся» (Пр. 10, 27). Следовательно, испытание страхом

Господним — это один из важнейших путей к спасению. Ведь, согласно православному вероучению, Господь насылет Свои кары и страх Божий для того, чтобы очистить человека от скверны и избавить от грехов. Результатом же такого очищения является обретение премудрости и познание Божиих тайн. И недаром, завершая свои наказы детям, Владимир Мономах вновь возвращается к этому символу: «Се же вы конецъ всему: страхъ Божий имейте выше всего».

В этом отношении интересен тот факт, что идея страха Божиего уже вышла из монашеской среды и проникла в умы и души светских людей, даже властителей.

Необходимо отметить, что позднее символы сердца, как вместилища Божией благодати, и страха Божиего, как начала мудрости, станут одними из важнейших во всей древнерусской религиозно-философской мысли. Более того, эти символы будут сохранять свое значение и в XVIII—XX вв., став основой целого направления в отечественной философии, получившего именование «метафизика сердца».

В «Поучении» Владимира Мономаха перед нами разворачивается настоящая яркая и образная картина христианского благочестия. И это тоже не случайно. Ведь одна из целей «Поучения» — показать идеальный образ христианского властелина. Покаяние, милосердие, молитва, пощение о слабых, справедливость, упование на Бога объявляются Владимиром Мономахом теми «малыми делами», которые доступны всем и которые должны служить основными принципами управления государством: «Да то вы, дети мои, не тяжка заповедь Божья, оже теими делы 3-ми избыти греховъ своихъ и Царствия не лишитися». Среди этих принципов — и обязательный союз с церковью, уважительное отношение к священнослужителям. Но при этом Владимир Мономах постоянно делает акцент на главной для него в этом случае идее — инициатива истинного христианского благочестия должна исходить от правителя.

Интересно в этом отношении, что Владимир Мономах, будучи светским правителем, довольно-таки скептически относится ко все более нараставшему с к. XI в. аскетизму. Наоборот, он утверждает, что исполнение Божиих заповедей не составляет больших трудностей, а включает в себя всего лишь «три малых добрых дела»: покаяние, слезы и милостыня. Он призывает своих детей: «А Бога для не ленитесь, молю вы ся, не забывайте 3-х деель теехъ: не бо суть тяжка; ни одиночество, ни чернечество, ни голодь, яко иние добрии тыпать, но малым деломъ можно уллучити милость Божию».

Идея «спасения малыми делами», столь ярко представленная в «Поучении» Владимира Мономаха, — это явный отголосок все еще сохраняющего свое влияние раннего древнерусского христианства, близкого к кирилло-мефодиевской традиции. Ведь и само христианское мироощущение вел. князя — достаточно светлое и оптимистичное даже несмотря на то, что ему близка идея страха Божиего. В этом смысле «Поучение» Владимира Мономаха — это пересечение двух христианских традиций внутри православной веры. А, по сути дела, даже трех традиций, если учитывать некоторое влияние языческих верований.

Важнейшей задачей истинного христианского правителя, помимо насаждения христианского благочестия, является сохранение единства своего государства. Поэтому, когда Владимир Мономах излагает в «Поучении» историю своей жизни, столь ярко вырисовывается идея единства Руси. Именно этой идее и служил сам Владимир Мономах. Понимая неизбежность процесса дробления Руси на отдельные княжества, он стремился убедить своих наследников сохранить их политическое, военное и культурное единство. Любопытен приведенный Владимиром Всеволодовичем пример: прилетающие весной из рая птицы занимают свое принад-

лежащее лишь им место; слабые занимают свое, а сильные — свое. И ни одна не пытается согнать др. и занять лучшее место — каждая довольствуется своим уделом. Так, считал Мономах, должны поступать и князья Рюриковичи. Так всю свою жизнь поступал и сам Владимир Всеволодович, правивший в согласии со своей совестью, чувствуя нужды родной земли.

Об этом свидетельствует еще одно его произведение, дошедшее до нас — «Письмо к Олегу Святославичу», внуку Ярослава Мудрого и многолетнему сопернику Мономаха. В этом письме Владимир Мономах призывает своего соперника отказаться от кровопролитной борьбы и мести, несмотря даже на то, что Олег Святославич убил в междоусобной борьбе за г. Муром сына Мономаха — Изяслава.

Это письмо — свидетельство того, как сам Владимир Мономах, обуреваемый жадной мести, подавляет в себе это низменное начало и пытается замиритись с братом. Интересно, что в этом послании вновь важное место занимает символ сердца: «О многогранный и печалны азь! — восклицает Владимир Мономах. — Много борешься сердцем, и одолевши, душе, сердцю моему, зане, тленьне суши, помышляю, како стати пред Страшным Судьею, каыня и смиреня не приимши межю собой».

Источником его мирных намерений служат, во-первых, идея Христовой любви, а во-вторых, забота о единстве Русской земли. Даже со смертью сына готов примириться Владимир Мономах, во имя прекращения междоусобицы. Поэтому и обращается он к Олегу Святославичу с призывом к смирению и покаянию, утверждая: «...Не хочу я лиха, но добра хочю братьи и Русской земли».

Произведения Владимира Мономаха — «Поучение» и «Письмо к Олегу Святославичу» — дошли до нас в единственном экземпляре в составе Лаврентьевской летописи. Но это не значит, что они не были известны современникам и потомкам. Идеи, проповедуемые Владимиром Мономахом, были очень популярны в Древней Руси. А сам образ Владимира Мономаха, князя-воина и князя-мыслителя, постоянно присутствовал в древнерусской литературе. Более того, в XVI в., когда встал вопрос о принятии московскими великими князьями царского титула, именно Владимир Мономах, как внук константинопольского императора, стал важнейшим звеном в генеалогическом древе, обосновывающим царские претензии московских государей. И недаром царский венеч, которым стали венчаться на царство, получил название «шапки Мономаха».

С. Перевезенцев

ВЛАДИМИР СВЯТОЙ (в крещении **Василий**, «**Красное Солнышко**»), равноап., вел. князь (? — 1015), князь Киевский (с 980); сын кн. Святослава Игоревича и его ключницы Малуши Любечанки. С помощью своего дяди Добрыни Владимир в 968 стал князем в Новгороде, откуда после смерти Святослава был изгнан своим братом кн. Ярополком и бежал к варягам, через 2 года вернулся в Новгород с варяжской дружиной, взял город, занятый было наместниками Ярополка, и объявил, что будет вести войну за великое княжение. Начал он с того, что отобрал у брата невесту Рогнеду, дочь полоцкого конунга Рогволода. Владимир взял Полоцк, умертвил Рогволода и двух его сыновей, а Рогнеду сделал своей наложницей-женой (помимо многочисленных наложниц, которых он содержал, — подобно восточным владыкам-мусульманам). После этого будущий властоверный св. князь, а в ту пору ярый язычник, двинулся к Киеву, осадил его, склонил киевского воеводу к измене, выманил к себе брата Ярополка и убил.

Т. о., к 980 Владимир с помощью варяжской дружины и злодейского братоубийства овладел Киевским государством. Отправив буйных варягов, требовавших слишком многого, в Византию, князь одновременно уведомил императора

письмом, что оставлять их на службе в столице опасно, а надо разослать малыми отрядами по дальним городам и ни в коем случае не допускать обратно в Россию. Император, не желая портить отношений с воинственным соседом, прислушался к совету. Т. о., Владимир окончательно утвердил в Киеве свою власть.

Далее, говоря словами *Н. М. Карамзина*, он «изъявил отменное усердие к богам языческим». Отвоевав в 981 Червенские города (Перемышль и др.), ранее захваченные Польшей, совершив успешные походы против вятичей (981—982), ятвягов (983), радимичей (984) и камских болгар (985), князь возжелал воздать почести благосклонным «богам», покровительствовавшим его дружине в деле объединения страны. «И постави кумиры на холме вне двора теремного, — говорит летописец, — Перуна деревяна, а главу его серебряну, а ус злат, и Хорса, и Дажьбога, и Семаргла, и Макошь. И приносил им жертвы, называя их богами. И приводжали сынов своих и дщерей и служили бесам и оскверняли землю требами своими».

Земля осквернялась не только животной жертвенной кровью. «Боги» требовали и человеческих жертв. В 983 жребий быть принесенным в жертву идолам пал на юного Иоанна, сына православного варяга Феодора. Отец отказался выдать его язычникам, сказав: «Если ваши боги всемогущи, пусть сами придут и попробуют взять сына у меня!» Разъяренная толпа умертвила Феодора и Иоанна в собственном доме, на месте которого впоследствии обратившийся Владимир воздвиг первую созданную им церковь — во имя Успения Пресвятой Богородицы (она получила название *Десятинной*, т. к. благочестивый князь давал на ее содержание десятую часть своих доходов).

Личное обращение Владимира как бы прообразует изменения, ожидавшие по крещении и соборную душу народа. Обращение — всегда тайна. Невидимо, неуловимо, неощутимо касается Господь человеческой души, сокрушая узы греховного ослепления. Никто, даже сам прозревший, не в силах понять и рассказать, как наступило прозрение. Всемогущий Бог, милосердствуя о своем погибающем творении, властно действует в человеке, врача и вразумляя, воссоздавая Свой оскверненный образ столь же непостижимым действием, как и самое действие создания его. Лишь очень приблизительно может проследить за обращением внешний наблюдатель.

Во время приверженности язычеству буйная натура князя безоглядно отдавалась порывам самых разрушительных



Икона XV в.

страстей. Публичное насилие над пленной княжной Рогнедой, предательское убийство брата Ярополка, участие в человеческих жертвоприношениях, необузданная похоть, для удовлетворения которой Владимир содержал в трех гаремах 800 наложниц, — вот далеко не полный перечень, позволяющий судить о его характере.

Тем разительнее перемена, произведенная в князе крещением. Прп. *Нестор-летописец* указывает, что еще до обращения ему было какое-то видение, не уточняя и не раскрывая, какое именно. Внутренняя духовная причина перемен, происшедших с Владимиром, осталась тайной его души, скрытой от любопытных взоров потомков. Между тем, по воле Божией, сами внешние события вели князя к ближайшему соприкосновению с православной верой и церковью.

Греческие императоры Македонской династии, занимавшей в то время престол Византии, — Константин и Василий — обратились к Владимиру с просьбой. Им была необходима военная помощь русских дружин, чтобы подавить бунт своего мятежного воеводы Фоки. Князь согласился помочь, но поставил условие, для империи неслыханное, — руку сестры императоров, царевны Анны. Блестящая Византия никогда не отдавала своих царевен в жены варварам, и лишь безвыходная ситуация заставила Константина и Василия согласиться с условием дерзкого руса. Впрочем, выполнять договоренность они не спешили, особенно после того, как русский отряд помог разгромить легионы Фоки.

Возмущенный Владимир взял Корсунь, важнейший опорный пункт Византии в Причерноморье, и повторно потребовал Анну в жены. С великой неохотой империя уступила — и царевна отправилась в варварскую Скифию как в тюрьму, не забыв, конечно, взять духовенство и прихватив церковную утварь. Для православного взгляда последовательность этих событий являет собой сплошную цепь чудес.

Владимир трижды собирался принять крещение. Первый раз, выслушав проповедников, каждый из которых склонял его в свою веру, князь решил отправить посольство в мусульманские и христианские страны, дабы на месте выяснить, какая вера лучше. «Избраща мужи добры и смыслены», он поручил им «испытати гораздо... како служит Богу» каждый из народов, приславших своего проповедника. Вернувшись, послы рассказали князю, что ни мусульманство, ни католичество им не приглянулись — «пришедше, видеша скверныя их дела». Иное дело православие: «приидохом же в греки... не вемы на небе ли есмы были, или на земле... и есть служба их паче всех стран».

Рассудивши дело, княжеские советники-бояре решили, что креститься стоит, говоря Владимиру, что, если бы плох был закон греческий, бабка его Ольга, «яже бе мудрейши всех людей», не стала бы православной. И князь наконец решился: «Отвещав же, — Володимер рече, — идем, крещенье прием». Но эта внешняя решимость, не подкрепленная живым церковным опытом, оказалась недолговечной — он так и остался язычником.

Второй раз Владимир собрался креститься, когда на требование отдать смут в жены Анну императоры ответили так: «Не пристало христианам отдавать жен за язычников. Если крестишься, то и ее получишь, и царство небесное восприимешь, и с нами единоверен будешь. Если же не сделаешь этого, то не сможем выдать сестру за тебя».

«Услышав это, — говорит летописец, — сказал Владимир посланным к нему от царей: “Скажите царям вашим так: я крещусь, ибо еще прежде испытал закон ваш и любя мне вера ваша и богослужение, о котором рассказали мне посланные нами мужи”. Но и в этот раз князю было не суждено принять святое крещение. Видно, Богу было не угодно, чтобы просвещение Руси имело в своем основании брачные расче-

ты. Владимир затеял с императорами спор, что должно состояться в первую очередь, — крещение или приезд невесты. Время шло, а уступать никто не хотел.

Тогда князь осадил Корсунь. Взять хорошо укрепленный город было почти невозможно, но... «некий муж корсунянин, именем Анастас, пустил стрелу, так написав на ней: “Перекопай и перейми воду, идет она по трубам из колодезцев, которые за тобою с востока”. Владимир же, услышав об этом, посмотрел на небо и сказал: “Если сбудется — крещусь!” И тотчас повелел копать наперерез трубам и перенял воду. Люди изнемогли от жажды и сдались», — свидетельствует летопись.

Лишившись Корсуна, Василий и Константин вынуждены были выполнить свое обещание и отправили наконец сестру Анну, с пресвитерами и сановниками, к Владимиру.

Ожидавший в Корсуне прибытия невесты Владимир внезапно заболел глазной болезнью, завершившейся полной слепотой. Прибывшая Анна в который раз потребовала его крещения, без чего не могло быть и речи о браке. Князь согласился, и в момент совершения Таинства в купели — прозрел. Излечение телесное сопровождалось и благодатной душевной переменой, плоды которой не замедлили сказаться.

В 988 кн. Владимир возвратился в Киев совсем не таким, каким он покинул город, отправляясь в поход. Совершенно изменилась его нравственная жизнь. Он распустил свои гаремы; Рогнеде, своей первой жене, послал сказать: «Я теперь христианин и должен иметь одну жену; ты же, если хочешь, выбери себе мужа между боярами». Замечательный ответ Рогнеды: «Я природная княжна, — велела она передать Владимиру. — Ужели тебе одному дорого Царствие Небесное? И я хочу быть невестой Христовой». С именем Анастасия княжна постриглась и кончила свои дни смиренной монашкой в одной из обителей. Так крещение Владимира отозвалось благодатной переменой и среди людей, его окружавших.

Русь уже знала властителей-христиан. Бабка князя — св. равноап. Ольга долгие годы правила страной: сперва по малолетству сына, потом ввиду его постоянных военных отлучек. Ее личная приверженность Православию, однако, никак не сказалась на народе в целом. Естественно было ожидать такого же поведения и от кн. Владимира, тем более что государство, которым он правил, созданию которого отдал столько сил, имело язычество в своей основе как связующее и объединяющее государственное начало. Покуситься на него значило наверняка разрушить Киевскую державу, отдав ее во власть религиозных смут и племенных противоречий.

Однако св. князь руководствовался не политическим расчетом, но благодатным внушением Божиим. Вернувшись в Киев, он велел жителям города собраться на берегу Днепра, подкрепив призыв всем весом своей княжеской власти: «Кто не придет, тот не друг мне!» И когда горожане собрались, на глазах обомлевшей толпы были сокрушены идолы. Деревянные статуи «богов» рубили и жгли, а среброголового *Перуна* по княжескому повелению сначала привязали к хвосту коня и поволокли с горы (в то время как 12 специально назначенных человек колотили его палками), а затем сбросили в реку.

Вместо неминуемого, казалось бы, всеобщего мятежа произошло всеобщее крещение, которое св. Владимир предварил своей горячей молитвой. «Боже, сотвориший небо и землю, — молился прозревший князь, — призри на новые люди сии и даждь им, Господи, познать Тебя, истинного Бога, как уже познали страны христианские, утверди веру в них правую и несокрушимую, а мне помоги, Господи, на супротивного врага, дабы, надеясь на Тебя, победил бы я его козни».

Вскоре в Киеве появились возы, наполненные мясом, рыбой, хлебом, медом и всякой др. снедью. «Нет ли где боль-

ного и нищего, который не может сам идти ко князю во двор?» — кричали возницы. В год Крещения Руси Владимиру исполнилось 25 лет. Со всем пылом юности отдался он осуществлению Христовых заповедей, разсыкая несчастных, убогих и обездоленных, говоря, что опасается — «немощные и больные не дойдут до двора моего».

Одно время князь даже отказался карать преступников, восклицая: «Боюсь греха!» Лишь вмешательство духовенства, напомнившего ему слова апостола об обязанностях властителя и его ответственности, заставило святого Владимира изменить свое решение.

Впреки всему Русь не разрушилась и не потонула в пучине усобиц. Православие распространялось неимоверно быстро. Уже при жизни св. Владимира в Киеве были возведены сотни церквей. На севере: в Новгороде, Ростове, Муроме — язычество держалось дольше и крепче, но и там, после исторически непродолжительного периода двоеверия, православие безоговорочно восторжествовало...

Изучая эпоху св. равноап. кн. Владимира, можно спорить о тех или иных подробностях, по-разному описываемых древними историками и летописцами, можно настаивать на той или иной последовательности событий, предшествовавших крещению князя. Можно предлагать свое прочтение причин, приведших св. Владимира к воцерковлению. Но одно для непредвзятого взгляда остается несомненным — в условиях, крайне неблагоприятных для Церкви, в среде народа дикого и нерасположенного к обращению, в стране, враждебной православной Византийской империи, произошло событие, не объяснимое естественным ходом вещей, — Крещение Руси.

Митр. Иоанн (Снычев)

ВЛАДИМИРСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ. — См.: **БОГОРОДИЦА.**

ВЛАДИМИРСКИЙ Федор Стратоникович (1875 — после 1906), духовный писатель. Окончил Московскую духовную академию. Главные труды его: «Антропология и космология Немезия, епископа Емесского» (магист. дис. Житомир, 1912), «Книга Притчей Соломоновых, ее происхождение, характер и изъяснение» (Почаев, 1904), «Современный пессимизм и ветхозаветное учение о суетности всего земного» (Харьков, 1905), «Психологическое доказательство бытия Божия» (Почаев, 1904), «Гипнотизм и внушение перед судом науки и религии» (Харьков, 1906), «Сервизм и либерализм в воспитании» (1902), «Св. Иоанн Златоуст как христианский мыслитель и экзегет» («Вера и церковь», 1907).

ВЛАДИСЛАВЛЕВ Михаил Иванович (9[21].11.1840—24.04[6.05].1890), философ, логик, психолог. Родился в Старорусском у. Новгородской губ. в семье священника. Среднее образование получил в Старорусской духовной семинарии. В 1859 поступил в С.-Петербургскую духовную академию; учился в ней 2 года. По рекомендации той же академии вскорее был направлен за границу для изучения философии. Слушал лекции Куно Фишера, Лотце и др. Владиславлев завершает философскую диссертацию. В 1865 выдерживает в С.-Петербургском университете испытания на историко-филологический факультет и в мае удостоен степени кандидата; там же защищает диссертацию — «Современные направления в науке о душе». Приват-доцент с мая 1866. Становится штатным доцентом философии. Несколько позже Владиславлев — зав. кафедрой. В 1868 за диссертацию «Философия Плотина, основателя неоплатоновской школы» он был признан доктором философии и в том же году избран в число профессоров. Несколько лет был деканом историко-филологического факультета, а с мая 1887 по апр. 1890 Владиславлев — ректор С.-Петербургского университета. В «Биографическом словаре профессоров и преподавателей С.-Петербургского Императорского университета...»

(1896) А. Введенский в статье о Владиславлеве вкратце так описывает его педагогическую и научную деятельность. Кроме общеобязательных курсов по психологии, логике и истории философии он ввел еще особые занятия как в университете, так и у себя на дому для тех студентов III и IV курсов, которые желали сделать философию предметом специального изучения. Эти занятия состояли в комментировании «Этики» (Никомаховой) и «Метафизики» Аристотеля (по греческому тексту), а также «Критики чистого разума» Канта и «Микрокосма» Лотце. Впоследствии же к этому присоединились курсы, посвященные изложению его собственных воззрений по *метафизике, этике* и философии *духа*. С самого начала своей литературной деятельности Владиславлев выступил противником *материализма*. В его печатных трудах и лекциях по метафизике, этике и философии духа ощущалось заметное влияние идей неоплатонизма и Лотце. В своих работах Владиславлев наибольшее внимание уделял *логике и психологии*. Он первый в нашей литературе старался правильно соединить ценные части формальной логики с индуктивной. Приложение к его сочинению «Логика. Обзорение индуктивных и дедуктивных приемов мышления», посвященному историческим обзорам логики древней, схоластической, формальной и индуктивной, было (в то время) в русской литературе единственным пособием для ознакомления студентов с историей логики. В психологии Владиславлев полагал, что главенствующую роль в общем ходе душевной жизни играет *воля*, а в познавательных процессах — воображение; достоинства *ума* зависят от воображения, а общий склад данной *души* — от особенностей ее воли. Кроме того, он сделал оригинальную попытку, описанную во 2-м томе его «Психологии», измерить силу чувствований.

Соч.: Реформаторские попытки в психологии // Эпоха. 1864. № 9; Современный материализм // Там же. 1865. № 1; Современные направления в науке о душе. СПб., 1866; Современное положение философии и ее задачи // Отечественные записки. 1866. № 10; О положении философии в нашей системе образования // ЖМНП. 1867. № 2; О зависимости немецкой философии от английской // Там же. 1867. № 7, 8; Философия Плотина, основателя неоплатоновской школы. СПб., 1868; Психология Плотина // ЖМНП. 1868. № 7; Изучение философской отеческой литературы // Там же. 1869. № 10; Английская индуктивная логика // Там же. 1870. № 11; Схоластическая логика // Там же. 1872. № 8; Логика: обзорение индуктивного и дедуктивного приемов мышления и исторические очерки логики Аристотеля, схоластической диалектики, логики формальной и индуктивной. СПб., 1872; Джон Стюарт Милль // ЖМНП. 1874. № 8; Конспект лекций по психологии СПб., 1880; Логика. СПб., 1881; Психология. Исследование основных явлений душевной жизни. Т. 1—2. СПб., 1881; Элементарный учебник логики. СПб., 1882; Лекции по истории философии. СПб., 1885.

П. А.

ВЛАСТЬ, авторитет, обладающий возможностью подчинять своей *воле*, управлять или распоряжаться действиями др. людей. *Христианство* признает один источник власти — *Бог*, свидетельствующего о Себе: «У Меня отмщение и воздаяние... Я — и нет Бога, кроме Меня: Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю, и никто не избавит от руки Моей» (Втор. 32; 35, 39).

«Что Бог... Вседержитель, все надзирающий, Промыслитель обо всем, имеющий власть над всем Судия — мы, конечно, и знаем, и исповедуем», — писал еще в VIII в. прп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры». Эта высшая неограниченная самодержавная власть Бога промыслительно охватывает бытие мира во всех подробностях. «Промысл образ воля Божия, по которой все сущее целесообразным образом управляется, — продолжал св. Иоанн. — Но одно из того, что подлежит Промыслу, бывает по благоволению, другое — по снисхождению. По благоволению — то, что беспрекословно хорошо; видов же снисхождения —

много». Снисхождением святой отец называет в своем сочинении попушение Божие.

Источник власти один — Бог. Люди сами по себе не являются источниками власти, как бы много их ни было, в каком бы взаимном согласии они ни находились. Народовластие, «народное представительство», с точки зрения христианства, — абсурд. Народ не может никому поручить свою «власть», ибо у него этой власти просто нет.

Единый Божественный источник власти предполагает 2 ее вида. Первый, «по благоволению», — «беспрекословно хорош». Это власть богоугодная, находящаяся в соответствии с Законом Божиим, т. е. законная. Об этой власти в *Евангелии* сказано: «Слово Его было со властью» (Лк. 4, 32), «дал им силу и власть над всеми бесами» (Лк. 9, 1), «Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» (Мф. 9, 6). Эта христианская власть направлена всецело ко благу людей. Ее государственным воплощением и является русское самодержавие.

Свидетельствуя о своем «подзаконном» отношении к заповедям Божиим самым фактом утверждения власти *царя* в таинстве миропомазания, *самодержавие* не имеет своих «самостоятельных» нецерковных идеалов и целей. Вопреки расхожему взгляду, православная государственность России не претендовала на самоценность, в идеале смиренно довольствуясь ролью «ограды церковной». Целью такой власти является всемерное содействие попыткам приблизить жизнь народа во всем ее реальном многообразии к евангельскому идеалу. Иными словами, цель богоугодной власти — содействие спасению душ подданных, в соответствии со словами Божиими: «Не хочу смерти грешника, но еже обратится нечестивому от пути своего, и живу быти ему» (Иез. 33, 11).

Однако есть в мире др. власть. Искушая Христа Спасителя господством над миром, сатана прельщал Его, говоря: «Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне». Источник этой сатанинской власти — попушение Божие. Сатана только временный ее владелец, он сам свидетельствует, что она ему лишь дана. «Ибо часто Бог попускает, чтоб и праведник впал в несчастья», — говорит прп. Иоанн Дамаскин. Эта попущенная Богом по Одному Ему ведомым причинам беззаконная (противная Закону Божию) власть губительна для народа, всецело направлена к погибели подвластных ей людей.

Осмысление религиозного содержания власти стало одной из первоочередных забот Руси после Крещения. Этой теме посвящено уже «Слово о вере христианской и латинской» прп. *Феодосия Печерского*, написанное в промежутке между 1069 и 1074 как поучение вел. кн. Изяславу Ярославичу, которого послы папы римского пытались склонить к католичеству. В «Слове» на первый план выдвигаются вопросы о долге власти защищать истинную веру и об обязанностях князя-христианина, в частности. Показательно, какое трепетное отношение вызывает вопрос чистоты православного вероисповедания. Католики в «Слове» не называются христианами, «латынская» вера противопоставляется «христианской», как тьма — свету.

«Княже боголюбивый, — начинает поучение святой подвижник, подчеркивая, что обращается к князю как к ревностному христианину, предлагая ему задуматься об обязанностях, налагаемых достоинством властителя. — Нет другой веры лучше нашей — такой, как наша чистая и святая вера православная... Не следует, чадо, хвалить чужую веру! Если кто хвалит чужую веру, тем самым он свою хулит... Если тебе скажет спорящий: “И ту, и эту веру Бог дал”, — то отвечай ему так: “Ты, кривоверный, считаешь и Бога за двоеверца. Так не слышал ли ты, окаянный, развращенный злой верой, что говорится в Писании: един Бог, едина вера, едино крещение!”»

Настаивая на самой жестокой позиции там, где дело идет о защите веры, прп. *Феодосий* не менее строго внушал князю мысль о необходимости милосердия и любви в вопросах гражданских. «Подавай милостыню не только единоверцам, но и чужим. Если увидишь раздетого, или голодного, или больного лихорадкой, или одержимого какой-либо другой бедой, даже если это будет иудей... — всякого помилуй и от беды избавь, если можешь, и не оставит тебя Бог без вознаграждения».

Ход мысли прост: первый долг христианина — сделать все для спасения *души*. «Человек — олицетворенный долг», — говорили святые отцы. Выполняя, по мере сил, свой долг перед Богом, и спасешься». Князь, как имеющий от Бога власть, должен будет ответить за то, как он ее использовал, — во благо ли? Власть есть лишь особое служение, источник дополнительных религиозных обязанностей. Князь распорядится властью достойно, богоугодно, если употребит ее на защиту веры и помощь нуждающимся, — таков, вкратце, вывод прп. *Феодосия*. Его поучение стоит первым в длинном ряду древнерусских литературных памятников, сохранившихся для нас многочисленными наставлениями на эту тему.

Власть на Руси всегда осознавалась не как предмет тщеславных вожделений, награда самым наглým, хитрым и беспринципным бойцам политического ринга, не как бездонная кормушка для чиновников и бюрократов, но как религиозное служение заповедям справедливости и добра, как «Божие тягло». «Гордости не имейте в сердце своем и в уме, — писал в 1117 вел. кн. *Владимир Мономах*, поучая княжичей, как надо относиться к власти, — смертные все, сегодня живы, а завтра в гробу, все, что имеем, Ты, Господи, дал. Не наше, но Твое поручил нам еси на мало дней». Эта мысль, что князь (царь, любой «власть имеющий») лишь распорядитель власти, данной Богом, и ответчик перед Ним за врученную его попечению страну и людей, — лежала в основе самовоззрения всякой законной власти на Руси.

Такое ее осмысление невозможно в рамках атеистического, рационального, материалистического мировоззрения. К нему не способны люди, ставящие во главу вещественные, материальные интересы быта и низшие потребности человеческого естества, отвергая христианскую духовность.

Русская история учит, что общество, желающее сохранить в себе державные черты, должно признавать: верховная власть в стране принадлежит не партии какой-нибудь, не организации или словосвию и даже не народу в целом — она принадлежит основополагающим принципам нравственности. «Не лги!», «Не воруй!», «Не блуди!», «Не скупись!», «Не завидуй!», «Не злобься!», «Не гордись!» — вот что должно определять нашу жизнь. Это хорошо понимали русские люди уже много веков назад. «Кому уподоблю великого сего князя Дмитрия Ивановича, — вопрошает автор жития св. Дмитрия Донского, современник князя. — Ты чистоту соблюл, и будучи рабом Божиим, Божий (врученный Господом. — *Прим. авт.*) престол соблюл, явившись державным господином земли Русьской». Эта нравственная чистота, это обоюдное — со стороны народа и власти — признание над собой верховенства Закона Божия есть основа их единения не за страх, а за совесть: в горе и в радости, в блеске величия и пред лицом исторических испытаний и потрясений.

Конституцией православной России всегда были Заповеди Божии. В евангельских заповедях Сам Господь Бог явил людям Свою святую волю, и потому-то иного источника власти христианство не признает вперед. Именно эту власть воплощал в своем лице Помазанник Божий — русский царь. Вот отчего тяготела всегда российская государственность к самодержавной форме устройства. Русское самодержавие — система не столько политическая, сколько религиозная, сви-

детельствующая о высоте нравственных воззрений народа на природу и цель власти.

При таком воззрении место самого народа в государственном и общественном организме Русской державы было всегда гораздо более ответственным и почетным, нежели то, которое полагают ему иные лживые радетели «народовластия». В своей соборной полноте он являлся живым хранителем святынь религиозной нравственности в их жизненно-практической, бытовой, пускедневной определенности. И такое служение народ не прекращал никогда. Потому-то и сегодня, несмотря на дьявольские усилия по растлению России, жива еще русская душа и есть прочная основа для возрождения страны.

Препятствием на таком пути (как бы это ни казалось странным нынешнему общественному мнению) является прежде всего миф о «народовластии». Этот принцип на деле неосуществим. Ответьте мне, пусские люди, положи руку на сердце: кто из вас чувствует себя сегодня «власть имеющим»? Лозунг народовластия — всего лишь лукавая приманка для доверчивых, ширма, за которой обделяют свои мрачные делишки политиканы, без чести и совести грабящие народ «от имени народа». Так что давайте скажем честно — никому народ своей власти не препоручал по той простой причине, что власти у него никогда не было.

В России во все века церковь была заинтересована в сильной, здоровой и ответственной власти. Не из подобострастия, конечно, а потому, что такая власть — это мир вместо гражданских конфликтов и войн, это возможность воспитать из русских детей достойных граждан, а не безродных рвачей и беспамятных себялюбцев, это возможность научить русских девушек быть верными женами и любящими матерями, а не размалеванными блудницами, это возможность спокойно и внятно объяснить людям, что смысл жизни — в спасении души, т. е. в творении добра и правды, а вовсе не в бешеной гонке за деньгами и славой.

Такая власть всегда укрепляла на Руси свое единство с народом бережным отношением к его святыням. Потому-то их взаимоотношения даже в худшие времена быстро теряли характер конфликта, недоверия и отчуждения, без лишнего труда становясь отношениями со-служения, со-работничества на ниве Божией, угождения Господу в делах правды и благочестия.

«Душа каждого человека — от рождения христианка», — говорили святые отцы. Здоровые нравственные понятия любого из нас неизбежно тяготеют к евангельскому идеалу. Воцерковление же дает точку опоры этому природному тяготению, сообщает нравственным понятиям стройность, полноту и определенность.

На попечительном, отеческом отношении церкви к духовно-нравственной стороне государственной и общественной жизни веками основывалась «симфония властей» — светской и духовной. Эта симфония есть такое их взаимное отношение, когда каждая несет полноту ответственности в своей области, в то же время взаимно поддерживая, дополняя и обогащая друг друга. К этому идеалу не может не стремиться церковь, ибо в нем воплощен многотысячелетний опыт христианской национальной государственности — человеколюбивой и сострадательной, в отличие от той беспощадной системы, которую в России ныне пытаются прикрыть фиговым листком «демократии».

Митр. Иоанн (Снычев)

Власть есть высшая инстанция, которой имманентно присуща действительная авторитетность или, иначе, веления которой сами по себе обязательны для членов общества. Возможны разные эмпирико-психологические причины, содействующие возникновению этой авторитетности именно

данного лица или учреждения и тем придающие ему достоинство «власти», но это не меняет идеальной природы самой власти как таковой. Власть есть та человеческая (индивидуальная или коллективная) воля, за которой признается сверхчеловеческое, идеальное достоинство должного и в этом смысле категорически требующего повиновения. Подобно тому как право в первичном смысле есть должное в форме абстрактно-общей нормы, общего правила, так власть есть должное в форме живой человеческой инстанции конкретных велений. Соотношения между правом и властью могут быть многообразными: власть может по своему происхождению опираться на право (как это имеет место во всякой традиционной власти, будь то наследственная монархия или республиканская власть, законно избранная) или, напротив, обладать спонтанной авторитетностью (цезаризм, рождение власти из популярности и авторитетности лица); она может быть существенно ограничена в своем действии правом (как в правовом государстве) или быть от него независимой (как в деспотии); но всюду и всегда власть есть необходимая своеобразная форма, в которой первично-должное приурочено к конкретной человеческой воле и действует в ней как ее непосредственная имманентная общественная авторитетность. То, что всякому обществу присуще не только право, но и какая-то власть, что власть в своей основе есть начало столь же первичное, как и право, объясняется тем, что в конкретной человеческой жизни должное наряду с абстрактно-общей формой нормы или правила необходимо должно облекаться и в форму конкретных, регулирующих жизнь от случая к случаю велений человеческой воли. Двуединство права и власти соответствует необходимому двуединству абстрактно-общего и конкретно-индивидуального в человеческой жизни, потребности охватить должным и подчинить ему то и др.

Существенно для нас в этой связи то, что в лице права и власти обнаруживается необходимая подчиненность общественной жизни идеальному нравственному началу должного (о различии между правом и нравственностью в узком смысле слова речь будет идти ниже). Право и власть никогда не есть имманентное выражение чисто человеческой воли, человеческого произвола, эмпирической человеческой потребности, а есть выражение подчинения этой воли высшему началу, носящему характер абсолютно авторитетной для человека и потому обязывающей его инстанции. Известно двусмысленные попытки Руссо вывести право из «общей воли» людей. Хочет ли Руссо высказать этим свое оптимистическое убеждение, что эта общая воля (которую он отличает от эмпирической «воли всех»), в качестве подлинной общей воли тем самым и именно в силу этого всегда является и правильной волей, или, напротив, он только ту волю и называет подлинно «общей», которая сама по себе объективно правильна, — во всяком случае, ясно, что воля, творящая власть и право и их конституирующая, по существу, должна быть определена не как любая человеческая (хотя бы и «общая») воля, а именно только как воля правильная, т. е. подчиненная правде и осуществляющая правду.

Должное есть первичная категория, выражающая подчиненность человеческой воли высшему, идеальному, абсолютно обязывающему началу и потому не сводимая ни на какие эмпирические начала человеческой природы. То, что в мире человеческой общественной жизни необходимо и всегда присутствует в лице власти, этот момент должного есть выражение нравственной, идеальной, т. е. богочеловеческой, природы общественной жизни. Этот момент должного выразим иначе в понятии авторитетности. Авторитетна та человеческая воля (все равно, обнаруживается ли она в устанавливаемом ею общем правиле — в норме права — или в конкретном единичном велении) и та человеческая личность

(или группа личностей), которая воспринимается как человеческий носитель и человеческое выражение правды того, что само по себе правильно и потому должно быть. Поэтому первичный источник власти лежит в их непосредственной авторитетности. Первичная власть принадлежит отцу, наставнику, вождю — лицу, которое непосредственно воспринимается как существо, лучше нас самих знающее правду и умеющее ее осуществлять, заражающее нас своей большей близостью к правде, большей ее воплощенностью в его человеческом существе. И первичное право есть общее правило или отношение, в котором просвечивает сама правда, должное, и которое преобразует, укрепляет, облагораживает нашу жизнь приближением ее к правде. В дальнейшем своем развитии власть и право могут приобретать, как указано, производный характер, они могут быть авторитетны не непосредственно и сами по себе, а только по своему происхождению и общему назначению, заимствуя свою авторитетность из права, которое их обосновывает, или из прежней авторитетности власти, от которой они преемственно происходят, но прямо или косвенно, непосредственно или опосредствованно их влияние на человеческую волю есть всегда действие начала авторитета как человеческого носителя и выражения сверхчеловеческого начала правды. В этом смысле и самые секуляризованные формы общества, утратившие сознательное отношение к своей первичной религиозной основе, принципиально, в своей последней жизненной глубине, не отличаются от теократии: покоясь на нравственном начале подчинения человеческой жизни должному, они тем самым обнаруживают, что и в них человеческая жизнь строится и формируется через свою связь с Абсолютной, Божественной волей.

Явления власти и права тем существенно отличаются от отношений, основанных на признании авторитета, что последние носят характер добровольного следования наставлению и совету, авторитетность которых усмотрена, тогда как первые выражаются в принудительно осуществляемом приказе и требовании. Но дело именно в том, что в основе всякого приказа и требования, поскольку они сознаются не как давление голый силы (физической или психической), а как веления законные, лежит то самое добровольное, через внутреннее согласие осуществляемое послушание и следование, которое характеризует отношения, основанные на авторитете. Весь аппарат внешнего (физического и психического) принуждения, которым обладает власть (как и право, как, в конечном счете, и общественное мнение) и который предназначается для укрощения и устрашения непокорных, есть лишь внешняя механическая оболочка, за которой скрывается живое, основанное на внутреннем приятии и одобрении ядро самого отношения. Это видно уже из того, что в противном случае мы были бы приведены к регрессу до бесконечности и вообще не могли бы мыслить отношение власти и права существенным. Если для устрашения и принуждения непокорных существуют полицейские, судьи, тюремщики, солдаты, то кто же принуждает последних выполнить это принуждение? И если отдельный непокорный солдат укрощается офицером с помощью его же товарищей, то тот же вопрос может быть поставлен относительно последних. Всякая власть есть в последнем счете непосредственное господство над душами — авторитетность. В конечном счете основу всего отношения образует непосредственное сознание долга — никем внешне не вынужденное и не вынужденное чувство, внутренне требующее от человека повиновения и, в свою очередь, опирающееся на сознание законности, т. е. авторитетности правовой нормы или власти. В тот момент, когда окончательно исчезает, испаряется из душ это сознание авторитетности, соответствующий правовой институт или соответствующая инстанция власти — напр.,

монархия при республиканской революции — рушится сама собой; и тогда никакой внешний аппарат принуждения не может больше спасти ее по той простой причине, что он сам тотчас же разваливается и перестает действовать в силу атрофии движущей им и объединяющей его внутренней живой силы, укорененной в человеческом духе. Отношения власти и права отличаются от чисто духовных отношений, основанных на признании авторитета, не тем, что в первых это признание отсутствует, — оно образует, напротив, их полнотную основу, без которых они вообще немыслимы, — а лишь тем, что в них это свободное внутреннее отношение окружается объективированной внешней оболочкой принуждения, тогда как последние этой оболочки лишены.

С. Франк

ВОДА, в древнерусских народных представлениях одна из четырех главных основ мироздания (наряду с *землей, воздухом и огнем*).

Русские люди обоготворяли воду, называли ее «царицей», «матушкой». В Древней Руси существовало множество священных источников и колодцев, которые в языческие времена связывались с культом богини Мокоши, а после принятия *христианства* перешли под покровительство св. Параскевы Пятницы. Др. могучим христианским покровителем водной стихии стал св. *Николай Чудотворец*.

В языческие времена верили, что в воде обитают злые духи, русалки, водяные. Состояние воды связывали с состоянием здоровья. Одним из обычных приветствий в Древней Руси было: «Будь здоров, как вода».

В православных ритуалах воду освящали, чтобы изгнать из нее *бесов* и всяческую скверну. Освященная вода использовалась русскими людьми для лечения больных, поднятия здорового духа, изгнания нечистой силы. Главным праздником в году, включавшим обряд водосвятия, было Крещение. Освященная в этот день вода называлась святой, иорданской, богоявленской. Ее хранили весь год до следующего Крещения, верили в ее чудодейственную силу. Иногда освящение воды происходило и в др. праздники — накануне Пасхи, Ивана Купалы, в первый день августа (Мокрый Спас).

Чудодейственной считалась также вода из источников и колодцев, набранная на Рождество, Новый год, Сретение, в Страстной четверг или пятницу, на Ивана Купалу.

О. П.

ВОЗДЕРЖАНИЕ, одна из семи человеческих *добродетелей*, в понятиях *Святой Руси* означает: удерживать свои страсти нравственной *силою*, не давать им *волю*, не предаваться излишествам, ограничивать себя, исходя из заповедей Божьих.

Моральный характер воздержания, по мнению *В. С. Соловьева*, проявляется в том, что воздержание является добродетелью лишь в отношении действий постыдных. Добродетель не требует, чтобы человек был воздержан вообще и во всем, но чтобы он воздерживался от того, что ниже человеческого *достоинства*. «Воздержание, — писал *Л. Н. Толстой*, — не достигается сразу. Жизнь всякого человека идет не к усилению страстей, а к ослаблению их. Время помогает усилиям и воздержанию».

О. П.

ВОЗДУХ, в древнерусских народных представлениях одна из четырех главных основ мироздания (наряду с *землей, водой и огнем*). В воздухе обитают *души*, невидимые духи и *бесы*. Т. о., через воздух, дуновение ветра и человеческое дыхание люди соединяются с миром духов, которые могут влиять на них, наводить порчу, болезнь и, наконец, убить. В воздух уходит и душа умершего человека. Спаситься от дурного влияния воздуха можно только *молитвой* и крестным знаменем.

О. П.

ВОЗМЕЗДИЕ, воздаяние, кара за совершенное преступление. В представлениях русского народа рассматривалось как

неотвратимая расплата перед *Богом* за совершенный грех против Бога и людей. Причем возмездие у русских рассматривается не только как справедливая физическая кара, но и как духовно-нравственное наказание по *совести*. «Мы ищем возмездия совершенного нами *добра* и *зла* во времени и часто не находим его. Но добро и зло совершаются в душе, вне времени, и истинное возмездие осуществляется в нашей совести» (Л. Н. Толстой).

О. Платонов

ВОЗМОЖНОСТЬ, направление развития, которое присутствует в каждом *явлении* и предмете. Она возникает на основе той или иной закономерности развития и выражает эту закономерность. В христианском понимании возможность определяется прежде всего деятельностью *Бога*, направляющей весь ход событий в сотворенном Им мире. *Промысл Божий* сохраняет создания, направляет их ко благу, а возникающее через удаление от *добра* зло уничтожает или направляет к добрым последствиям. Однако не все возможности определяются Промыслом Божиим. В человеческих отношениях направление развития часто определяется *свободой воли* человека, которая в силу его греховности приобретает непредсказуемый характер. В каждой возможности присутствует вероятная невозможность. *Познание* вероятностей, возможностей не всегда оказывает влияние на человеческую возможность.

Д. К.

ВОИНСКИЙ ДОЛГ, обязанность защищать Отечество, составная неотъемлемая часть национального, государственного и религиозного сознания русских.

Солдаты и офицеры шли на войну и совершали подвиги не во имя личных интересов, не ради почестей, но памятуя о христианском служении, которое понималось как долг перед национальным целым. Русское войско состояло не из наемников, а из граждан, защищавших Отечество. Соответствующее отношение к воинской службе воспитывалось с детства всем общим настроением окружающей среды. *Идеал* смелого, сильного, верного Отечеству воина, надежного товарища проходит через весь фольклор — от былин до поздних солдатских песен.

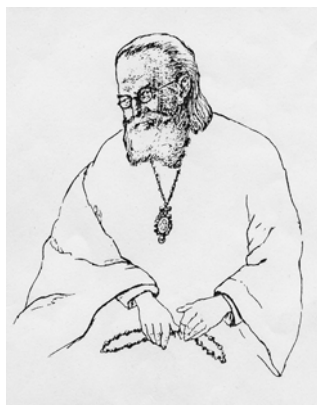
ВОЙНА, в понятиях *Святой Руси* противоестественное состояние между государствами, раздор, международная брань. «Войной и огнем не шути, — говорил русский человек. — Всякая война от супостата (*дьявола*), а не от *Бога*». Во время войны совершается страшный грех — *убийство*. Войны без мертвых не бывает (Ипатьевская летопись). «Война есть убийство, и сколько бы людей ни собрались вместе, чтобы совершить убийство, и как бы они себя ни называли, — убийство все же остается худшим грехом в мире» (Л. Н. Толстой).

В народном сознании только одна война считалась справедливой — против захватчиков, освободительная. В своей истории Россия не вела наступательных, агрессивных войн. Все ее войны были либо против захватчиков (поляки, французы, немцы), либо за освобождение ранее захваченных врагами русских территорий. Войны против захватчиков считались у русских людей народными, отечественными войнами (см.: Отечественная война 1812, Великая Отечественная война). «Кто с мечом к нам придет, — провозгласил св. Александр Невский, — тот от меча и погибнет. На том стоит и стоять будет Русская земля».

Русскому царю свмч. Николаю II принадлежит идея о всеобщем и полном разоружении. С этим в 1898 он обратился ко всем странам мира, чтобы «великая идея всеобщего мира восторжествовала над областью смуты и раздора». Однако идеология Запада, основывающаяся на утверждении, что «война есть естественное состояние человечества», сделала невозможным претворение в жизнь предложения русского царя.

О. Платонов

ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКИЙ Валентин Федорович (архиеп. Лука) (27.04.1877—11.06.1961), мыслитель, священник, врач; доктор медицинских наук, профессор. Родился в г. Керчь в семье аптекаря. Воспитывался в православной вере. Молодость его прошла в Киеве, куда переехала семья. Здесь он окончил гимназию и рисовальную школу. Решив заниматься только тем, что «полезно для страдающих людей», в 1903 он заканчивает медицинский факультет Киевского университета св. Владимира. Во время русско-японской войны заведовал отделением хирургии в госпитале Киевского Красного Креста в Чите. Там он обвенчался с сестрой милосердия Анной Ланской.



С 1905 по 1917 Войно-Ясенецкий работает земским врачом в Симбирской, Саратовской, Курской, Ярославской губерниях, а также на Украине и в Переславле-Залесском. В 1916 (по др. источникам — в 1915) «мужичий доктор», как называл себя Войно-Ясенецкий, защитил докторскую диссертацию — «Регионарная анестезия», признанную современниками лучшей работой года. Из-за болезни жены семья переехала в Среднюю Азию, где Войно-Ясенецкий в 1917—21 работал гл. хирургом Ташкента, содействовал организации Туркестанского университета. С 1920 возглавил кафедру оперативной хирургии. В этот период он был уже глубоко верующим человеком. В 1919 от туберкулеза умирает его жена, оставив четверых детей. В 1921 Войно-Ясенецкий рукоположен в сан священника, но не перестает оперировать и читать лекции. В 1923 принимается постриг под именем Лука и вскоре назначается епископом Туркестана. В июне 1923 был арестован как сторонник патр. Тихона, обвинен в контрреволюционных связях. 1923—43 — годы тюрем и сылок (Бугьрская и Таганская тюрьмы в Москве, Енисейск, Туруханск, Ташкент, Архангельск, Красноярский край). Везде, где можно, Войно-Ясенецкий служит, проповедует и оперирует, создает замечательные научные труды по хирургии. В 1943 Войно-Ясенецкий — архиепископ Красноярский, через год его переводят в Тамбов, где он продолжает медицинскую деятельность в военных госпиталях. В 1945 была отмечена его врачебная и пастырская работа: он награждается медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941—45» и получает право носить бриллиантовый крест на клобуке. В февр. 1946 архиеп. Тамбовский и Мичуринский Лука стал лауреатом Сталинской премии I степени за научную разработку новых хирургических методов лечения гнойных заболеваний и ранений, изложенных в расширенной работе «Этюды гнойной хирургии». В 1945—47 закончил книгу «Дух, душа и тело», начатую еще в н. 20-х (при его жизни книга не издавалась). С 1946 он — архиепископ Крымский и Симферопольский. Слепота, наступившая в 1958, не мешала ему совершать божественные службы. Скончался в 1961 и похоронен в Симферополе. Канонизирован Русской православной церковью (1996).

«Дух, душа и тело» — единственное философское произведение Войно-Ясенецкого. В этой удивительной книге широко мыслящий человек, священник, врач, анализируя факты и научные открытия к. XIX — н. XX в., философские произведения древних и современных ему философов и цитаты *Священного Писания*, обосновывает свое понимание

таких понятий, как «дух», «душа», в существовании которых он убежден. Войно-Ясенецкий считает, что великие научные открытия XIX—XX вв. доказывают нам неисчерпаемость наших представлений о жизни, о человеке и позволяют пересмотреть многие основные идеи естествознания. Так, познание новых важных форм энергии — радиоволн, инфракрасных лучей, радиоактивности и внутриатомной энергии — позволяет «...предполагать, ...что в мире существуют другие, неведомые нам формы энергии, может быть, еще гораздо более важные для мира, чем внутриатомная энергия... С материалистической точки зрения и эти, пока еще неведомые, формы энергии должны быть особыми формами существования *материи*...» «Где же основание к тому, чтобы отрицать законность нашей веры и уверенности в существовании чисто духовной энергии, которую мы считаем первичной и первоисточницей всех физических форм энергии, а через них и самой материи? Как же мы представляем себе эту духовную энергию? Для нас она есть всемогущественная любовь Божественная... Энергией *любви*, излившейся по всеблагодной воле Божией, Словом Божиим, дано начало всем другим формам энергии, которые, в свою очередь, породили сперва частицы материи, а потом через них и весь материальный мир». Войно-Ясенецкий убежден, что органом высшего познания является не мозг, а *сердце*. Анализируя исследования И. П. Павлова о рефлексах головного мозга, работы Эпикура, Паскаля, Бергсона, ссылаясь на многочисленные тексты Библии, Войно-Ясенецкий пишет: «Мышление не ограничивается деятельностью коры головного мозга и в ней не заканчивается. Нам известны в мозгу двигательные и сенсорные центры, вазомоторные, тепловые и др. центры, но нет в нем центров чувств. Никому не известны центры радости и печали, гнева и страдания, эстетического и религиозного чувства». По его мнению, в сердце «...получают чувственное и волевое восполнение рождающиеся в мозгу мысли... В нем рождается из этой деятельности познание и почивает в нем мудрость». Именно желаниями и стремлениями сердца определяется все поведение человека. Войно-Ясенецкий приводит массу примеров передачи духовной энергии от человека к человеку (врач и больной, мать и ребенок, единение симпатий и гнева в театре, парламенте, «дух толпы», поток храбрости и отваги и др.) и спрашивает: «Что же это, как не духовная энергия любви?» Говоря о материи, он пишет: «Материя представляет собой устойчивую форму внутриатомной энергии, а теплота, свет, электричество — неустойчивые формы той же энергии... Материя, таким образом, постепенно превращается в энергию... Что же мешает нам сделать последний шаг и признать существование вполне нематериальной, духовной энергии и считать ее первичной формой... и источником всех форм физической энергии?» В предисловии к книге прот. Валентин Асмус, касаясь изложения воззрений Войно-Ясенецкого, пишет, что понятия автора динамичны: «Признавая влияние телесной стороны человека на духовную, автор видит и обратное влияние духа на тело, и “духом” называет сферу, где преобладает и властвует духовная сторона, а “душою” — ту сферу, где духовное сопряжено с телесным теснейшим образом и зависит от него». Действительно, сам Войно-Ясенецкий понимает душу как совокупность органических и чувственных восприятий, следов воспоминаний, мыслей, чувств и волевых актов, но без обязательного участия в этом комплексе высших проявлений духа. С его точки зрения смертны те элементы самосознания человека, которые исходят из умершего тела (органические и чувственные восприятия). Но бессмертны те элементы самосознания, которые связаны с жизнью духа. «Дух есть сумма нашей души и части ее, находящейся вне границ нашего сознания». Дух бессмертен и может существовать без связи с телом и душой. Это, как он

считает, доказывается передачей по наследству духовных свойств родителей детям. Наследуются черты характера, их нравственное направление, склонность к добру и злу, высшие способности ума, чувства и воли, но никогда не наследуются чувственные или органические восприятия родителей, их частные мысли и чувства. Наличие у многих людей доказанных трансцендентальных способностей — телепатии, предвидения, целительных способностей и др., по Войно-Ясенецкому, связано с наличием у людей не только пяти чувств, но и способностей восприятия высшего порядка, существования в природе «вибраций», приводящих в движение человеческий интеллект и открывающих ему факты, сообщить о которых бессильны его чувства. Войно-Ясенецкого не удовлетворяет объяснение памяти теорией молекулярных следов в мозговых клетках и ассоциативных волокон. Он убежден, что «кроме мозга должен быть и другой, гораздо более важный и могучий субстрат памяти». Таковым он считает «дух человеческий, в котором навеки отпечатываются все наши психофизические акты. Для проявления духа нет никаких норм времени, не нужна никакая последовательность и причинная связь воспроизведения в памяти пережитого, необходимая для функции мозга». Войно-Ясенецкий, считая, что «мир имеет свое начало в любви Божией» и людям дан закон «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный», убежден, что должна быть дана и возможность осуществления этой заповеди, бесконечного совершенствования духа — вечное бессмертие. «Если совершенна (неуничтожима) материя в ее физических формах, то, конечно, должна подлечь этому закону и духовная энергия, или, иначе говоря, дух человека и всего живого. Т. о., бессмертие есть необходимый постулат ума нашего».

Соч.: Дух, душа и тело. М.: Правосл. Свято-Тихоновский богосл. ин-т, 1997; О духе, душе и теле // ФН. 1994. № 1—3; 1995. № 2—4, 5—6; 1996. № 1—4, 5—6.

А. Алексеев

ВОЛОДИН Эдуард Федорович (6.12.1939—2002), специалист в области эстетики, методологии науки и политологии; доктор философских наук. Родился в г. Орша Витебской обл. Окончил исторический факультет МГУ (1965), аспирант по кафедре философии МОПИ им. Н. К. Крупской (1970). Кандидатская диссертация — «Исторический характер предмета искусства» (1970). Докторская диссертация — «Роль искусства в формировании мировоззрения личности» (1985). С 1991 занимался общественно-политической и литературной деятельностью. С 1999 — президент Фонда этноконфессиональной безопасности.



Володин обосновывает существование в *сознании личности* мироощущения как его структурного элемента и дает его анализ. При рассмотрении связи *искусства* и мировоззрения Володин переносит внимание от художника и художественного произведения к тем, кто искусство воспринимает и оказывается под его воздействием. Показывает несовпадение художественного и физического *времени*, подчеркивая, что в художественном времени определяющим является его содержание. Осуществленный им анализ произведений *Ф. М. Достоевского* и *Л. Н. Толстого* дает возможность по-новому взглянуть на содержание «Бесов» и

«Смерти Ивана Ильича». Интерес Володина сосредоточен также на проблемах государственности в условиях современной России, на вопросах социальной психологии российского общества.

Соч.: Специфика художественного времени // ВФ. 1979. № 8; Искусство и мировоззрение. М., 1982; О нашей интеллигенции // Российский ежегодник. 1990. Вып. 2.; Судьба русской нации — судьба России // Молодая гвардия. 1995. № 4; Ухожу от вас в империю. М., 1996; Бремя литературы. М., 1996; Религиозно-этические особенности третьей мировой войны // Молодая гвардия. 1998. № 10; Имперская литература // Роман-газета XXI в. 1999. № 4.

ВОЛЬТЕРИАНСТВО, антихристианское направление общественной мысли Запада и русского дворянства 2-й пол. XVIII — 1-й пол. XIX в., названное по имени французского писателя Вольтера (1694—1778), известного своими выпадами против христианской Церкви. Вольтерианцев отличало иронически-скептическое отношение к вере и нравственности. Все *христианство*, и прежде всего *Священное Писание*, вольтерианцы относили к области предрассудков и объясняли ими как результат интеллектуальной незрелости и обскурантизма. В борьбе против христианства вольтерианство принимало формы *деизма*, *пантеизма* и *атеизма*. Критика христианства велась вольтерианцами преимущественно с позиций иудаизма. Вольтерианство было одной из главных составляющих *либерализма* и *масонства*.

В Россию вольтерианство проникло в сер. XVIII в. вместе с идеологией либерализма и масонства. Оно стало синонимом не только религиозного, но и политического вольнодумства. Вольтерианцы выступали против Православной церкви и русского государственного порядка. Все ниспровергатели духовных ценностей исторической России — А. Н. Радищев, Н. И. Новиков, декабристы, В. Г. Белинский, Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев — были вольтерианцами.

ВОЛЬФИАНСТВО, влиятельная школа в истории русской философии, господство которой в академическом и университетском преподавании заняло период с 20-х XVIII в. до 40-х XIX в.; ни одно др. философское направление, в т. ч. и марксизм, не занимали первенствующее положение столь продолжительное время.

Русское вольфянство своей основной задачей видело пропаганду идей немецкого просветителя Христиана Вольфа (1679—1754) и его последователей: Людвига Филиппа Тюммига, Георга Бернгарда Бильфингера, Александра Готтлиба Баумгартена, Георга Фридриха Мейера. Вольф предполагал построить строгую систему философии, которая бы основывалась на строгих доказательствах, отсюда берёт начало его склонность к дидактике, благодаря которой система Вольфа, или вольфянство, прижилась в высших школах Европы и России. Хотя сам Вольф считался философом свободомыслящим и даже был изгнан из Галле по обвинению в *атеизме*, его последователи, напуганные, вероятно, чрезмерным радикализмом французских просветителей-экстремистов, проводили последовательную линию на примирение *науки* и *религии*, что, разумеется, не могло не встретить тёплый приём со стороны российских властей. М. В. Ломоносов, слушавший в 1736—39 лекции Вольфа в Марбургском университете, подпал под влияние этого мыслителя. Исследование имманентного природе телеологизма, по мнению Ломоносова, должно устранить те противоречия, которые возникают между *знанием* и *верой*, в дальнейшем сходные *идеи* с особенным рвением развивал А. Т. Болотов. Вольфианские курсы в *Славяно-греко-латинской академии*, последнее bastiоне схоластики, вводятся в качестве обязательных в 50-х XVIII в., после кратковременного господства картезианства, излагавшегося в соответствии с системой Пуршо. В русском

переводе, при всём том, было издано только одно философское сочинение Вольфа — «Разумные мысли о силах человеческого разума» (М., 1751). Сложившееся положение закрепил синодальный указ 1798, в силу которого обязательными семинарскими учебниками были названы книги Баумейстера. Вольфианство было принято в качестве образца и при образовании Московского университета, первые курсы читались в нём вольфянами И. Фроманном и И. Шадемом, продолжателями коих выступили Аничков, Д. Н. Синьковский, Е. Б. Сырейшиков. Последний по времени университетский профессор-вольфянец Брянцев, занимал здесь кафедру до 1821. Русские вольфяны, хотя и не создали оригинальных философских систем, сделали не мало для того, чтобы строгая школа профессиональной философии стала доступной для сравнительно широких слоев русского образованного общества, т. е. проделало ту работу, которую выполняла Славяно-греко-латинская академия относительно православного духовенства.

Лит.: Баумейстер Хр. Фр. Логика. М., 1760; Изд. 2-е. М., 1787; Баумейстер Хр. Фр. Метафизика. М., 1764; Изд. 2-е. М., 1789. Баумейстер Хр. Фр. Нравоучительная философия. СПб., 1783. Изд. 2-е. М., 1788. Вольф Хр. Логика, или разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды. СПб., 1765; Вольфианская экспериментальная физика. СПб., 1760; Изд. 2-е. 1765; Артемьева Т. В. История метафизики в России XVIII в. СПб., 1996; Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII в. (предклассический период). М., 1996. Жучков В. А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения. М., 1989.

А. Панибратцев

ВОЛЯ, способность к выбору цели деятельности и внутренним усилиям, необходимым для ее осуществления. В течение веков многим русским людям приходилось жить на пределе духовных сил, опираясь в выборе цели своей деятельности на высшие духовные ценности — *веру, родину, царя*, которые были для них превыше личных желаний. В этих условиях волевые качества русского человека приобретали державный характер. Отсюда возвышенный максимализм в выборе *идеалов* и деятельности. По справедливому замечанию Л. П. Карсавина, «русские всегда хотят действовать во имя некоторого абсолюта или подняться на уровень абсолюта». Если русский сомневался в абсолютном идеале, он мог потерять волю к действию, власть в полное безразличие ко всему.

В понимании человека *Святой Руси* на все существует Воля Божья, а человеческий выбор зависит только от нее и должен определяться величием Божественного. В этом смысле воля есть попытка претворить в жизнь Божественный идеал.

Русская наука воспитания воли строилась на достижениях высоких духовных целей. Воля наша, как и наши мускулы, крепнет от постоянно усиливающейся деятельности; не давая им упражнения, вы непременно будете иметь слабые мускулы и слабую волю (К. Д. Ушинский). Большая воля — это не только умение чего-то пожелать и добиться, но умение заставить себя и отказаться от чего-то, когда это нужно. Воля — это не просто желание и его удовлетворение, а это и желание и остановка, и желание и отказ (А. С. Макаренко). Нет ничего выше сильной и разумной воли, направленной к высоким целям (К. Э. Циолковский).

О. Платонов

Под волей разумеется способность нашего духа устанавливать по своему собственному хотению и усмотрению ряд деяний, независимо от необходимой связи причин и действий. В природе всякое действие есть необходимое следствие предшествовавшего ряда действий; напротив, в духе нашем мы сознаем силу, которая не только производит что-нибудь, но и сознает себя причиной действия, и притом с

характером всеобщности, т. е. не поглощаемой ни одним из своих обнаружений, но всегда способной отрешиться от каждого своего действия. К убеждению в действительности познания мы доходим посредством умозаключений и соображений, но воля присутствует в каждом акте своем непосредственно: воля, говоря словами Декарта, — это мы сами, это наша живущая и действующая субстанция. В этой непосредственности, сопровождающей в нас признание воли как способности самоопределения к деятельности, заключается самое лучшее доказательство ее присутствия в нашем духе. Воля принадлежит к самому существу нашего духа; с отнятием этой способности он потерял бы личность и сделался бы вещью. На неразлучности свободной воли основывается признание человека существом нравственно-свободным. Можно отнять у человека средства обнаруживать свою волю в том или др. роде деяний, можно заключить его в оковы, лишиться самой жизни; но никакое, чуждое ему, внешнее могущество не может остановить в нем силу его хотения. Далее, на этой же способности воли основывается значение нравственного закона: без нее невозможны были бы ни предписания нравственного закона, ни вменение добрых и дурных действий; потому что как изрекать требования закона или вменять известные поступки существу, которому определено стремиться к чему-нибудь по безотчетному закону необходимости? Даже фаталисты, отрицающие в человеке силу свободной воли, противоречат своему положению собственной жизнью и на деле доказывают то самое, что отрицают на словах; потому что и они входят в различные обязательства и договоры; а обязательства и договоры сами собой уже предполагают уверенность, что мы можем желать исполнить их и что никто не может отнять у нас расположения к исполнению.

Хотя воле свойственно единство, однако же она имеет различные степени обнаружения; она не вдруг является на высшей степени совершенства, несмотря на то что в самом низшем ее проявлении уже просвечивает ее могущество, как залог возможности ее усовершенствования. Человек рождается слабым и долгое время находится под преобладанием физической природы. От преобладания ее происходит то, что сила воли сначала обнаруживается только т. н. побуждениями или естественными влечениями. Это — т. н. чувственная воля или воля человека естественного. Рассматриваемые сами по себе, отдельно от идеи человека, естественные влечения безразличны; потому-то животному не вменяют их ни в вину, ни в заслугу; но в составе человеческой жизни они не соответствуют существу его воли, если она ограничивается и поглощается ими до такой степени, что забывает о своей независимости и всеобщности и принимает характер частный и страдательный. В этом отношении естественный человек, с его физическими влечениями, есть существо злое. Но прирожденная нашему духу способность к отрешенности мало-помалу движет его и заставляет выйти из этого состояния. Даже в страсти, как сильнейшей степени влечения, человек привыкает забывать др. влечения, др. потребности и приносит их в жертву одной, господствующей. От столкновения многих влечений и их последствий он научается сравнивать их значение и дает между ними предпочтение некоторым, обещающим более пользы и удовольствия. Эту степень воли можно назвать рассудочной, волей эгоизма и житейского расчета. Тут воля уже освобождается отчасти от прежнего, замкнутого исключительным и полусознательным влечением горизонта, но не достигает еще того высшего развития, на котором ее всеобщности, ее разумная, по идее во всех одинаковая, чистота отражалась бы в каждом частном деянии: она движется только произволом, избирает по соображению что-либо одно, но только то, что обещает частную выгоду и удовольствие, не заботясь о том, будет ли та-

кой выбор способствовать осуществлению свойств общей всем людям разумной воли; она может нарушать даже правильное обнаружение воли других. В ее деятельности, несмотря на всю многочисленность достигнутых желаний, нет еще гармонии и далеко не выражается еще ее идеальный, всеобщий разумный характер. Гармония между идеей воли и ее определенными состояниями, в которые она ставит себя, избирая один за др. предметы потребностей, достигается не множеством их, но присутствием разумности и, в малом, присутствием воли, одушевленной сознанием всеобщего, дарованного Богом закона и одушевляющей собой каждое определенное деяние. На этой степени развития воля становится нравственной, а потому истинно свободной. Такую волю можно назвать разумной. Влечения или побуждения воли могут оставаться; потому что они доставляют деятельности содержание; но разумная воля вводит их в пределы, не нарушающие ее разумной чистоты и всеобщности ни в нас, ни в др.; так, напр., чувственное влечение облагораживается в браке, стремление к приобретению — в праве собственности, потребность общительности — в благородной дружбе и в гражданском общежитии и т. д. Наконец, воля может торжествовать над естественными влечениями и жертвовать самым первым из них — любовью к жизни, если того требует закон нравственный, вступая с ними в столкновение (*collisio*). На этом основывается трагическое величие характеров. Всецело проникнутая преданностью вере, сознанием истины и правды, любовью к отечеству, воля приносит в жертву все временное, дабы сохранить свою вечную, божественную сущность, — и на полях, дымящихся кровью мучеников-героев, длится и длится молитвенное общение живых с отшедшими, как залог и заря нерасторгаемого общения в царстве вечности.

Истинная свобода воли отличается от произвола. Произвол отрешается от некоторых влечений с тем только, чтобы избрать другие, обещающие более пользы или удовольствия, и имеет в виду угождение нашему частному самочувствию; напротив, истинно свободная воля подводит каждое побуждение под всеобщий нравственный закон и руководствуется идеей чистого, нравственного самоопределения. Т. к. разумная и нравственно-свободная воля состоит не в пустом отвлечении себя от всякого определенного направления деятельности, но в проникновении каждого определенного деяния силой разумного и нравственного сознания, то на систему обязанностей, с которыми сопряжена нравственно-общественная жизнь, должно смотреть не как на ограничение и стеснение свободы воли (Руссо), но как на необходимую среду ее проявления, как на внешний органический состав ее же собственной внутренней жизни. В непонимании истинного характера свободной воли, в смешении ее с произволом и пустотой отвлеченной воли заключается главная причина ошибочных суждений Руссо и др. поборников ложной свободы о значении гражданских обществ и об отношении их к индивидуальной свободе (общественный договор). Далее, т. к. сущность нашего духа преимущественно выражается в нравственно-свободной деятельности, а высокого значения ее мы не можем понять без соответственного нравственного сознания и настроения, то, на этом основании, одно мышление, без знания существа воли, без внимания к требованиям нравственной природы человека, не может представить прочной опоры истинному христианскому мировоззрению.

С. Тогоцкий

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ, философский журнал, издававшийся в Москве при Психологическом обществе в 1889—1918. Выходил 4—6 раз в год. Основан по инициативе председателя Московского психологического общества *Н. Я. Грота*, с 1893 соредакторами стали *Лопатин* и *В. П. Преображенский*, в 1900—05 журнал редактировали

Лопатин и С. Н. Трубецкой, в 1905—18 — Лопатин. С 1898 издание журнала велось при содействии С.-Петербургского философского общества. В журнале печатались статьи по философии и психологии, в т. ч. по логике и теории знания, этике и философии права, эстетике, истории философии, философии науки, опытной и физиологической психологии, психопатологии, а также критические статьи и разборы сочинений западно-европейских философов и психологов, обзоры, библиография, переводы классических сочинений по философии античности и нового времени. Преобладающее значение в «Вопросах философии и психологии» имела духовная и религиозная философия. Наиболее активными сотрудниками журнала были: П. Д. Боборыкин, Е. А. Бобров, А. И. Введенский, П. Г. Виноградов, В. И. Герье, А. Н. Гиляров, Н. Я. Грот, Ф. А. Зеленогорский, Н. А. Иванов, М. И. Каринский, В. О. Ключевский, А. А. Козлов, Я. Н. Колубовский, М. С. Корелин, С. С. Корсаков, Н. Н. Ланге, Лопатин, П. Н. Милуков, Д. Н. Освяннико-Куликовский, В. П. Преображенский, Э. Л. Радлов, П. П. Соколов, В. С. Соловьев, Л. Н. Толстой, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Трубецкой, Г. И. Челпанов, Б. Н. Чичерин и др. В кн. 5 (100) за 1909 помещен Указатель статей, рецензий и заметок за 1889—1909.

ВОРОН (ворона), в представлении русских людей нечистая и зловедная птица, имеющая дьявольскую природу. Черный цвет ворона задуман самим чертом. В образе ворона черти летают ночью по дворам и совершают разные пакости. Души злых людей русские представляли в виде черных воронов.

Вместе с тем, по русским поверьям, ворон — вещая птица, живет до 300 лет, владеет тайнами, предсказывает *смерть*, нападение врагов, дает советы былинным героям, указывает место, где зарыт клад, приносит родителям весть о гибели сына.

О. П.

ВОРОНЦОВ Василий Павлович (1847 — дек. 1918), ученый, экономист, социолог, по профессии врач. Выступал против развития народного хозяйства России на западных началах. Доказывал пагубность насаждения западных форм хозяйствования для народного благосостояния. В своих трудах неоднократно подчеркивал, что народное производство в России в силу определенных особенностей не подчиняется сформулированным на Западе законам политической экономии, ибо производитель стремится получить лишь массу продуктов, удовлетворяющую его потребности. Это было своеобразное обоснование принципа «*нестяжательства*».

Воронцов показывал пагубность капитализации народного хозяйства России, ведущей к растрате производительных сил общества и к разорению значительной части тружеников. В противовес капитализации хозяйства он предлагал развитие традиционно русских форм хозяйствования — *общины*, *артели*, кустарных промыслов народного производства. Особое внимание уделял созданию системы менового хозяйства, основанной на единении земледельческой и обрабатывающей промышленности.

Воронцов отвергал неизбежность капитализма для России. Основываясь на факте, что русский народ не только сохранил вплоть до к. XIX в. многие черты общинного быта, давно утраченные др. народами, но еще и развил их дальше, он верил, что это развитие будет продолжаться и в будущем, что воспитание и дисциплинирование русского народа для общественной формы труда происходит и без руководства капитала, силой общины, и выработанный ею артельный дух приведет к той же организации производства, какая была достигнута на Западе при помощи капитала.

О. Платонов

ВОСКРЕСЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА, истина, на которой зиждутся все наши христианские верования и упования. Ап. Павел говорит: «Если Христос не воскрес, то и проповедь

наша тщетна, тщетна и вера наша». Поэтому враги *христианства* всегда направляют свои усилия против достоверности Воскресения Христа. Философский вопрос о Воскресении Христа касается вообще возможности и достоверности чудес; но чудеса невозможны для природы, если она мыслится как нечто самозамкнутое и законченное бытие, чуждое всякого внешнего влияния, и возможны для нее, если она мыслится как совокупность вещества и сил, находящихся в распоряжении Высшего Разума. Последняя точка зрения более правильна и спор меж ними если не может быть решен нашим ограниченным мышлением, то разрешается Божиим Откровением. Историческая достоверность Воскресения Христа обсуждается двояко. Первая теория неверия Реймаруса говорит: ученики Христа или верили, или не верили, что Христос воскрес. Если они не верили, то значит — это простой вымысел, и остается удивляться, как он нашел себе веру у глупых людей. Но исходить из лицемерия, лживости, неискренности и нечестности свидетелей события невозможно для всякого исторического исследования и связано с неразрешимыми психологическими невозможностями. *Рационализм* XIX в. отвергает это неверие в искренность апостолов, принимает истину и реальность их веры, но утверждает, что искренность и реальность веры апостолов в Воскресение Христа не доказывает еще реальности самого Воскресения Христа, действительности этого факта. Родоначальник тюбингенской школы, Баур, говорит, что важно для истории не столько действительность Воскресения, сколько самая вера в то, что оно было на самом деле; однако вера не может оставаться в неведении о том, есть ли самый возвышенный предмет — ее объективная реальность или плод самообмана или бредней легковерного и мечтательно-ума. Т. о., необходимо ответить на вопрос, есть ли Воскресение Христа исторический факт или нет, совершилось оно или нет? По одной теории, Христос не умер на кресте, а только впал от изнеможения в обморок и потом, очнувшись в гробу, вышел из него и являлся своим ученикам в своем прежнем телесном виде. Существуют в этой теории и оттенки: по одному, Христос Сам намеренно притворился умершим, чтобы придать Своему явлению вид Воскресения; по другому — с Ним произошел обморок от страданий, и Он очнулся под влиянием холодной атмосферы гробницы. Но все эти допущения даже с физической стороны нелепы, невозможны и кощунственны; не может человек израненный, изможденный, с прободенными ногами и ребрами, пронзенный копьем в самое сердце незаметно выбраться из гроба, обманувши бдительность своих врагов. И если бы затем полумертвый Иисус вскоре после того действительно умер на глазах у учеников, то это рассеяло бы их веру и разбило бы их надежды на Него как на Мессию Израилева. По другой теории, Христос действительно умер и — не воскрес. Она основана: 1) на непризнании *чуда* и 2) что данные в рассматриваемом случае недостаточны, разноречивы, спутанны, неясны и часто разногласны между собою. Принимая честность свидетелей, надо разрешить вопрос, как эти свидетели пришли к вере в Воскресение и как эта вера получила над ними столь непреодолимую власть, а через них и над всем цивилизованным миром? Визионерная теория (Ренан и Штраус) объясняет появление веры у свидетелей — жеммироносиц — простой иллюзией, простым видением или призраком, созданным расстроенным воображением их. Но на самом деле ученики после крестной смерти Христа находились не в напряженном ожидании Его Воскресения, а в угнетенном и отчаянном состоянии духа, так что субъективные видения были наименее возможной для них вещью. Все евангелисты единогласно свидетельствуют, что когда разнеслась весть о Воскресении Христа, то ученики решительно отказывались верить ей до того, пока они сами окончательно

но не удостоверятся. Затем и при явлениях Христа ученикам, они не сразу и всецело признавали в Нем своего Учителя. Т. о., не восторженная вера создавала видения, а наоборот, вера явилась после видения, когда сомнения рассеялись осозаемой *действительностью*. Сами ученики в своих сомнениях сначала склонны были видеть в явлениях Христа дух или призрак, но их сомнения рассеялись, и они убедились в противоположном. Господь действительно умер и воистину воскрес из мертвых. Разногласия очевидцев, на которые так любят ссылаться отрицательная критика, касаются мелких и второстепенных подробностей, а относительно главного между очевидцами и свидетелями господствует безусловное согласие и это служит подтверждением истинности их свидетельства, а разногласие в частности доказывает, что это не вымысел кружка согласившихся между собой лиц. Из новозаветных авторов нет ни одного, отрицающего Воскресение Христа, и во всей древнейшей христианской литературе нет даже намека на то, чтобы среди иудеев или в Иерусалиме была сделана попытка на отрицание или раследование дела для доказательства неосновательности Воскресения Христа. Все древние партии, древние направления в христианской церкви, как напр., иудействующая и языческая, расходясь между собою в отношении даже таких важных предметов, как личность Христа, Его дело, Его авторитет в *Царстве Божиим*, — все они безусловно утверждали Его Воскресение из мертвых. Самая вера эта служит свидетельством достоверности факта Воскресения Христа, она не была секретна или тайно проповедуема, а открыто и торжественно распространялась в том самом городе, где был распят Основатель ее. Через 10 лет после распятия Господа в Иерусалиме поднялось страшное гонение на христиан, и значит представился удобный случай разоблачить весь самообман или вымысел, лежащий в основе этой веры, и, однако, не была сделана такая попытка, и, наоборот, виднейший вождь иудейства, ап. Павел, обратился в христианство и стал ревностным и восторженным поклонником Христа, и такой человек, как он, при всем блеске и глубине своего ума, не мог быть плодом самообольщения или не мог неразумно поддаться увлечению каких-то неучей или хитрецов. Чудесная перемена и подъем духа, которые произошли с др. апостолами, бывшими простыми рыбаками, превосходит все психологические возможности, и эта перемена произошла в них, по их собственному свидетельству, благодаря Воскресению Христа. Безусловная уверенность в действительности Воскресения Христа объясняет также настойчивость, с которой апостолы держались своей веры и распространяли ее. Наконец, сама сила этой веры, сделавшейся первостепенным фактором в истории развития человечества, распространенность ее на весь мир — служит ясным и наглядным доказательством достоверности этого великого исторического факта.

Б. С.

ВОСКРЕСЕНИЕ МЕРТВЫХ, по учению Церкви, последует со Вторым пришествием Иисуса Христа, Который сказал: «Мертвые услышат глас Сына Божия и, услышавше, оживут». Воскресение мертвых, по учению ап. Павла, произойдет во мгновение ока; *Бог* Своєю силою воскресит мертвых нетленными; а тело воскресшего не будет по своему существу таким, как при жизни; оно будет нетленно, духовно и бессмертно, вследствие чего оно не будет нуждаться ни в пище, ни в питье, ни в одежде, ни в брачных связях и отношениях, оно будет легко, светоносно, подобно воскресшему телу Спасителя. Тела нечестивых людей должны быть также духовны и бессмертны, но вместе с тем они будут мрачными, безобразными и, как закоренелые грешники, будут внушать отвращение. *Земля*, отданная Богом во *власть* человеку и проклятая Им же за грех человека, при Воскресении мертвых, когда люди освободятся от *грехов* своих, подверг-

нется сначала страшной катастрофе, вроде такой, как была при Ное, а затем превратится посредством огня в новое небо и новую землю, на которых будет жить правда. Воскресение мертвых в истинном свете явилось лишь в христианстве, но во многом оно не было совершенно новым учением. К началу новозаветной эпохи все иудейство отыскивало в священных ветхозаветных книгах насчет Воскресения прочное верование. Псалмы говорят лишь о Воскресении праведников, книга Маккавея о Восстании всех умерших во Израиле, а книга Еноха включает все человечество. Рационалистическая экзегетика полагает, что в некоторых местах иудейских священных книг под видом Воскресения рисуется лишь национально-религиозное оживотворение и политически-духовное возрождение. Христианское учение о Воскресении утверждает оживление почивших и внушает мысль о восстановлении телесности. Этот последний момент часто возбуждает сомнения. Уже в древности встречаются мнения о чисто духовном торжестве Воскресения, а в протестантстве и поныне имеются такие мнения, основывающиеся на тенденциозном освещении слов ап. Павла. Св. Павел хочет лишь устранить опасение, что неизбежная смерть лишит людей живых отношений к Богу и удостоверяет для христиан лучшее бытие в непосредственном посмертном состоянии. Как из зерна, по Божией воле, вырастает растение — тело, так и в воскресшем восстанет погребенный и только отпадут все земные ограничения униженности и тления, при отсутствии которых исчезнет и *смерть*. Будет «духовное тело» не потому, что оно формируется будто бы из какой-то материальной духовности, а потому, что тогда всепроникающим началом будет духовность, имеющая творческую энергию вечной жизни. По всем этим свойствам воскресенное тело уподобляется телу Христову. Залог будущего Воскресения есть вера духовного оживления. Отсюда пробуют сделать вывод, что язычники и неверующие не воскреснут; но умолчание Нового Завета о грешниках и язычниках вовсе не закрывает для них оживотворения. Устранение от Воскресения отнимает у них участие в блаженном богообщении, но не самое бытие. Смерть Адама ап. Павел простирает на все человечество и поэтому одинаково всеобъемлющими будут и «все» оживотворенные. Полное раскрытие господства Христова сопровождается непременно умерщвлением самой смерти и тем, что у нее будут отняты все жертвы. Воскресение не есть натуралистический акт возрождения, но происходит по нарочитому обнаружению энергии Божественного Всемогущества. Т. к. при всеобщем Воскресении окажутся наряду с праведниками и достойными непригодные и недостойные, то необходимо выдвигается в новозаветном учении суд окончательного решения над воскресенными праведниками и грешниками.

Б. С.

«ВОСТОК, РОССИЯ И СЛАВЯНСТВО», сб. ст. *К. Н. Леонтьева*, вышедший в 2 томах в 1885—86 и включающий работы, опубликованные им в различных периодических изданиях в 1873—83. В 1-й том вошли «рассуждения и заметки по восточным делам, по греко-болгарским и т. д.», расположенные в хронологическом порядке: «Панславизм и греки», «Панславизм на Афоне», «Византизм и славянство», «Русские, греки и юго-славяне», «Мои воспоминания о Фракии», «Храм и Церковь», «Письма отшельника», «Письма о восточных делах». Во 2-м томе помещено «все, касающееся до внутренних дел России»: «Грамотность и народность», «Кочелев и община», «Чем и как либерализм наш вреден?», «Как надо понимать сближение с народом», «Православие и католицизм в Польше», «Г. Катков и его враги на празднике Пушкина» и др. Леонтьев хотел подготовить и 3-й том, содержание которого должны были составить воспоминания о «местностях», где от «жил и служил», о людях, с которыми встречался, однако осуществить задуманное ему не удалось.

В статьях сборника Леонтьев разрабатывает ключевые для всего его творчества проблемы; отказывается от традиционного стиля философствования. Для него важна не непрерывная *логика* изложения, а сконцентрированность на основополагающих *идеях*. В первую очередь, это идеи эсхатологической устремленности современной истории и поиска выхода из ситуации всеобщего разложения и распада. Для понимания философско-исторической концепции Леонтьева центральное, безусловно, является ст. «Византизм и славянство», где он формулирует свою теорию «триединого процесса развития». Следуя *Данилевскому*, он исходит из представления о том, что история — это чередование *культурно-исторических типов*, или *цивилизаций*, ядром которых является национальное начало. В данный момент на исторической арене господствует романо-германская, или европейская, культура. Однако признаки ее упадка несомненны: ослабление монархий, влияние религии, всеобщая демократизация. По Леонтьеву, это распад традиционной структуры, тысячелетней целостности, проявляющейся в самых различных областях мысли и жизни. На смену разлагающейся культуре должен прийти др. народ, обладающий иной организующей «идеей», полный энергии и достаточно сформировавшийся в плане государственном. Таковой культурно-исторической общностью для него является Россия. Она моложе Европы, и устоями ее являются принципы «византизма»: *самодержавие*, *Православие* и нравственный идеал разочарования во всем земном. Если она сумеет сохранить и укрепить их, то за ней будущее, она станет центром нового, восточно-славянского типа. Однако для Леонтьева такая блестящая будущность весьма проблематична, поскольку он усматривает и в России признаки, свидетельствующие о близком упадке. Он не приемлет мечты *славянофилов* о грядущем союзе со славянством, доказывая, что сближение и тем более слияние со славянскими народностями губельны для России, ибо поведут к утрате ее самобытности, а значит, к небытию. Славяне настолько демократизированы и пронизаны идеями равенства, конституционализма и атеизма, что это квалифицирует их как народы, устаревшие раньше назначенного им времени. Россия — и эту идею он делает основной темой своих статей — еще может спастись, изолировавшись от Европы, славянства, сблизившись с патриархальным Востоком, укрепив единовластие, крестьянскую общину, Церковь, дворянство, сословное неравенство. Центральной для него является мысль о сохранении того, что было завещано России ее тысячелетней историей, о творческом расцвете народа, который выявил бы, наконец, свою самобытность и смог выразить ее в искусстве и быте. Но он предвидел и обреченность, «неспасаемость» исторических «начал» России и косвенно осознавал несовместимость их с идеалом личности, которая могла бы противостоять разрушительному року истории и готова была бы взвалить на себя непосильный груз исторического созидания. Зачастую Леонтьев-политик опровергается Леонтьевым-мыслителем, художником, человеком, для которого наивысшей ценностью является возможность быть личностью, право творить и быть услышанным, оригинальность и свежесть мысли, кем бы она ни была высказана. Леонтьев противостоит «массовой культуре», усматривая в «буржуазности», пошлости и повседневной суете, в забвении ценностей причину упадка европейской цивилизации, а вместе с тем и причину приближения истории человечества к тому страшному пределу, за которым уже никогда не будет новых культурно-исторических типов, а начнется хаос, бессмысленное мелькание не имеющих исторической перспективы национально-государственных образований, катастрофы, раздоры, окончательное «всесмещение» и гибель человечества. Во многом благодаря этому изданию Леонтьев известен нам как публицист и ре-

лигиозный мыслитель, создатель концепции «византизма». Правда, при жизни автора оно особого успеха не имело, и Леонтьев тяжело переживал невнимание и нежелание услышать его предостережения — ведь ему открылось не что иное, как приближение конца человечества. Официальные круги, несмотря на то что Леонтьев выступил как поборник идеи консерватизма, тоже не проявили интереса к его сочинениям, хотя и рекомендовали сборник для чтения в гимназиях. Лишь в лице *В. В. Розанова* «одиноким мыслителем» нашел своего первого почитателя. Между ними завязалась переписка, которая была прервана смертью Леонтьева.

Лит.: Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. М., 1876; Леонтьев К. Н. Письма к Василию Розанову. Лондон, 1981; Розанов В. В. Теория исторического прогресса и упадка // Русский вестник. 1892. № 2, 3; Розанов В. В. Эстетическое понимание истории // Там же. № 1; Бердяев Н. А. Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926; Иваск Ю. Константин Леонтьев (1831—91). Жизнь и творчество. Берн—Франкфурт, 1974.

Л. Авдеева

ВОСТОРГОВ Иоанн Иоаннович (20.01.1864—5.09.1918), церковный и общественный деятель, духовный писатель. Родился в кубанской станице в семье священника. После окончания Ставропольской семинарии рукоположен в священники,



был законоучителем, а затем миссионером-проповедником на Кавказе, в Сибири, Туркестане, Иране и др. С 1905 Восторгов — один из руководителей Русской монархической партии (осенью 1907 возглавил ее), а также один из основателей и активистов Союза русского народа. В 1908—15 член главной палаты Русского народного союза им. Михаила Архангела. Издатель и редактор русских патриотических газет — «Церковность» (1914; ред.-изд.), «Московские церковные ведомости» (1906, 1916;

ред.), «Патриот». В 1913 основал в Москве Женский богословский институт.

Многочисленные проповеди, речи и статьи Восторгова опубликованы в собрании его сочинений (тт. 1—5; 1913—16).

О. Платонов

ВОЦЕРКОВЛЕНИЕ, дословно «первое введение в храм», в литургике прилагается к тем молитвословиям и действиям, которые совершаются и произносятся над младенцем при первом его внесении в храм в 40-й день по рождении. Время установления воцерковления определить невозможно; обильный, но противоречивый, материал по этому вопросу относит воцерковление к VIII в. и показывает, что чин воцерковления появился не сразу, а путем разнообразных изменений своей первичной формы, которая сводилась к медленному причащению Святых Таин новокрещеного. Чин воцерковления сводится, по указанию св. Марка, к *молитве*: «Господи Боже наш пришедый на спасение рода человеческого». По крипто-ферратскому и барберинскому второму спискам чин воцерковления совершается следующим образом: 1) читается молитва «Господи Боже наш», после чего иерей берет младенца на руки, преклоняет его пред Святой Трпезой со словами: «Радуйся, Благодатная Богородице Дево», потом произносит: «Ныне отпускаеши» и говорит отпустит: «Иже во объятиях праведнаго Симеона»; 2) священник, взяв свечи, зажженные восприемником, и накло-

нив младенца к Святому Кресту, поклоняется, произнося: «Да поклонишия Господу Богу твоему и Ему единому да послужиши», и, обойдя кругом престола, выходит из алтаря, кладет младенца на землю, откуда поднимает его восприемник. Изменяясь в дальнейшем, чин воцерковления приходит в новую фазу, которая, помимо трех прежних молитв, дает четвертую: «Боже Отче Вседержителю, велегласнейшим пр. Исаией предвозвестивый нам». В Русской церкви чин воцерковления становится известным только с XIV в. и состоит из тех трех молитв, внесения младенца в алтарь, троекратного обхождения вокруг престола, если младенец мужского пола, обхождения трех сторон, если женского, в заключение священник знаменует чело, уста и перси и отпускал его. В XV и XVI вв. чин воцерковления неоднократно изменялся, то дополняясь в содержании, то сокращаясь. Чин воцерковления в первый раз встречается в требнике Петра Могилы; в XIX в. чин воцерковления совершался только над одними крещеными. В древней Церкви не было такого ограничения: воцерковление совершалось и над некрещеными.

ВРАЖДА, неприязнь, несогласие, зложелательство. В коренном русском мировоззрении это понятие прежде всего связано с деятельностью врага рода человеческого — *дьявола* (в рус. яз. один из главных синонимов дьявола — враг).

Следствием грехопадения прародителей явилось появление в мире *греха*; нормальные отношения между людьми исчезли и вместо *любви* стал царить *эгоизм*. Под влиянием злобных чувств люди враждуют между собой, вредят друг другу и истребляют друг друга. Единственная норма, с которой христианин должен подходить и оценивать врагов, это любовь к людям, всеобъемлющая и всепрощающая любовь даже и к врагам. Уже Ветхий Завет запретил иудеям иметь злобу на сынов его народа, считая их всех братьями, повелевал любить ближнего, как самого себя, в частности и своего врага. *Христианство* вывело человечество на новый этап развития. Оно повелевает любить ближних не только среди своего народа, как это делали иудеи, но любить всех людей в независимости от того, к какому народу они принадлежат. Христианство видит в др. людях братьев; учение об Едином Боге, о происхождении всего человечества от единой крови, о падении всех в лице прародителей в то же время умножает любовь ко врагам: Господь, искупив всех людей от греха и его следствий — проклятия и *смерти*, сделал их сынами Божиими по вере в Него. Злобные, враждующие люди — больные, заблуждающиеся — их лечить надо, надо молиться за них, дабы Господь возвратил их на путь истинный. Мы во всем должны уподобляться Спасителю и непрестанно совершенствоваться, стремясь к Нему и в своем поведении поступая так, как поступал Он.

«Ты думаешь, что тот, на кого ты злишься, — твой враг, а твой главный враг — это тот *знев*, который запал в твое сердце» (*Л. Толстой*).

ВРЕМЯ, свойство Божественного миропорядка, заключающееся в закономерной координации сменяющихся друг друга явлений и событий.

Время одно из понятий, которое наиболее приковывало к себе внимание философов. По отношению ко времени точно так же, как и по отношению к *пространству*, философия имеет 2 главные задачи — психологическую и гносеологическую; первая состоит в выяснении условий, при которых в сознании возникает *идея* времени, вторая состоит в выяснении природы самого времени. В большинстве случаев время и пространство рассматриваются нераздельно в силу того, что они представляются во многих отношениях совершенно однородными, хотя, конечно, не следует забывать различия времени и пространства. Во времени совершаются

события как внутреннего, так и внешнего мира, в пространстве же находятся лишь предметы внешнего мира; т. о., объем времени больше, чем объем пространства; с др. стороны, время по своей структуре представляется более простым, чем пространство. Время, как обыкновенно говорят, имеет одно измерение, а пространство имеет их 3, а по утверждению неэмпирической геометрии — и более. Несмотря на эти различия, многие философы считали возможным трактовать время и пространство вместе, считая их явлениями однородными и, действительно, они представляют много общих признаков. Во-первых, время и пространство суть наиболее общие формы *бытия* или, по крайней мере, мыслятся так; они необходимы, беспредельны, однородны и непрерывны. И то и др. не может быть непосредственно воспринято органами чувств. Ежели в этом отношении время противопологают пространству, утверждая, что первое есть создание *разума*, пространство же дано непосредственно зрению, то эта мысль вряд ли справедлива. *Мысль* создает представление о времени по поводу течения событий в сознании точно так же, как мысль создает и представление о пространстве по поводу ощущений, в которых отражаются предметы объективного мира. Наконец, Кант указал еще на одну общую черту времени и пространства: он их назвал созерцаниями, а не понятиями. *Н. Я. Грот* в своей статье о времени оспаривал эту мысль Канта; действительно, пространство и время не суть отвлечения от опыта и ощущений, ибо они в опыте уже подразумеваются, и без них опыт невозможен; с др. стороны, о пространстве и времени, конечно, можно составить себе понятие, исследовав аналитически свойства их, но само время и пространство относятся к порядку чисто конкретных явлений, как бы ни смотреть на них, т. е. признавать ли их за реальности или же только за формы восприятия. *Идея* времени, заключающая в себе различие настоящего, прошедшего и будущего, есть результат долгого развития. Все происходящее в сознании является нам в форме настоящего; для восприятия времени необходимо сознание, что данное представление есть воспроизведенное произведение, т. е. необходима память; различные и сходные в количественном и качественном отношении представления, воспроизведенные памятью, распределяются сознанием в одну непрерывную цепь последовательных событий, в которой твердой точкой и критерием распределения служит сознание единства «я». Большую роль в выяснении идеи времени играют психические процессы и их интенсивность. Сильное желание или усилие, направленное на осуществление одной цели, одного представления, останавливающее как бы объективное течение времени, заставляет с особой ясностью противопоставлять длительность психического состояния объективной смене явлений и этим путем создает представление о продолжительности и о разнице между субъективным и объективным временем. Субъективное время оценивается в зависимости от весьма различных условий, а именно: интенсивности и числа представлений, быстроты смены их, интенсивности нашего внимания к этим представлениям, которые, в свою очередь, зависят от удовольствия или страдания, связанных с означенными представлениями. Объективное время предполагает совершенно правильное, равномерное и непрерывное движение, которое измеряется пройденным пространством. Спенсер правильно замечает, что в цивилизованных странах пространство выражали с помощью времени; позднее время стали выражать с помощью пространства.

Независим от вопроса о возникновении идеи времени вопрос о природе его: проблема сводится к тому, как смотреть на время? Есть ли время нечто объективно существующее (бытие или форма его) или же лишь продукт духовной деятельности человека? Древность стояла на первой точке зрения, новая философия, в особенности после Канта, скло-

няется в пользу второго решения. Пифагор под временем разумел сферу, описывающую движение мира. Гераклит время отождествлял с предметами, Платон считал время подвижным образом вечности, а Аристотель ставил время в связь с движением и определял время как «число движений в порядке предшествующего и последующего». Лукреций учил, что времени самого по себе нет, что лишь продолжительность самих вещей дает нам представление о настоящем, прошедшем и будущем; никто не может себе представить время без движения и покоя тел, отсюда скептики заключали, что время вовсе не существует. В средние века повторяли определения времени древних. Так, Альберт Великий точно воспроизводит определение Аристотеля. Суарец различал идеальное время от материального; первое существует только в душе познающего, второе сопряжено с реальным движением. Бог может вновь воспроизвести протекшее время. Рационалистическая философия XVII в. вращалась в таких же определениях времени, которые даны были древностью; так, Спиноза настаивал, что время есть только «модус познания», а Лейбниц — что время есть идеальная мера движения: правильное равномерное движение есть мера неравномерного. Новое внесла попытка психологического исследования идеи времени, которая встречается у Локка, Юма и др. Совершенно новым является учение Канта. Время есть априорная форма внутреннего зрения, поэтому она необходима и имеет объективное значение для феноменального мира, но не для предметов самих по себе. Это положение может быть доказано следующим образом. Представление о времени не может быть заимствовано из опыта, ибо всякий опыт предполагает уже время. Во-вторых, если допустить, что в мире прекратились всякое изменение и движение, то человек не имел бы средств для измерения времени, но течение его не прекратилось бы. Если уничтожить в воображении всякую смену представлений, то все же в человеке осталось бы представление о пустом времени. В-третьих, время бесконечно в направлении прошлого и будущего, и иначе человек не может себе представить его; однако, из опыта он этого никоим образом не мог узнать, следовательно, это есть познание, независимое от опыта, или априорное познание. Из этого учения об эмпирической реальности и трансцендентальной идеальности времени следует, что все противоречия, которые представление времени в применении к миру вызывало (напр., противоречия, указанные элеатами), сами собой отпадают, т. к. к миру самому по себе время неприменимо. Это учение Канта имеет видных представителей и до настоящего времени. Так, Шопенгауэр толкует идеальность в том смысле, «что время само по себе не может вызвать никакого физического следствия», следовательно, оно в физическом смысле не реально. Однако в учении Канта о времени очень многое возбуждает сомнение, что было отмечено уже его современниками, а частью позднейшей критикой его учения. Во-первых, доказательство, что время есть априорная форма созерцания, если не опровергнуто, то поколеблено доводами современной эмпирической школы, касающимися происхождения т. н. необходимых истин; во-вторых, само учение об эмпирической реальности и трансцендентальной идеальности времени заключает в себе неясности, на которые указывали уже первые критики Канта. «Если изменение реально, то реально и время. Если же не реально время, то нет никакого реального изменения». Кант учил, что время не течет и в нашем сознании, что в нем есть только представление о времени и представление о смене. Нужно различать между действительной сменой образов в нашем сознании и воспринимаемым представлением о самой смене. Первая требует действительного времени, в котором существует сама смена; второе понимание этого не требует. Время, в котором все созерцается, есть только время представ-

ляемое, следовательно, смена, которой подлежат явления, есть смена только в представляемом времени. Но какова должна быть смена явлений в представляемом времени? Есть ли она простое представление смены представлений, данное в представлении, или же может быть и действительным чередованием представлений. Учение Канта в его целом вряд ли может быть понято без признания реальности смены представлений. Т. о., учение о времени Канта нуждается в пересмотре, а т. к. идея времени входит в учение о причинности, то это последнее тоже вряд ли может быть удержано в той форме, как оно выражено Кантом. Э. Р.

В понимании *Святой Руси* время — отрезок *вечности*, имеющий начало и конец и во всех своих характеристиках — длительность, продолжительность, последовательность, — связанный с развитием Божественного Начала. Время есть выражение силы и могущества Бога, принимающего в реку времени всю историческую последовательность земной жизни человека. «Время — сила в своих развитиях; пространство — в ее сочетаниях» (А. С. Хомяков). «Сила во времени» (народная пословица).

«У Бога дней много»; «У Бога дней не решето»; «Время принадлежит Богу»; «Время летит»; «Время за нами, время перед нами, а при нас его нет»; «День мой — век мой»; «Что до нас дошло, то и к нам пришло»; «Век мой впереди, век мой позади, а на руке нет ничего».

«Всему свое время», — говорит русский человек. «Всякой вещи час»; «Во времени подождать: у Бога есть что подать»; «Придет время, будет и нам черед». Все надо делать в свой черед, в свою пору. На этом в народном сознании делается особый акцент: «Не время дорого, пора»; «Не в пору не впрок, а ко времени спорье»; «Пора, что железо: куй, покале кипит!» Петр I переложил эту пословицу по-своему, но в том же народном духе: «Время подобно железу горящему, которое, ежели остынет, неудобно к кованию будет». В этом же духе и пословица: «Куй железо — пока горячо».

О человеке, который терял чувство времени, говорили: «Дурак время не знает»; «Дурак, что время, то пора».

«Доля во времени живет, бездолье — в безвременье»; «Время времени не работает (не работник)»; «Не человек гонит, а время»; «Бедный времени не ищет», «Время разум дает»; «Время деньги дает, а на деньги времени не купишь».

В сознании русского человека время имело характер непрерывного цикла, календарными веками которого были православные праздники, неразрывно связанные с временами года и природными явлениями. Христианские ритуалы перевоплощали древние верования русских людей, хотя и не могли полностью уничтожить прежних языческих суеверий. Календарем времени у русских людей служил месяцеслов, в котором православные праздники и дни святых сочетались с народными приметами и хозяйственными представлениями. В таком сочетании священного и мирского русский человек ощущал себя неразрывной частью Божественного мироздания и соответственным образом представлял свое место во времени и пространстве. В народном месяцеслове чуть ли не каждый день года расписывался по делам, и «расписание» это было главным ориентиром во времени. Чаще всего русский человек не говорил просто, что он должен сделать то-то и то-то, а связывал это с высшими понятиями, именами святых: Илья сжинает жито, с Петрова дня пожня (покос), Петровна — навозница, Ирина — рассадница. Время приобретает конкретность и особый священный смысл. Понятия бытовые и понятия священные сплетаются воедино, создавая неповторимое ощущение времени, при котором обыденная жизнь становится своеобразным священнодействием, служением высшим силам, а простой человек — действующим лицом свя-

щенной истории, торжественно несущим свое высокое предназначение.

О. Платонов

«ВРЕМЯ», ежемесячный литературный и политический журнал русской православно-патриотической мысли. Издавался в Петербурге в 1861—63 М. М. Достоевским при ближайшем участии Ф. М. Достоевского, его фактического редактора. Постоянными сотрудниками «Времени» были критик А. А. Григорьев, философ и критик Н. Н. Страхов, писатели А. Н. Майков, В. В. Крестовский, Л. А. Мей, Я. П. Полонский и др. Наиболее значительные художественные, публицистические и литературно-критические произведения в журнале принадлежали Ф. М. Достоевскому («Записки из Мертвого дома»), «Униженные и оскорбленные», ряд статей о русской литературе, в т. ч. «Грибоедов и вопрос об искусстве», «Два лагеря теоретиков» и др). «Время» было органом «почвенников» (см.: Почвенничество). Критикуя, с одной стороны, поместное дворянство, чиновничью бюрократию, а с др. — западно-европейскую буржуазную культуру, журнал призывал верхние классы общества, оторвавшиеся от народа, к сближению с «почвой». Сторонники этого взгляда, как и *славянофилы*, отстаивали самобытность русского национального характера, православно-патриотические ценности русского народа. Журнал вел ожесточенную полемику с либерально-космополитическими и революционными идеями журнала «Современник» и связанными с ним нигилистами, отстаивая идею мирного пути развития России. В области эстетики журнал выступал как против теории «искусства для искусства», так и против т. н. революционных демократов, связывавших литературу с революционной бесовщиной. Как журнал русской патриотической мысли «Время» был главным органом противостояния *нигилизму*. Журнал был закрыт в апр. 1863 в связи со ст. Н. Н. Страхова «Роковой вопрос», которая в правительственных кругах была ошибочно расценена как философско-историческое оправдание польского восстания. Продолжением «Времени» явился журнал «Эпоха» (1864—65).

ВРОЖДЕННЫЕ ИДЕИ, врожденным называется то, что присуще *сознанию*, что не приобретено, или же ежели и приобретено, то не индивидом, а родом, а в индивиде является уже как нечто готовое, как результат наследственности. Иногда термин «врожденное» употребляется в смысле вытекающего с необходимостью из чего-либо. В философии *понятие* врожденности является, гл. обр., в связи с учением об идеях. Учение о врожденных идеях может быть понимаемо двояко: или в том смысле, что человеческому интеллекту врождены готовые идеи, готовое содержание, или же в том, что врождены лишь предрасположения, способности, которые под влиянием опыта раскрывают свое внутреннее содержание. У Платона уже мы встречаемся с учением, что наше *познание* есть припоминание, и Аристотель считает высшие идеи потенциально прирожденными *уму*. Декарт в новой философии противопоставил врожденные идеи тем, которые получаются извне и созданы интеллектом. Декарт считал врожденными идеи совершенно ясные и самоочевидные, выдерживающие любые сомнения и не нуждающиеся ни в каком опытным обосновании. Таковы идея *Бога* и логические и математические идеи. Учение Декарта в подробностях развил, перечислив и указав признаки врожденных идей, лорд Герберт Шербюри. Это учение не удержалось; Локк возражал против учения о врожденности в смысле готовых идей, допуская врожденность способностей. Лейбниц учит, что все познание врожденно. Т. к. реальное суть *монады*, которые не допускают воздействия извне, то все содержание познания — необходимые *истины* и случайные, основанные на законе достаточного основания, — в одинаковой степени суть продукты деятельности монады. Этим учением Лейб-

ниц в сущности уничтожает различие между врожденным *знанием* и опытным точно так же, как это различие уничтожает и эмпиризм, правда, на иных основаниях. Для Лейбница вопрос сводится не к различию врожденного знания и опытного, а к различию необходимого и случайного. *Сенсуализм* отвергает вовсе врожденность и смотрит на душу как на чистую неисписанную доску, на которой опыт пишет свои письмена. На место понятия врожденных идей Кант поставил понятие *априори*, т. е. понятие основных функций нашего «я», благодаря коим содержание опыта получает обработку. В философии XIX в. понятие врожденных идей получило вновь некоторый ход благодаря эволюционной теории и значению, которое в этом учении имеет понятие наследственности. Так, Спенсер смотрел на врожденные идеи как на унаследованные, т. е. как на следы известных психических актов предшествующих поколений.

Средневековые христианские философы считали, что душа обладает врожденным знанием Бога и даваемой им высшей *мудрости*. Современные христианские мыслители говорят не столько о врожденных идеях, сколько о врожденных стремлениях человека к *благу*, *совершенству*, *полноте духовной жизни* и, в конечном счете, — к Богу.

ВСЕЕДИНСТВО (всеединое целое), обозначение высшего начала *бытия*. Понятие, введенное В. С. Соловьевым. Позднее развивалось в работах С. Н. Булгакова, Карсавина, Н. О. Лосского, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, а также С. Н. и Е. Н. Трубецких, Лосева и др.

По Соловьеву, единство бытия осуществляется через деятельность *мировой души*, *Софии* и *Богочеловечества*, которые составляют посредствующее звено между множеством реально существующих природных предметов и безусловным единством Божества. Согласно учению Соловьева, если под всеединым разуметь то, что одинаково содержится во всем или подлежит всему и получается через отвлечение ото всего, тогда, конечно, это всеединое может быть определено только как чистое бытие, равное чистому ничто. В самом деле, все предметы одинаково имеют в себе бытие и небытие: всякий предмет «есть» («это») и вместе с тем «не есть» («другое»), и, если мы отвлечем эмпирический элемент «это» и «другое», тогда утверждение и отрицание совпадут, и мы получим чистое бытие, равное чистому ничто. Т. о., пишет Соловьев, принцип Гегеля, несомненно, имеет общую форму истины, универсальность, или всеединство. Но совершенно очевидно, что это всеединство есть чисто отрицательное, представляющее собой такой принцип, с которым, по здравой логике, нельзя ничего начать и из которого нельзя ничего вывести. Ибо это единое начало, полученное через отвлечение ото всего, по самому определению своему есть лишение всего и беднее всякого возможного содержания, и, следовательно, всякое содержание, всякое определение, хотя бы и самое скудное, по отношению к этому началу является как нечто большее его, как нечто новое, в нем не содержащееся, а потому логически из него не выводимое. Но такое отрицательное всеединое, из которого ничего вывести нельзя, очевидно, не может быть истинным началом всего, не может быть принципом истины. Таким принципом может быть всеединое только в положительном смысле, т. е. не то, что содержится во всем, а то, что все в себе содержит, что есть абсолютное не как отрешенное (ото всего), а как совершенное (во всем). Всеединство, как настоящая форма истины, не может существовать ни сама по себе, ибо форма сама по себе, т. е. без содержания, есть бессмыслица, ни в нашем разуме только, ибо тогда это будет только наша субъективная мысль; всеединство, как форма истины, предполагает безусловную реальность того, чему оно есть форма, т. е. всеединого, которое, следовательно, определяется не как истинно-мыслимое только, но как истинно-сущее.

Божественное начало является в мировом процессе как действующая сила абсолютной идеи, стремящейся реализоваться или воплотиться в хаосе разрозненных элементов. Т. о., по мнению Соловьева, божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа, — к воплощению божественной идеи или к обожествлению всего существующего через введение его в форму абсолютного организма — но с той разницей, что мировая душа, как сила пассивная, как чистое стремление, первоначально не знает, к чему стремиться, т. е. не обладает идеей всеединства, божественный же Логос, как начало положительное, как сила действующая и образующая, в самом себе имеет и дает мировой душе идею всеединства как определяющую форму. В мировом процессе и божественное начало, и душа мира являются как стремление, но стремление божественного начала — это стремление реализовать, воплотить в другом то, что оно уже имеет в себе, что знает и чем владеет, т. е. идею всеединства, идею абсолютного организма, стремление же мировой души — получить от другого то, чего она еще не имеет в себе, и полученное уже воплотить в том, что она имеет, с чем она связана, т. е. в материальном бытии в хаосе разрозненных элементов.

По учению Соловьева, *благо*, *истина* и *красота* суть различные образы или виды единства. Три различные стороны, с которых абсолютно-сущее сводит все к единству. Всякое внутреннее единство, всякое изнутри идущее соединение многих есть *любовь* (в том широком смысле, в котором это понятие совпадает с понятиями лада, гармонии и мира или мира космоса). В этом смысле благо, истина и красота являются лишь различными образами любви. Но эти 3 идеи и соответствующие им 3 способа бытия не в одинаковой степени представляют собой внутреннее единство. Очевидно, всего сильнее и, так сказать, внутреннее (интимнее) является это единство в воле как благо, ибо в акте воли предмет ее еще не выделен из субъекта даже идеально: он пребывает в существенном единстве с ним. Поэтому если вообще внутреннее единство обозначается термином «любовь», то в особенности этим термином определяется абсолютное в той сфере, где внутреннее единство является как первоначальное и неразрывное, т. е. в сфере воли и блага. Воля блага есть любовь в своей внутренней сущности или первоначальный источник любви. Благо есть единство всего или всех, т. е. любовь как желаемое, т. е. как любимое, — следовательно, здесь мы имеем любовь в особенном и преимущественном смысле как идею идей: это есть единство существенное. Истина есть та же любовь, т. е. единство всего, но уже как объективно представляемое это есть единство идеальное. Наконец, красота есть та же любовь (т. е. единство всех), но как проявленная или осязаемая: это есть единство реальное. Др. словами, благо есть единство в положительной возможности, силе или мощи (соответственно чему и божественная воля может обозначаться как начало непосредственно творческое, или мощное), истина есть то же единство как необходимое, и красота — оно же как действительное. Чтобы выразить отношение этих терминов в кратких словах, мы можем сказать, что абсолютное осуществляет благо чрез истину в красоте. Три идеи или три всеобщие единства, будучи лишь различными сторонами или положениями одного и того же, образуют вместе в своем взаимном проникновении новое конкретное единство, представляющее полное осуществление божественного содержания, всецелость абсолютной сущности, реализацию Бога как всеединого, «в котором обитает вся полнота Божества телесно». Таковы основные моменты учения Соловьева о всеединстве. Учение это оказало большое влияние на русскую философию н. XX в. Однако это учение было далеко от *Православия*. Как справедливо отмечал Г. Флоровский, Соловьев пытался строить церковный синтез, опираясь на нецерковный опыт. Мироззре-

ние всеединства строилось на спекулятивной *теософии*, поддерживаемой в трудах гностиков и иудейских каббалистов, масонских мистиков Парацельса, Сведенборга и Я. Бёме. В построениях Соловьева не оставалось места Православной церкви, которую он воспринимал в элементах схоластики и каноники, не понимая ее глубокого духовного значения. «Именно соборность Церкви оставалась для Соловьева мистически закрытой. Он слишком был связан с протестантизмом, через философию, через немецкий идеализм и мистику. Он был всегда не на церковно-исторической магистрали, а на каком-то мистически окольном пути» (Г. Флоровский). Хотя Соловьев много говорит о Боге, место Его в общей системе всеединства очень неопределенно. Если Бог включается в общую систему, то становится ее частью и тогда неясно, в чем различие между тварью и творцом. И главное — теряется смысл основного события вселенской истории — *Воскресения Христа* и Его искупительной жертвы. Исходя из своего учения, Соловьев проповедовал идею соединения Церквей — Православной и римско-католической, не придавая принципиального значения различию между православным Востоком и еретическим Западом. Соединение Церквей, по мнению Соловьева, должно было осуществиться под эгидой папы римского — будущего властителя теократического царства.

Последователи Соловьева пытаются преодолеть антиправославный характер учения о всеединстве и грядущей католической теократии. Разделяя убеждения Соловьева о единстве всей твари в Боге, Флоренский в попытке обосновать это единство выбирает путь не нисхождения от Абсолюта к твари, а восхождения от твари к Абсолюту, поскольку из природы Бога, считает он, нельзя заключить о существовании мира. Тварное бытие — это не тень, не эманация Божества, а самостоятельное, самозаконное и самоответственное творение Божие. Но за видимым многообразием и единством тварного бытия существует метафизическое единство, ноуменальные зерна вещей (логосы) с присущей им энергией. Идеальную сферу природной твари, мистическую основу Космоса составляет София. Вместе с тем София, по Флоренскому, есть существенный структурный компонент Абсолютного, божественного бытия. И в этом своем качестве она есть ангел-хранитель твари, идеальная личность мира, воплощенная в Церкви как теле Христовом. В результате Абсолютное и Космос смыкаются во всеединстве. В качестве внутреннего принципа всеединства, как сила созидательная и скрепляющая его, выступает любовь. Флоренский выделяет ряд ступеней любви, свидетельствующих об иерархичности внутреннего устройства самого всеединства. В книге «Столп и утверждение истины» (1914) он только подводит к этой идее, детальную разработку она получила у него позднее, когда его учение о всеединстве строится уже в рамках философского символизма. Булгаков в разработке проблемы всеединства («Философия хозяйства», 1912; «Свет невечерний», 1917) идет тем же путем восхождения от природы (Космоса) к Богу, что и Флоренский. Мир принадлежит самому себе, он имеет в себе творящую движущую силу, собственную метафизическую упругость, что осуществляется в душе мира как всеобщей связи, единстве тварного бытия, наделенного чертами софийности. В утверждении собственной реальности мира, живой мощи природного бытия Булгаков идет настолько далеко, что говорит о собственной божественности природы, называя ее тварной Софией (свое философское мировоззрение он нередко именовал «религиозным материализмом»). Но это живое единство бытия только частично и не вполне адекватно раскрывается через образ души мира, которая осуществляет внутренний план бытия, его всеединство как бы ошупью в своей слепоте и инстинктивности, в борении стихийных созидательных и разрушительных сил.

В полном своем объеме и значении живое всеединство бытия открывается не в Мировой душе (тварной Софии), а в Софии божественной, как идеальной основе мира, стоящей между Абсолютом и Космосом, как в некоем третьем бытии, соединяющем в себе божественную и тварную природу. В результате понятие всеединства значительно расширяет сферу своей применимости, оказывается приложимым не только к природному, но и к божественному бытию. Именно у Булгакова наиболее обстоятельно и глубоко разработан весь круг проблем, связанных с использованием этого понятия в сфере абсолютного бытия (в трудах, созданных в богословский период его творчества, — «Агнец Божий», 1933; «Невеста Агнца», 1945). Но одновременно оно все больше наполняется богословским содержанием и разрабатывается преимущественно в учении о Софии как четвертой ипостаси Божества, Вечной женственности, которая через восприятие действия Троицы в каждой из ее ипостасей становится началом и творцом мира, о Церкви как наиболее совершенном и универсальном воплощении и носителе всеединства.

Однако и эти трактовки всеединства чужды православному мировоззрению. У Флоренского, пишет В. Зеньковский, «всеединства между Богом и миром все же не получается. Конечно, если София есть Церковь, а Церковь есть “тело Христово”, то видимость всеединства получается, однако при отсутствии метафизики Боговоплощения связь “двух миров” остается нераскрытой». Мистическое значение Бога, воплотившегося в человека, теряется и в построениях Булгакова. Он, по точному определению В. Зеньковского, впадает в софиологический *монизм*. Это яснее всего проступает в кардинальном понятии творения. Булгаков отождествляет «сущность» в Боге с «сущностью» в Космосе. Творение становится мнимым понятием, подменяясь странным превращением Абсолюта (в его Божественной полноте) в «становившийся Абсолют». Антихристианский характер понятия всеединства особенно ясно проявляется в его панентеистической трактовке, выразителями которой были Карсавин и Франк. Эти философы исходили из признания единства Бога и природы, но в отличие от пантеизма не растворяли Бога в природе, а видели в нем высшее выражение личностного начала в бытии, рассматривали его как часть бытия. «Исконное единство, — писал Франк, — не будучи само по себе определенностью, тем самым не имеет ничего вне себя, т. е. есть абсолютное единство или всеединство... Так как исконное единство есть сама основа (различий между определенностями) и так как только на этой почве возможна дифференциация определенностей, то понятие чего-то внешнего этому единству, т. е. понятие «иноного» по отношению к нему, содержало бы в себе внутреннее противоречие».

Однако эта мысль Франка, которую в равной степени разделял и Карсавин, противоречит христианскому учению, ибо фактически игнорирует творение мира Богом.

В целом все направления учения о всеединстве так или иначе противоречат главным основам христианской веры. Особенно отчетливо эти противоречия проявляются в попытках идеологов всеединства скрепить шаткие построения этого учения с помощью *софиологии*. Именно в этой части учение о всеединстве приобретает еретический характер. Понятие о Софии как «четвертой ипостаси» Бога, скрепляющей всеединство, осуждено на Всезарубежном соборе Русской церкви в Югославии.

Д. К.

ВСЕЛЕННАЯ, весь Божий мир, включающий Творца и его творения (*космос, природу, человека*), бесконечный во времени и пространстве и безгранично разнообразный по форме существования *духа и материи*.

ВСЕЛЕНСКИЕ СОБОРЫ. Святая православная церковь после кончины апостолов руководится *Священным Писани-*

ем и Священным Преданием. В особенных же случаях, для обличения лжеучителей или для разрешения различных недоразумений, на основании заповеди Самого Спасителя и по примеру святых апостолов, собирают Соборы. Они бывают Вселенские, на которые собираются пастыри и учителя Церкви, по возможности со всей вселенной, и поместные, когда собираются пастыри и учителя одной какой-либо области.

Вселенский собор есть высшая на земле власть Святой церкви Христовой, осуществляемая водительством *Святого Духа*, как и сказано было в постановлении Апостольского собора: «Изволися Духу Святому и нам». Вселенских соборов было семь.

Первый Вселенский собор был созван в 325 в городе Никее, при имп. Константине Великом, против лжеучения александрийского священника Ария. Арий отвергал Божество и предвечное рождение второго Лица *Троицы*, Сына Божия, от Бога Отца и учил, что Сын Божий есть только высшее творение. На Соборе присутствовали свт. *Николай Чудотворец*, свт. Афанасий Великий — всего 318 святых отцов. Они осудили ересь Ария и утвердили, что Сын Божий есть истинный *Бог*, рожденный от Бога Отца прежде всех веков и так же вечен, как Бог Отец: Он рожден, а не сотворен, и единосущен с Богом Отцом.

Чтобы все православные христиане могли точно знать истинное учение веры, оно было ясно и кратко изложено в первых семи членах *Символа веры*.

СЕМЬ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ

I Никейский (325) — сформулировал первую часть Символа веры, дав определение божественности Сына Божьего.

I Константинопольский (381) — сформулировал вторую часть Символа веры, дав определение божественности Святого Духа.

Ефесский (431) — дал определение Иисуса Христа как воплощенного Слова Божьего и Марии как Божьей Матери.

Халкидонский (451) — дал определение Иисуса Христа как истинного Бога и Истинного человека в одном лице.

II Константинопольский (553) — еще раз подтвердил учение о Св. Троице и об Иисусе Христе.

III Константинопольский (680—691) — подтвердил истинное Человечество Иисуса Христа через познание Его человеческой воли и действий.

II Никейский (787) — провозгласил икону как истинное выражение христианской веры.

Память святых отцов семи Вселенских соборов отмечается 18 (31) мая.

Смысл почитания отцов Вселенских соборов состоит в том, что только они, всецело выражая собой *веру, волю и разум* Кафолической Вселенской церкви — полноты *Православия*, обладают даром выносить непогрешимые и для всех обязательные определения в области христианской веры и церковного устройства.

ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ, сформулированное в Никее-Цареградском *символе веры* представление о будущем пришествии Христа на землю для *Страшного суда* над живыми и мертвыми. Пришествие *антихриста* будет предшествовать Второму пришествию. Второе пришествие отличается от первого пришествия Христа тем, что оно будет явным для всех (Откр. 1, 7; Лк. 17, 23, 24), ибо Христос придет не в смиренном человеческом облике, а как *Бог*, со славою.

ВЫШЕСЛАВЦЕВ Борис Петрович (3[15]. 10.1877—5.10.1954), философ. Родился в Москве в семье присяжного поверенного Московской судебной палаты.

По окончании юридического факультета в Москве был оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию, позже работал в Германии, а в 1914 защитил диссертацию на тему «Этика Фихте». С 1917 был профессором Московского университета, в 1922 был выслан за границу, стал работать в Религиозно-философской академии в Берлине (основанной *Н. А. Бердяевым*).

Вначале Вышеславцев был строгим защитником *трансцендентального идеализма* в духе Фихте, но тем не менее уже



в своей книге о Фихте Вышеславцев с чрезвычайной силой подчеркивал моменты *иррационализма* у Фихте, его глубокую устремленность к *Абсолютному*. Система строгого *имманентизма* оказывается уже у Фихте изнутри выдвигающей тему *метафизики*. «Тема метафизики, — утверждает здесь Вышеславцев, — вся таинственная беспредельность, развертывающаяся в *интуиции*», — а «интуиция и рациональное мышление нераздельны». Ценность же интуиции, настаивает Вышеславцев, означает

что «абсолютное не дано в понятиях». Это толкование Фихте, открыто порывающее с традиционным его пониманием, делает честь Вышеславцеву.

Основной *антиномией*, с которой приходится иметь дело философии, является, по Вышеславцеву, антиномия системы и *бесконечности*, *рациональности* и *иррациональности*. Хотя в предисловии к своей книге Вышеславцев говорит о том, что именно *трансцендентализм* дает обоснование для философии *хозяйства, права, морали*, но на самом деле его гораздо более интересует в бытии иррациональное, чем рациональное. Опираясь на новейшую философию математики и выдвигая понятие потенциальной и актуальной бесконечности, Вышеславцев убежден, что именно в понятии «актуальной бесконечности» разрешается антиномия системы и бесконечности. Но уже в это время Вышеславцев признает, что «нельзя сказать, что, найдя актуальную бесконечности, мы нашли Абсолютное», — и даже больше: «Абсолютное лежит в основе актуальной бесконечности».

Все это характеризует чуткость Вышеславцева как историка философии, но не менее все это ценно для свидетельства его философской прозорливости, учитывающей «всю таинственную беспредельность», встающую перед нами. Во второй систематической своей работе «Этика преображенного эроса», посвященной преимущественно проблемам *этики и антропологии*, Вышеславцев возвращается к философским темам, затронутым в книге о Фихте. Здесь он еще резче и сильнее говорит, что «мы окружены непознаваемым и недоказуемым», что «очевидность иррациональной глубины бытия смотрит на нас отвсюду». «Человек всегда во всех суждениях, действиях и чувствованиях имеет в виду Абсолютное». «Это Абсолютное, будучи иррациональным, лежит в основе рационального как его основание»... Поэтому «иррациональный Абсолют отнюдь не есть крушение разума, отрицание разума — напротив, к нему приводит сам разум», «отрицание же, игнорирование иррационального — противоразумно: такой рационализм есть незнание границ разума и потому самонадеянная ограниченность». «Наличие окружающей нас тайны Абсолютного, — еще раз утверждает Вышеславцев, — очевидно и несомненно». Абсолютное — есть «бытие третьего измерения». Вслед за *Хайдеггером* Вы-

шеславцев устанавливает «абсолютную существенность трансцендирования» — в силу чего и невозможно остаться в пределах чистого имманентизма».

Все эти положения, столь характерные для «прорыва» в сферу «запредельного», метафизического бытия, остаются у Вышеславцева лишь неким наброском, ярким этюдом, выполненным с большим талантом, — но дальше этого Вышеславцев пока не пошел.

Обращаясь к др. частям книги Вышеславцева «Этика преображенного Эроса», мы находим здесь опыт построения «новой этики» и отвержение этики нормативной — но все это связано с оригинальной и интересной антропологией, которую Вышеславцев развивает в своей книге. Его тема — есть проблема динамики духа, разыскание тех «движущих сил», которые обуславливают в *человеке* реализацию всяческого «смысла». Заслуга Вышеславцева заключается не столько в оригинальности, сколько в блестящей интерпретации новых психологических концепций и в их удачнейшем применении к проблемам этики.

Вышеславцев принимает целый ряд построений новой психологии и вместе с рядом психологов отвергает основное значение *воли*, выдвигая на первый план «закон иррационального противоборства». Говоря о «неудаче императивной нормы», Вышеславцев ищет опоры для этической жизни в том факте, что «образы воображения обладают преображающей силой». Т. к. для императивных норм — в силу указанного выше закона — подсознание остается «закрытым», то вся проблема этической динамики сводится к тому, чтобы найти ключ к подсознанию. Этот ключ — и здесь Вышеславцев всецело примыкает к новой психологии — дан именно в воображении, которое поднимает психическую энергию на высшие ступени. Процесс «сублимации», по толкованию Вышеславцева, соответствует тому, что христианская мистика говорит о преображении человека в духовном его пути, его обожении — движении к *Богу*. Это обращение к сублимации как движущей силе души, осуществляемой благодаря воображению, дает Вышеславцеву основание говорить о «новой этике», о «преодолении морализма»: «истинная „благодатная“ этика есть та, — пишет он, — которая способна преображать и сублимировать». Не забудем, впрочем, что все время идет вопрос о том, чем движется наша душа к идеалу, — смысл, ценность и притягательность которого не зависит (в своем анализе) от того, какова подлинная динамика духа. Никак невозможно поэтому миновать здесь проблемы *свободы*: одним новым учением о динамике *духа* еще не строится «новая этика». Вышеславцев сначала пытается обойти эту трудность указанием на то, что всякое внушение (а сублимация подсознательного эроса при помощи воображения совершается благодаря внушению) есть всегда самовнушение: «это открытие, — пишет Вышеславцев, — представляет собою великое восстановление суверенного положения „самости“, суверенных прав свободы». «Так восстанавливается, — добавляет Вышеславцев, — сознательная свобода».

Вышеславцев присоединяется к остроумному современному мыслителю Н. Гартману, считает его заслугой то, что он «восстановил в своих правах свободу произвола, момент абсолютного выбора». Вышеславцев комментирует дальнейшие построения Гартмана в формуле: идеально мы детерминированы сферой ценностей, но реально (в «свободе произвола») мы остаемся не детерминированы. Для него решение проблемы (в этой антиномии) всецело дается в «сублимации свободы» (как произвола), ибо «если свобода произвола сублимируется, то эта свобода в истине (а свобода произвола «сублимируется через истину») содержит в себе свободу произвола уже в преображенном виде».

Вышеславцев далее ставит вопрос: как возможна сублимация (именно в данном случае, как сублимация свободы

произвола), и отвечает: она возможна, если есть «возвышенное», которое зовет к себе. Вышеславцев справедливо замечает, что для Фрейда сублимация невозможна — именно потому, что у него нет *метафизики*, нет *Абсолюта*, возвышающегося над человеком. Тут Вышеславцев с большой философской тонкостью устанавливает «аксиому зависимости» — которую никак нельзя толковать в духе «пантеистического натурализма» — та «зависимость», о которой здесь идет речь, не *имманентная*, а трансцендентная — она ставит наше «я» перед Абсолютом, а не *космосом*.

Вслед за Хайдеггером Вышеславцев утверждает, что «трансцензус (выход за пределы данного) абсолютно существенен для самосознания, что он есть сущность духа, сущность свободы», — и в последней своей степени «трансцензус открывает нам бытие третьего измерения — бытие Абсолютного». Над нашим «я» возвышается Абсолютное — и только оно и возвышается, — и в утверждении первореальности Абсолюта мы получаем последнее, безупречное раскрытие для нас «аксиомы зависимости» и решение вопроса о том, как возможна последняя сублимация, преобразующая наше «я», нашу «свободу произвола». «Наличность окружающей нас тайны Абсолютного, — завершает Вышеславцев, — очевидна и несомненна»; нельзя отрицать «очевидность иррациональной глубины бытия». «Человек живет, существует, мыслит и действует, — утверждает Вышеславцев, — лишь в реляции к Абсолютному». И даже более: «если бы не было никакой зависимости от “Другого” (т. е. Абсолюта), то это означало бы нашу закованность в самих себе, нашу пойманность в заколованном кругу самосознания, иначе говоря — невозможность свободного трансцензуса, свободного выхода в свободный простор Абсолютного... что есть свободная зависимость».

Этические анализы подводят, т. о., целиком к метафизической проблеме — в этом ценность книги Вышеславцева. Однако не все «сомнения» устраняются теорией сублимации. Вышеславцеву не хватает понятия *спасения* как источника этического вдохновения, — а в связи с этим и все проблемы воли в динамике духовной жизни, труда и «усилия» выпали из моральной теории Вышеславцева. В связи с этим должно указать и на односторонность в *антропологии* Вышеславцева. Тем не менее философские построения Вышеславцева сохраняют всю свою значительность и даже больше: в них есть семена, могущие дать обильный рост. Изящество слога, ясность мысли, четкость анализов — все это должно быть отнесено к бесспорным достоинствам Вышеславцева. Можем только пожалеть, что он слишком бегло касался целого ряда фундаментальных тем, не развивал с достаточной полнотой свои идеи.

Соч.: Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914; Гарантии прав гражданина. М., 1917; Русская стихия у Достоевского. Берлин, 1923; Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924; Два пути социального движения // Путь. 1926. Кн. 4; Вера, неверие и фанатизм. Париж—Варшава, 1928; Сердце в христианской и индийской мистике. Париж, 1929; Христианство и социальный вопрос. Париж—Варшава, 1929; Этика преображенного эроса. Париж, 1931; Т. 1: Проблемы закона и благодати. Проблема власти и ее религиозный смысл // Путь. 1934. Кн. 42; Кризис индустриальной культуры. Н.-Й., 1953; Вечное в русской философии. Н.-Й., 1955 (перезд. в кн.: Этика преображенного эроса, М., 1994); Философская нищета марксизма. Франкфурт-Майне, 1957; Этика преображенного эроса. М., 1994.

Прот. В. Зеньковский

ВЯЗИГИН Андрей Сергеевич (15.10.1867—май-июнь[?] 1919), историк, профессор Харьковского университета, депутат III Государственной думы, один из идеологов монархического движения.

Родился в дворянской семье в родовом имении — на хуторе Федоровка Волчанского у. Харьковской губ. Образование

получил в гимназии г. Харькова, в 1886 поступил на историко-филологический факультет Харьковского университета, который окончил в 1891, и был оставлен стипендиатом для



подготовки к профессорскому званию. С 1894—приват-доцент, читал лекции по истории средних веков. В 1898 защитил магистерскую диссертацию на тему «Очерки из истории папства в XI в.» и стал экстраординарным профессором по кафедре всеобщей истории Харьковского университета. Занимал эту должность до 1913, с мая 1913 стал и. о. ординарного профессора. С этого времени он начал читать также лекции на Высших женских курсах в Харькове. Научные работы Вязигина по истории

папства в XI в., личности папы Григория VII высоко оценивались русскими и зарубежными специалистами и не утратили научной ценности до сих пор. В нояб. 1903 Вязигин стал организатором и первым председателем Харьковского отделения Русского собрания — первого местного отделения старейшей монархической организации. Его почин привел к тому, что вскоре отделения Русского собрания возникли практически во всех крупных центрах России.

После отражения первого натиска революции 1905—06 Вязигин призывал монархистов не почитать на лаврах, но произвести, прежде всего, обстоятельный *анализ* причин смуты и современного состояния внутренних и внешних врагов России. Во вступительной статье к сборнику своих трудов «В тумане смутных дней», он писал: «Пережитое недавно Россией “освободительное безумие” не было неожиданностью для многих, ибо подготовка революционного движения производилась у нас с редкой откровенностью: из года в год затаптывались все глубже в грязь наши исторические святыни, высмеивались народные верования... С ужасом и тревогой смотрели любящие *Святую Русь* люди на грозное будущее, сулившее великие потрясения для нашего Отечества, которое вдобавок ослаблялось экономическими нестроениями». Вязигин отмечал, что революция не стихийно созревала, но целенаправленно готовилась, десятилетиями «тайные общества и съезды работали над сплочением всех тех, кто с ненавистью и презрением относился к устоям русской жизни». Именно их лукавая пропаганда привела к тому, что русское юношество «лучшие годы своей жизни отдавало подготовке к революционным выступлениям, а не вдумчивому изучению родной земли». В результате «над Россией все гуще и гуще спускался сумрачный туман приближавшихся смутных дней». Однако первый бурный натиск революции разбился о «черносотенную плотину, это неприспособленное оружие стихийных народных чувств». Вязигин отмечал, что именно с созданием Союза русского народа произошло сближение до сей поры разделенных и разрозненных «образованных русских людей, сознательных националистов с низами, носителями стихийного *национализма*». Однако опасность не миновала, революционный напор на Россию не прекратился, и «через плотину стали уже кое-где просачиваться предательские струйки». Поэтому Вязигин призывал русских патриотов к бдительности и кропотливой работе: «Опасность отсрочена, но не миновала, и надо укрепить воздвигнутую народом преграду. Надо детищу стихийного, оскорбленного чувства придать стойкость убежденного сознания и не позволить врагу обойти народное дело, подмыть

и ослабить его устои». Одним из реальных способов повлиять на ситуацию было участие монархистов в политической деятельности, и Вязигин принял деятельное участие в выборной кампании в III Государственную думу и победил.

В III Государственной думе проф. Вязигин играл заметную роль благодаря своей активности и ораторским способностям. Наиболее важные его выступления в Государственной думе: «Незыблемость *самодержавия* — основа государственного строя России», «Незаконность решения Государственной думой религиозных вопросов», «Задача русского народного просвещения», «Цель похода против церковно-приходских школ». Во время одного из выступлений, когда Вязигин проводил анализ национального состава студенчества, отмечая непропорциональное преобладание в нем еврейского элемента, слева раздался выкрик, что выяснение национальности — это мракобесие, на что проф. Вязигин спокойно ответил: «Если до меня говорили представители различных национальностей и отстаивали свои интересы, то мне, как русскому человеку, можно отстаивать интересы того народа, к которому я принадлежу».

Вязигин проанализировал политическую ситуацию накануне выборов в IV Государственную думу. Доклад состоял из 2 частей: о еврейских притязаниях в Государственной думе 1—3-го созывов; о современной расстановке политических сил. Говоря о требованиях ликвидации черты еврейской оседлости, Вязигин призвал к спокойствию и трезвости. Он убеждал, что не нужно преувеличивать еврейские силы. В России перевес всегда будет за русскими, нужно только просвещать народ и освободить его от экономической зависимости от евреев. Это, на его взгляд, является «неотложной, насущной задачей». Во второй части доклада он с прискорбием констатировал, что раскол в СРН не преодолен, что ослабляет позиции монархистов, и выдвинул идею объединения правых, националистов и октябристов (при отделении левых октябристов). Такая коалиция получит устойчивое большинство в думе. «К такому объединению надо стремиться всюду, ибо иначе нельзя создать здание обновленной, свободной, в лучшем смысле этого слова, свободной от нищеты, от невежества, от бесправия, преданной, как один человек, своему государю, — России». Вязигин был одним из наиболее трезвомыслящих политиков-монархистов. Он не только понимал, какие силы выступают против России, но и не строил иллюзий относительно состояния русского общества, особенно его высших слоев. Так, еще в 1908 он писал своей жене Т. И. Вязигиной из Петербурга: «Все разваливается, все трещит. Самые черные дни у нас еще впереди, и мы быстрыми шагами несемся к пропасти. Для меня ясно, что у нас нет ни государственности, ни хозяйства, ни армии, ни флота, ни суда, ни просвещения, ни даже

безопасности, но самое главное, у нас нет народа, а есть только население, обыватели. Нет *веры*, а без веры человек — труп». Он приводил примеры того, как вооружаются соседи, «в то время как русское общество тратит время в бесплодных разговорах и нелепых попытках порвать с прошлым». В столь же пессимистических (и как показало будущее — реалистичных) тонах он описывал свои ощущения и мысли в письме к жене от 29 апр. 1912: «Убежден, что разложение “народного представительства” пойдет у нас с головокружительной быстротой, и нет людей, которые остановили бы падение России, давно разлагающейся. Тут непреодолимые действуют силы, и карающая десница Божия занесена над нашей Родиной. Впереди только чудо может спасти нас от общей участи — разложения государственности. Россия еще долго может сопротивляться, но ее мозг поражен болезнью, и эта болезнь главная. Сюда должны быть направлены все заботы врачей. Увы, этого не видят, или не хотят видеть!». По окончании работ III думы Вязигин не захотел участвовать в новых выборах, и сосредоточил свои силы на научно-педагогической деятельности. С 1902 он был редактором-издателем журнала «Мирный труд», лучшего провинциального «толстого» журнала правого направления. Однако в к. 1913 из-за финансовых трудностей он был вынужден прекратить его издание. В 1914—15 издавал газету «Харьковские губернские ведомости». Не принимая формального участия в политической деятельности, Вязигин сохранил авторитет как идеолог монархического движения. В годы первой мировой войны он вел обширную переписку с правыми деятелями, пытаясь через их посредство повлиять на ситуацию.

Соч.: Григорий VII, его жизнь и общественная деятельность. СПб., 1891; Распадение преобразовательной партии при папе Александре II. Харьков, 1897; Новый оплот Православия в Харькове // Мирный труд. 1904. Кн. 1; Папа Григорий Великий как церковно-исторический деятель. Харьков, 1908; В тумане смутных дней. Сб. ст., докл. и речей. Харьков, 1908; «Голобовский инцидент». (Страничка из истории полит. партий в России). Харьков, 1909; Перед последней сессией // Вестник Русского собрания. 1911. № 27; Идеалы Божьего царства и монархия Карла Великого. СПб., 1912; Профессор С. В. Соловьев, (По поводу 25-летия его научно-педагогической деятельности) // Мирный труд. 1912. Кн. 1; Тридцатилетие научной деятельности профессора П. Н. Буцинского // Там же. 1912. Кн. 2; Итоги III Государственной думы // Там же. 1912. Кн. 9; Думские выступления А. С. Вязигина. Харьков, 1913; Разные аршины. К вопросу о замещении университетских кафедр // Мирный труд. Харьков, 1913. Кн. 12.

Лит.: Денисов Я. А. А. С. Вязигин: По поводу 25-летия научно-педагогической деятельности. Харьков, 1917; Чествование члена Государственной думы профессора А. С. Вязигина. Харьков, 1908.

А. Степанов

Г

ГАВРИИЛ (в миру **Воскресенский Василий Николаевич**), архимандрит (1795—10[22].05.1868), богослов и философ, первый историк русской философии. Учился в Московской духовной академии (1816—20), при которой был оставлен бакалавром по кафедре философии. После принятия монашества (1821) был переведен в С.-Петербургскую духовную академию (1824). В 1825—27 — ректор Орловской семинарии, затем Могилевской семинарии, был настоятелем Казанского Зилантова монастыря (с 1829). С 1835 по 1850 — профессор Казанского университета, сначала по кафедре церковного права, а затем по кафедре философии. В 1839—40 в Казани архим. Гавриил опубликовал «Историю философии», 6-я часть которой посвящена русской философии. История философии определяется им как «наука, излагающая достопримечательные умозрения о естестве существ и правильно определяющая как заслуги философов, так равно их заблуждения и недостатки, дабы путем учения достигнуть мудрости». Каждый *народ*, полагает он, имеет свой особенный характер, отличающий его от прочих народов, и свою философию, «более или менее наукообразную или, по крайней мере, рассеянную в преданиях, повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии». Русский народ, считает архим. Гавриил, до бесконечности «привержен к *вере*, престолу и отечеству, послушен, нерешителен и даже недеятелен там, где подозревает какое-либо *зло* от поспешности, трудолюбив, хитер, непобедим в терпении, рассудителен. По отношению же к *любомудрию* отличительный характер его мышления есть рационализм, сообразуемый с опытом». Как чистые теории *идеализма*, оторванные от опыта, так и исключительно опыт, принятый за основу философии, приводят к ложным результатам. Истинным же является сосредоточение этих противоположных полюсов в высшем начале. По этому пути, согласно архим. Гавриилу, и идет русская философия. Полагая краеугольным камнем философствования «*рационализм*, сообразуемый с опытом», она «поверяет» его откровением, поскольку русский ум «покорился *уму беспредельному*». Отечественная философия своим возникновением и развитием обязана русскому и греческому духовенству. Благодаря грекам мы «полюбили преимущественно» Платона, европейцы же полюбили преимущественно «диалектические тонкости Аристотеля и увлеклись схоластикой. Первым учителем русских в философии был, по архим. Гавриилу, митр. *Никифор* (XII в.), «ученый-неоплатоник», затем идут представители зрелого «любомудрия»: *Владимир Мономах*, *Даниил Заточник*, *Нил Сорский*, *Феофан Прокопович*, *Сковорода*. Идея «истории русской философии» и вообще «русской истории философии» давно витала в воздухе. О ее необходимости говорили современники *Сидонский*, *Карпов*, *Новицкий*, поскольку до того времени история фило-

софии изучалась в России по переводным изданиям, в которых не было и речи о русской философии.

Характерной особенностью русской философии, согласно архим. Гавриилу, является сочетаемость христианской веры и знания — особенность, восходящая к корням христианства на Руси. В сочинении «Философия правды» архим. Гавриил рассматривал религию как «истинную основу прав и порядка между людьми и народами». По своему мировоззрению был близок к *славянофилам*. Учеником архим. Гавриила был М. Погодин.

Соч.: История философии архим. Гавриила. Ч. 1—6. Казань, 1839—40; Философия правды. Казань, 1843; Слова поучительные. Ч. 1—2. Казань, 1850.

В. В., Ф. С.

ГАВРИИЛ (в миру **Голосов Григорий Васильевич**), епископ Омский и Семипалатинский (6.01.1839 — к. 1916), духовный писатель и проповедник, председатель Омского отдела Русского народного союза им. Михаила Архангела.



Родился в семье псаломщика с. Калачево Ярославской губ. Закончил Ярославскую духовную семинарию и в 1863 поступил в С.-Петербургскую духовную академию. 7 февр. 1864 принял монашеский постриг, 25 марта рукоположен во иеродиакона. В 1867 окончил академию и 19 июня рукоположен во иеромонаха, а 26 окт. назначен преподавателем Уфимской духовной семинарии. В 1868 — преподаватель Тверской духовной семинарии, с 15 апр. 1869 на-

значен помощником инспектора семинарии. 5 сент. 1872 получил степень кандидата богословия. 17 янв. 1882 назначен настоятелем Успенского Желтикова монастыря Тверской епархии с возведением в сан архимандрита.

14 дек. 1886 хиротонисан во епископа Старицкого, викария Тверской епархии. 4 окт. 1897 назначен епископом Велико-Устюжским, викарием Вологодской епархии, 12 авг. 1904 — епископом Прилуцким, викарием Полтавской епархии. 9 дек. 1905 получил самостоятельную кафедру, назначен епископом Омским и Семипалатинским. В 1909 избран почетным членом С.-Петербургской духовной академии. В к. 1910 обратился к духовенству своей епархии с предложением стать членами Союза русского народа. Сам лично был почетным председателем Омского отдела РНСМА. 18 февр. 1911 уволен на по-

кой, назначен настоятелем Арзамасского Спасо-Преображенского монастыря Нижегородской епархии. С 26 апр. — в Казанском монастыре Тверской епархии, 21 сент. 1911 назначен управлять Николаевской пустынью Тверской епархии, а 22 нояб. уже знакомым ему Желтиковским монастырем (в 1916 — настоятель монастыря).

Соч.: Православное нравственное богословие, составленное применительно к программе семинарского курса. Тверь, 1884; Изд. 2-е, испр. и доп. Тверь, 1891; Руководство по литургике, или Наука о православном богослужении. Тверь, 1886. Репринт: М., 1998; Отрочь монастырь в Твери. Тверь, 1894; Собр. слов, речей и др. ст. преосвященного Гавриила, епископа Великоустюжского. Т. 1. Великий Устюг, 1900; Т. 2. Омск, 1910; К сведению духовенства Омской епархии. (О способах и путях духовного руководства паствою). Омск, 1907; Обращение к духовенству Омской епархии. Омск, 1908; Обращение к патриотам земли Русской в нынешнее лихолетье. Ч. 3. Омск, 1908; Обращение к духовенству Омской епархии и обращение к патриотам земли Русской Гавриила епископа Омского и Семипалатинского. Омск, 1910; Голос архипастыря к выборам в IV Государственную думу. Заметка о действиях различных партий в современной общественной жизни со времени издания закона о свободах. СПб., 1912; Памятка русскому патриоту. СПб., 1912.

Лит.: Краткий очерк жизни и деятельности преосвященного Гавриила, епископа Омского и Семипалатинского (1839—1907). Омск, 1907; СПб., 1911; 50-летие служения в святом сане преосвященного Гавриила, епископа бывшего Омского и Семипалатинского. Житомир, 1914.

А. Степанов

ГАВРИИЛ (в миру **Петров Пётр**, митрополит Новгородский и С.-Петербургский (1783) (18.[29].05.1730—26.01.[7.02.]1801), один из столпов *учёно-монашеской школы*. В 1741—54 учился в *Славяно-греко-латинской академии*. В 1758 пострижен в монашество и утверждён ректором



Троицкой лаврской семинарии. В 1761 произведён в архимандриты *Законоспаского монастыря* и назначен ректором *Славяно-греко-латинской академии*. С 1763 — епископ Тверской. С 1770 — архиепископ С.-Петербургский, а с 1775 — Новгородский. В 1796 стал первым из православного священства кавалером ордена св. Андрея Первозванного. В 1800 отошёл от управления епархией.

Философско-богословское творчество Гавриила (Петрова) не было столь же обильным, как у *Платона (Левшина)*, *Евгения (Болховитинова)* или *Феофилакта (Горского)*, — оно склонялось к древнерусскому лаконизму. Тем не менее в нём нельзя

не выделить «Толкование на все Соборные апостольские послания» (кроме первого Петровского, изысканного Тихоном (Малининым), архиепископом Тверским) (1794), где Гавриил продемонстрировал целостный герменевтический (истолковательный) подход, равно включивший в себя как буквалистский, так и противоположный ему, анагогический уровень, продемонстрировал — с тем чтобы читатель *Священного Писания* не увлекался исключительно книжным знанием, а искал его акультурную первичную основу по примеру древнерусских людей в своём собственном опыте покаяния с его анагогической и нередко безмолвной нацеленностью на спасение (см.: Анагогия). С этой же далёкой от буквалистской и литературоцентричной учёности целью Гавриил издаёт несколько святоотеческих, аскетических сборников, среди которых выделяется огромный фолиант «Сборника поучений» (СПб, 1780),

который по своему историческому и особенно конфессионально-практическому значению мало чем уступает известному «*Добротолобию*», тоже, кстати, обязанному своим появлением на свет Гавриилу.

Т. о., Новгородский и С.-Петербургский архипастырь сделал принципиальный акцент на внутренне покаянное и аскетическое освоение православного христианства, когда даже буква Священного Писания оставалась мёртвой без живого, непосредственного усвоения её в кающемся сердце читателя. Естественно, что такая акцентация определила настороженное, а нередко и враждебное отношение Гавриила к современной ему секулярной культуре с её ориентацией не на пробуждение покаяния, а наоборот — на обоснование его ненужности, поскольку «спастись» отныне читатель сможет при помощи той или иной «просвещённой» и «ясной» (из-за своей непротиворечивости) «истины», вернее, её элементарного абстрактного запоминания.

Плоды «гуманистической» культуры показала России и всей Европе французская революция — Гавриил тогда только укрепился в своей антисекулярной правоте и стал ещё больше внимания уделять изданию святоотеческих, аскетических текстов.

Более того, наряду с Платоном Гавриил инициировал повсеместное возрождение *исихазма*, сделал Александро-Невскую лавру одним из его средоточий. Под непосредственным руководством Новгородского и С.-Петербургского владыки оживают также Валаамский, Кирилло-Белозерский, Ферапонтов, Тихвинский и мн. др. монастыри, где утверждается строго общежитный, древнерусский устав и *Православие* постигается прежде всего кающимся сердцем, несущим за собой подлинное — благодатное — просвещение: без всякой секулярной и идолопоклоннической привязки к безоглядно-абстрактным и литературоцентрическим «истинам». Подобный же крен Гавриил осуществил и при реформировании Александро-Невской семинарии, превратив её в третий образовательный центр учёно-монашеской школы (вслед за Славяно-греко-латинской академией и Троицкой лаврской семинарией митр. Платона [Левшина]).

В лице Гавриила учёно-монашеская школа и в целом Русская православная церковь получили наиболее последовательного выразителя святоотеческой и древнерусской традиции с её ориентацией на преимущественно исихастные пути к Богу, что органически совмещалось с по-святоотечески новыми формами противостояния усиливавшемуся при Екатерине II *секуляризму*.

Соч.: Толкования на все Соборные послания; Правила общежития; Письма ко всем духовным и светским лицам // Вопреки веку Просвещения. М. 2000.

Лит.: *Титлинов Б. В.* Гавриил Петров, митрополит Новгородский и С.-Петербургский. Уч. записки Императорской духовной академии. Вып. 5. Пг., 1916; *Калитин П. В.* Уравнение русской идеи. М., 2002.

П. Калитин

ГАЛИЧ Александр Иванович (1783—9[21].09.1848), философ, эстетик. Окончил Духовную семинарию в г. Севске. Был учеником профессора Петербургского университета П. Д. Лодия, которым был отправлен в заграничную командировку. По возвращении в Россию, Галич стал профессором в Педагогическом институте, а потом и в университете. Его наиболее популярные работы — «История философских систем, составленная по иностранным руководствам» (1819), «Опыт науки изящного» (1825), «Картина человека» (очерк философской антропологии) (1834). Судьба Галича была печальна: когда началась борьба против *философии* (против последователей немецкого идеализма), Галич был одним из первых пострадавших (ему вменили в вину то, что он «ограничивался изложением философских систем без опровержения их»). Будучи уволен из университета и в скорости лишенный со-

держания, Галич бедствовал очень; в довершение его горькой судьбы у него сгорела рукопись приготовленного им к печати сочинения.

«История философских систем» Галича, хотя она и не является самостоятельным трудом, сослужила хорошую службу русской молодежи, когда (в 20-е) стал развиваться интерес к философии. Еще большее значение имела его книга по вопросам *эстетики*. Эта книга, не блиставшая оригинальностью, иногда туманная, все же подымала вопросы эстетики до философской высоты; она, несомненно, оставила свой след в истории эстетических исканий 20-х — 30-х.

Определьный интерес представляет книга Галича «Картина человека», ставшая первым в России опытом философской *антропологии*.

Прот. В. Зеньковский

ГАРМОНИЯ, единство и совершенство в многообразии, высшая *красота* духовного сосредоточия мира. Гармония выражает высший духовный замысел *Бога*, нарушаемый греховной природой *человека*. Существует предустановленная гармония между *душой* и *телом*. Душа следует своим собственным законам, а тело своим собственным, при этом они совпадают в силу предустановления между ними гармонии.

ГАРЯЗИН Александр Львович (1867—20.08[2.09].1918), публицист, редактор-издатель еженедельника «*Дым Отечества*», один из организаторов Всероссийского национального союза.

Имеющиеся биографические сведения о Гарязине крайне скудны. Известно, что в к. XIX в. он служил чиновником особых поручений при Олонецком губернаторе. Вскоре открыл собственное дело, став владельцем технической конторы, был членом Общества заводчиков и фабрикантов, в котором защищал интересы национальной промышленности. Гарязин был сторонником внутренней политики П. А. Столыпина.

В к. 1912 начал издавать еженедельник «*Дым Отечества*», который стоял на позиции русского *национализма*. В первом номере опубликовал программную статью под названием «Моя вера». Объясняя мотивы издания журнала, Гарязин писал: «Не скоро еще найдется подходящий момент для начала издания, посвященного изучению России и обзору современной действительности, чем наши дни, хотя и тревожные и несущие опасность». Издатель ставил перед собой серьезную цель: «сплотить русских людей, идущих вразброд, как это обнаружилось после недавних выступлений некоторых националистов». Причем, сплотить русских людей он намеревался на твердой национальной основе, на принципах, актуальных и по сей день: «Только при торжестве русского самосознания и при главенстве русского народа на имперской территории и на всех ступенях государственной власти возможен спокойный прогресс для сотен народностей, вкрапленных в русскую».

Соч.: Обход действующих постановлений об удовлетворении потребности казны изделиями отечественной промышленности и меры борьбы с ним. Докл. 23 мая 1908 в Обществе заводчиков и фабрикантов. СПб., 1908; 19 февр. 1861. Освобождение от крепостной зависимости. 19 нояб. 1906. Освобождение от власти общины. СПб., 1911; Моя вера // «*Дым Отечества*». 1912 (15 нояб.).

А. Степанов

ГЕГЕЛЬ В РОССИИ. Наивысший уровень интереса к гегелевской философии относится к 30—40-м XIX в. Одним из первых упоминаний о Гегеле как о «знаменитейшем муже» современной философии, вышедшем из Шеллинговой школы (известно, что интерес ко взглядам Шеллинга приходился на 19—20-е), была ссылка *Галича* в «Истории философских систем» (СПб., 1819). Особенно высоко была им оценена гегелевская «Наука логики». В 1821 в журнале «Благонамеренный» (орган Вольного общества любителей российской словесности) высказывалась критика в адрес философских обзоров «Вестника Европы», завершающихся Кантом и не

воздающих должной оценки философским учениям Фихте, Шеллинга и Гегеля. Очень близкую точку зрения с высокой оценкой Шеллинга, Окена и Гегеля высказал в своем журнале «Мнемозина» *Одоевский*. Определенную роль в истории пропаганды «гегелизма» сыграл «Телескоп» *Надеждина*, но наибольшее значение имел «Московский наблюдатель», который поставил перед собой задачу освещения всех сторон русской общественной жизни и литературы с точки зрения гегелевской философии. Среди солидных публикаций о ней в русских журналах обращают на себя внимание исследования Редкина «Обозрение гегелевской логики» («Москвитянин», 1841, ч. 4, № 8), «Взгляд на философию Гегеля» («Православное обозрение», 1861, т. 1), а также его 7-томный труд «Излечения по истории философии права и связи с историей философии вообще» (СПб., 1889—91), содержащий обширный текстологический и аналитический материал о философии Гегеля. Заметную роль в распространении гегелевских идей сыграл Белинский в журнале «Современник», на страницах которого появилась первая русская публикация Гегеля — «Гимназические речи». Центрами изучения гегелевской философии стали кружки *Станкевича* (после отъезда Станкевича за границу его возглавил М. А. Бакунин) и Герцена — Огарева. Тема гегелевской философии была центральной также в философско-литературных салонах Павловых, Елагиной, Чаадаева. Именно в этих кружках и салонах произошло разделение представителей русской мысли на *славянофилов* и западников, которое в самом общем плане соответствовало установившейся поляризации между приверженцами шеллингианской и гегелевской системами. Конечно, подобные градации очень условны и очерчивают лишь самую общую границу философских тенденций. Период 30—40-х не фиксирует рамок русского гегельянства, а характеризует только время общего интереса к гегелевской философии, который, перестав быть таковым, сохранился на протяжении всего XIX в. и с определенными интервалами возрождался и затихал в XX в. Определенный интерес к гегелевскому учению, положительный или отрицательный, испытали почти все течения русской мысли XIX и XX вв. Напр., философские симпатии ведущих теоретиков *почвенничества* разделились традиционным образом — шеллингианская основа «органической критики» *Григорьева* и консервативное гегельянство *Страхова*. В России всегда был велик интерес не только к философии самого Гегеля, но и к историческим судьбам его школы. Особенную известность в России имели сочинения т. н. левых гегельянцев. Русские критики гегельянства неоднократно подчеркивали, что следование шаг за шагом букве философской системы Гегеля неизбежно приведет к *материализму* и *атеизму*.

Устойчивый интерес к гегелевской философии в XIX в. не сопровождался активной публикацией переводов его трудов. Помимо вышеупомянутых «Гимназических речей» были переведены лишь: «Курс эстетики, или Наука изящного» (т. 1—3, М., 1859—60), «Энциклопедия философских наук в кратком очерке» (т. 1—3, М., 1861—64). Значителен был интерес к гегелевской философии в среде духовно-академической и университетской философии. Изучение философии Гегеля было обязательным для историко-философских курсов академий и университетов. Так, большим поклонником гегелевской философии являлся *Гогоцкий*, выбравший в качестве темы докторской диссертации «Обозрение системы философии Гегеля» (Киев, 1860) и уделивший ей много места на страницах своего «Философского лексикона». О взглядах Гегеля немало писали в своих сочинениях такие представители духовно-академической философии, как *Юркевич*, *Голубинский*, *Кудрявцев-Платонов*. Видным гегельянцем во 2-й пол. XIX в. был *Чичерин*. Идеями гегелевской философии пронизаны его «Философия права» и «Курс государственной науки», в своих философских работах он развил и дополнил отдельные по-

ложения гегелевской системы. Ошибка Гегеля, по мнению Чичерина, состояла в том, что он «начинает с крайнего отвлечения, с понятия бытия, т. е. со второй части процесса» («Наука и религия», М., 1879). Точка зрения консервативного гегельянства была доминирующей почти во всех оценках Чичерина. Сложным и неоднозначным было отношение к Гегелю у *В. С. Соловьева*. Его общая антигегелевская установка сформировалась уже в магистерской диссертации «Кризис западной философии», в которой Гегель и его философская система воспринималась как вершина западно-европейского рационализма. С др. стороны, статья Соловьева о Гегеле в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона свидетельствовала о том, что русский мыслитель понял и разобрался в гегелевской философии намного глубже и полнее многих из приверженцев и последователей немецкого философа. К русскому консервативному гегельянству часто относят *Дебольского* — автора таких сочинений, как «О диалектическом методе» (1872), «Логика Гегеля в ее историческом основании и значении» (1912). Однако основная его философская работа «Философия феноменального формализма» (1892—95), построенная на обильном гегелевском материале, была уже преодолением гегельянства и переходом к кантианскому стилю философствования. Призыв «назад к Канту» вызвал в России широкий интерес к различным школам неокантианства и привел к ослаблению интереса к гегелевской философии. Метафизика *всеединства* Соловьева породила в России историко-философскую традицию создания самостоятельных учений о всеединстве Бога, мира и человека (*Булгаков, Флоренский, Франк, Карсавин*). Все вышеперечисленные мыслители, а также *Бердяев, Е. Н. Трубецкой* и мн. др. в своих работах в той или иной форме дали критическую оценку гегелевской философии, подчеркивая в то же время высокую значимость этой философской системы и используя отдельные ее положения и выводы в собственных философских построениях. Новая волна интереса к философии Гегеля была связана с опубликованием труда *Новгородцева* «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» (1901), а также прослеживалась в сочинениях последнего крупного исследователя Гегеля в России н. XX в. — *И. А. Ильина*. Его труд «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (т. 1—2, 1918) был лебединой песней русского идеалистического гегельянства. Именно его изложением и анализом завершился обзор *Яковенко* «История гегельянства в России» (Прага, 1938—39).

Лит: *Гиляров-Платонов Н. П.* Онтология Гегеля // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 8; *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1—2. М., 1918.; *Колубовский Я. Н.* О русских гегельянах // *Ибервег-Гейнце*. История новой философии в сжатом очерке. СПб., 1890; *Чижевский Д. И.* Гегель в России. Париж, 1939; Гегель и философия в России. М., 1974; Систематический указатель литературы о Гегеле: Русская литература XIX — н. XX в. М., 1974.

А. Абрамов

ГЕННАДИЙ НОВГОРОДСКИЙ, святой, архиепископ (ск. 4.12.1506), происходил из боярской семьи Гонзовых, но светской карьере предпочел иноческую жизнь, которую начал в Валаамском монастыре под руководством прп. Савватия Соловецкого. Вскоре он становится архимандритом Московского Чудова монастыря, а затем посвящается в архиепископа Новгородского. В это время в Новгороде, а затем в Москве иудейскими проповедниками стало распространяться тайное учение, получившее наименование «ереси жидовствующих». Оно искажало основы *Православия* и грозило изменить весь ход истории Русской церкви и государства.

Тяжелую 20-летнюю борьбу с еретиками, успевшими получить некоторую поддержку при великокняжеском дворе, возглавил архиеп. Геннадий, совместно с др. русскими свв. *Исифом Волоцким* и *Нилом Сорским*.



Икона XX в.

Прежде всего были пересмотрены церковные книги, и из них изъято все чуждое русской православной традиции, ликвидированы иудейские синагогальные тексты, все сомнительные места, которыми еретики прельщали православных священников. По инициативе и под редакцией архиеп. Геннадия была полностью переведена Библия, точнее, все книги Ветхого Завета. До этого их полного перевода не было не только у русских, но и у др. славянских народов. Полный свод переведенных священных текстов составил Геннадиевскую Библию (1499). Этот перевод окончательно обезоруживал еретиков, которым в своих аргументах против христианства оставалось прибегать только к открытому обману.

Архиеп. Геннадий организовал также перевод полемических сочинений, в которых представлялось систематическое опровержение иудейских сект. Были переведены сочинения магистра Николая Делира «чина меньших феологии преследователя, прекраснейшие стязания, иудейское безверие в Православной вере похуляюще»; сочинение «учителя Самоила Еврейна на Богоотметные жидове, обличительно пророческими речьми»; сочинение Иакова Жидовина «Вера и противление крестившихся иудей в Африкии и Карфагене».

В 1504 свт. Геннадию и его сподвижникам удалось добиться полного осуждения еретиков. С именем свт. Геннадия связаны и создание «Четвертой Новгородской летописи», и первое уставное указание о почитании русских подвижников, и составление пасхалии «на осьмую тысячу лет» (от Сотворения мира), появление которой пресекало злонамеренные слухи о скором конце света.

Смущенный «простотой» своих сподвижников, свт. Геннадий выступил за создание училищ для духовенства.

При дворе свт. Геннадием было написано «Слово кратко» в защиту церковной собственности, позволяющей Церкви вести просветительскую и благотворительную работу.

Деятельность свт. Геннадия вызывала злобу тайных врагов Православия при дворе. Их интригами святой был смещен с архиепископской кафедры и заключен в Чудовом монастыре.

Память свт. Геннадия отмечается 4/17 дек.

Соч.: Письмо к волоцкому князю Борису Васильевичу; Грамота соборному духовенству о пасхалии // РИБ. Т. 6. СПб., 1908; Письмо епископу Прохору Сарскому; Письмо Никифору Суздальскому; Письмо Иоасафу, бывшему архиепископу Ростовскому; Письмо митрополиту Зосиме; Письмо собору епископов; Письмо неизвестному // Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — н. XVI в. М.—Л., 1955.

Лит.: О ереси жидовствующих // ЧОИДР. Т. 3. 1902; Прохоров Г. М. Прения Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // Тр. отд. древнерус. лит.-ры. Т. 27. Л., 1972; Грандицкий П. Геннадий, архиепископ Новгородский // Православное обозрение. 1880. № 12.

О. П.

ГЕОРГИЙ ПОБЕДОНОСЕЦ (св. **Георгий**) (ск. 303), римский воин, общехристианский святой, особо почитаемый на Руси, образ которого сыграл большую роль в формировании русского мировоззрения.



Икона XVIII в.

История жизни святого коротка и во многом неопределенна, а варианты его жития часто разнятся между собой. Наиболее общепринятой версией является та, согласно которой Георгий был уроженцем Каппадокии (область в Малой Азии) и имел знатных родителей. Еще юношей он вступил в армию и прославился своими воинскими подвигами, достигнув высокого звания на службе у римского имп. Дιοκληтиана. Однако за исповедание христианской веры Георгий

был подвергнут жесточайшим пыткам и казнен в 303 в возрасте 30 лет.

Почитание Георгия как святого началось с V в. и получило широкое распространение во всем христианском мире. Особенное значение культу святого придавали на Востоке. Так, св. Георгий стал покровителем византийских императоров.

С принятием христианства почитание св. Георгия приходит и на Русь. Имя Георгия становится одним из излюбленных у киевских князей, получив в русской транскрипции свое оригинальное звучание в нескольких вариантах, — Юрий, Егор, Егорий. Особенно много для утверждения культа Георгия сделал Ярослав Мудрый, принявший при крещении его имя. В честь св. Георгия Ярослав Мудрый основал г. Юрьев, Георгиевский монастырь в Киеве. А день освящения первого храма св. Георгия — 26 нояб. 1051 — был отмечен установлением ежегодного празднования этого события и вошел в народную память под названием Юрьева дня, или осеннего Георгия.

Довольно рано на русский язык было переведено «Житие св. Георгия». Особенную популярность приобрел один из эпизодов «Жития», связанный с победой Георгия над чудовищем-змием. Этот сюжет, названный на Руси «Чудо Георгия о змии», получил самостоятельное существование в древнерусской литературе и искусстве. Первоначальный перевод «Чуда Георгия о змии» был сделан с греческого языка в XI в., на рубеже XII—XIII вв. возникла русская переработка текста, называемая в науке «вторая русская редакция».

В древнерусском повествовании «Чуда Георгия о змии» подвиг Георгия имеет глубинную христианскую символику. Так, образ змия-дракона, которому жители некоего палестинского г. Гевала приносят человеческие жертвы, приобретает более широкое значение символа сатаны или, по крайней мере, символа всех злых сил, которые служат дьяволу. Стоит напомнить, что образ змия, как служителя дьявола, восходит еще к Библии, ведь именно змий-искуситель стал инициатором первого грехопадения первых людей — Адама и Евы. Кроме того, образ змия, пожирающего людей, присутствует в книге прор. Иеремии (Иер. 8, 17), где приобретает апокалипсические черты — Господь угрожает жителям Иерусалима напустить на них подобное существо за их грехи, что будет свидетельством конца света. Присутствует этот образ и в многочисленных апокрифах, напр., змий поедающий грешников, был известен русским читателям по очень популярному «Хождению Богородицы по мукам».

Образ жителей Гевала — это собирательный символ тех, кто еще не познал света истинной веры, людей, погрязших в грехах и неверии. «Все вероваху во идолы, почитающе их по преданию и по велению царскому, отступиша бо от Бога, и Бог отступи от них», — говорится в повествовании о жителях Гевала.

Столь же многомерен и образ детей, которых жители Гевала отдают на поедание змию, особенно образ дочери царя — отроковицы. В данном случае не зря подчеркивается отроческий возраст девушки — ведь это означает, что она не познала еще мужчину и хранила свою девственность. Образы девственности и детства — это символы девственной чистоты и безгрешия человеческой души. Следовательно, безропотно отдавая безгрешных детей змию, жители Гевала столь же безропотно отдавали свои души в услужение дьяволу и не могли уже надеяться на вечное спасение.

А в центре повествования, конечно же, стоит образ св. Георгия. Св. Георгий — это воин-христианин, защитник правой веры и борец со злом. Не случайно, что действия Георгия имеют начало в прямом повелении Божиим. Вознеся молитву Господу, Георгий услышал «глас с небеси, горящий: «Дерзай, Георгие, не обратится тощь глаголь твой, еже аще возглаголеши». Поэтому очень важен тот факт, что великий воин победил змея не мечом, но, прежде всего, крестом и словом. Начертав на земле «знамение Христово», он сказал: «Во имя

Иисуса Христа, сына Божия, покоришься горки зверю, и гряди вослед мене». И змей безвольно рухнул к ногам святого. Следовательно, победа была достигнута верой и Божией помощью, сотворившей чудо.

И подвиг св. Георгия нельзя сводить лишь к тому, что он освободил жителей Гевала от чудища. Истинный смысл подвига заключается в том, что он, с Божией помощью, спас людские души, обратив их в христианство: «Тобою веруем в единого Бога Вседержителя и во едиnorodного Сына Его, Господа нашего, Иисуса Христа и во Святой животворящий Дух», — воскликнули жители Гевала, после чего Георгий отрубил мечом голову чудища.

Поэтому змей, поверженный сначала Словом Божиим, а затем мечом человеческим, — это символ освобождения человеческих душ от греха идолопоклонства, от всего того злого, чему они ранее поклонялись. Георгий, не убоявшийся зла, вступил с ним в борьбу. Победу же ему принесло единство Слова и оружия, единство веры и воинской доблести. Поэтому Господь, услышав молитву Георгия, спас людей, даровав им надежду на жизнь вечную.

И не случайно св. Георгий, увидев истинность веры жителей Гевала, сотворил новое чудо — повесил над святым алтарем церкви свой щит, который висит в воздухе лишь «силою же и действием Святаго Духа». Этот щит тоже является символом того, что все честные христиане во все времена могут надеяться на заступничество св. Георгия.

Интересно, что уже в Древней Руси в народном сознании возникло и еще одно прочтение заступничества св. Георгия — Георгия стали почитать как покровителя земледелия и скотоводства. Дело в том, что уже само имя Георгий в переводе с греческого языка означает «возделывающий землю». С днем его поминовения — 23 апр. — на Руси издревле связывали начало полевых работ. Т. о., победа св. Георгия над змеем, связывалась с победой живых весенних сил природы над мертвыми силами суровой зимы. По мнению современных исследователей, св. Георгий стянул к 23 апр. массу старых, подчас языческих обычаев, которые сопровождали у земледельцев празднование окончательной победы весны. Так родились многочисленные обряды и заклинания, в которых Георгий занимает центральное место, ибо в этот день ему служили молебны и верили, что он «от глаза, от зверя, от лихова человека скот спасает».

В целом же, св. Георгий стал более чем почитаем в Русской православной церкви, в отечественной религиозно-философской мысли и в народном сознании, нарекшем его Георгием (Егорием) Победоносцем. К Георгию обращались с просьбой о здравии душевном и телесном, о плодородии земли, о помощи и заступничестве в борьбе с врагами родной земли, об ограждении от козней дьявола. Его видели предстоящим перед престолом Господа, как «помощника и теплого заступника» людей, ибо он «Христов угодник и бевсов потребитель».

Георгию Победоносцу были посвящены большое число храмов и монастырей, написано множество икон, причем особенной популярностью в иконописи пользовался сюжет «Чудо Георгия о змии».

Необходимо также сказать об одном очень распространенном заблуждении относительно образа св. Георгия в древнерусской геральдике. До сих пор можно встретить утверждения, что именно св. Георгий изображался периодически с XIII в. и постоянно с к. XV в. на русских монетах, печатях и гербах. На самом деле, всадник с мечом или копьем, столь популярный в древнерусской геральдике, означал некоего «ездеца», светского воина-всадника, а не св. Георгия. Более того, в XVI—XVII вв. образ «ездеца» начал трактоваться как символ и изображение государя — царя всея Руси. Лишь иностранцы называли всадника русского герба св. Георгием. Впер-

вые этого всадника назвал св. Георгием Петр I в собственноручной записке, датированной 1710-ми. С этого же времени образ св. Георгия, побеждающего дракона, становится гербом Москвы.

В честь св. Георгия празднуются 2 праздника — 23 апр. (6 мая) и 26 нояб. (9 дек.).

С. Перевезицкая

ГИЛЬФЕРДИНГ Александр Федорович (2.07.1831—20.06.1872), *славянофил*, собиратель и исследователь русского фольклора.

Родился в Варшаве в семье директора дипломатической канцелярии при Наместнике Царства Польского. Предки Гильфердинга приехали в Россию из Германии еще при Петре Великом. Отец Гильфердинга хотя и считал себя немцем и был католиком по вероисповеданию, но сына воспитал в истинно русском духе и крестил в *Православии*. Во многом это объяснялось близким знакомством отца Гильфердинга с *Хомяковым* и др. славянофилами. Гильфердинг с детства был связан со славянофилами и органически вошел в их братство. В 1852 Гильфердинг окончил историко-филологический факультет Московского университета. По совету Хомякова Гильфердинг занялся изучением санскрита. В 1853 Гильфердинг публикует магистерскую диссертацию «Об отношении языка славянского к родственным», что стало значительным событием в науке. Одновременно Гильфердинг занялся популяризацией славянской истории для русской публики. Так, в 1854 в «Московских ведомостях» он помещает «Письма об истории сербов и болгар», в «Москвитянине» — «Историю балтийских славян». По окончании университета Гильфердинг стал работать в МИДе и в 1856 стал консулом в Боснии. Помимо дипломатической деятельности Гильфердинг собирал древние славянские рукописи, беседовал с народными сказителями. В 1859 на основе собранного материала Гильфердинг выпустил книгу «Босния, Герцеговина и Старая Сербия». Гильфердинг занимался не только зарубежными славянами. Так, в 1858 он выпустил на французском языке книгу «Восточные славяне», знакомившую западную науку с этнографией русской нации. В 1861 перешел на службу в Госканцелярию и уже 2 года спустя стал помощником гр. Н. А. Милютина. Граф проводил административные реформы в Польше после усмирения мятежа 1863—64. Гильфердинг был одним из творцов правительственной политики в Польше. Именно ему принадлежит проект преобразования польской системы просвещения, действовавшей до 1918. Помимо госслужбы в жизни Гильфердинга все более крупную роль стала играть его общественная деятельность. В 1867 он стал председателем Петербургского Славянского комитета. Впрочем, в первую очередь Гильфердинг оставался ученым. В к. 1860-х Гильфердинг возглавил этнографический отдел Русского географического общества. Гильфердинг не только руководил этнографами, но и сам ездил по самым «медвежьим углам» России, собирая образцы народного творчества. В Олонечкой губ. Гильфердинг стал одним из открывателей устного фольклора Русского Севера. Поскольку на Севере никогда не было крепостного права, не испытал он татарского ига, находится Север далеко от центральной России, то именно здесь к XIX в. сохранились многие черты культуры Киевской Руси. Результатом поездки Гильфердинга по Северу стал сборник из 318 былин с указанием имен сказителей и названием деревень, где они были записаны. Для этнографии XIX в., когда преобладало создание авторских произведений по фольклорным мотивам, это было внове. Выпуск онежских былин стал научным подвигом Гильфердинга. Однако на выборах в Академию наук Гильфердинг был баллотирован. Характерно, что многие академики не скрывали, что именно политические взгляды Гильфердинга привели его к неудаче. Гильфердинг отнесся к неизбранию спокойно, считая, что от немецкого состава Российской академии, не изменившегося со времен Ломоносова, другого

ждать не приходится. В 1872 он отправился во вторую поездку на Север, но в дороге простудился и умер в Каргополе.

Лит.: Полн. собр. соч. Т. 1—4. СПб., 1868—74.

С. Лебедев

ГИЛЯРОВ-ПЛАТОНОВ Никита Петрович (23.05.1824—13.10.1887), мыслитель, писатель и публицист.



Родился в Коломне в семье священника П. Никитского, служившего в церкви Никиты Мученика (откуда происходила его фамилия). Начало жизненного пути Гильярова-Платонова было традиционным: учеба сначала в семинарии, затем в 1844—48 в Московской духовной академии. Фамилия «Гильяров» была дана ему в академии, как это было распространено в то время, и образована от латинского *hilaris* — веселый. Эту же фамилию получили все его братья. Зато сам Никита Петрович получил

вторую часть «Платонов» к своей фамилии, на что имели право наилучшие студенты, получающие стипендию им. митр. Платона (Левшина). Успехи в учебе и преподавательские способности Гильярова-Платонова были замечены, и он был оставлен в академии бакалавром по кафедре герменевтики и учения о вероисповеданиях, ересь и расколах. Семь лет с 1848 по 1855 длилась академическая деятельность Гильярова-Платонова. Закончилась она внезапно, когда Гильяров-Платонов вынужден был подать в отставку. Причины ее до сих пор не вполне понятны. По-видимому, главную роль сыграл донос завистливых коллег о неосторожных высказываниях Гильярова-Платонова, критиковавшего преследования старообрядцев. Это было неуместно для преподавателя кафедры, задачей которой было именно обличение раскола. Кроме того, на дворе был 1855, шла Крымская война, в ходе которой некоторые группы старообрядцев-липован, живших в низовьях Дуная, поддерживали турок, и в этих условиях любая критика действий властей могла расцениваться чуть ли не как государственная измена. Московский митр. Филарет (Дроздов) вынужден был уволить Гильярова-Платонова, что только и спасло его от многих неприятностей. И в дальнейшем митр. Филарет всегда ценил и уважал Гильярова-Платонова, а тот считал владыку своим духовным отцом и учителем. В 1855 Гильяров-Платонов был также уволен в светское звание, после чего стал служить в Министерстве народного просвещения (МНП), борясь за распространение просвещения в народе. В ведении МНП была цензура, и в 1856—63 Гильяров-Платонов был цензором книг научного и духовного содержания. В 1857 Гильяров-Платонов был командирован за границу для сбора сведений о зарубежных учебных заведениях, в первую очередь еврейских раввинских училищ. С этой задачей мог справиться только Гильяров-Платонов благодаря своему прекрасному знанию древнееврейского языка. Вскоре по возвращении в Россию Я. И. Ростовцев, председатель комиссии по выработке положения об улучшении быта крестьян привлек Гильярова-Платонова к составлению «Свода печатных мнений по крестьянскому вопросу». Гильяров-Платонов прекрасно справился с поставленной задачей, обнаружив в себе способности редактора, умеющего найти самое ценное в ворохе бесчисленных проектов, посланных в комиссию Ростовцева. Одновременно Гильяров-Платонов продолжал служить в МНП и в 1862 стал чиновником особых поручений, заняв V классный чин (статский советник). В 1862 Гильяров-

Платонов подготовил записку для министра с предложением использовать духовенство для распространения грамотности в народе. Собственно говоря, с момента Крещения Руси духовенство всегда занималось просвещением, но Гильяров-Платонов предложил придать этому государственную поддержку, разработать единую образовательную программу, единую систему оценок и т. п. Проект Гильярова-Платонова лег в основу создания церковно-приходских школ, расцвет которых, впрочем, приходится уже на 1870—90-е, на время руководства Св. Синодом К. П. Победоносцева. В авг. 1863 Гильяров-Платонов стал управляющим московской синодальной типографией. В том же году он составил записку о цензурных предостережениях газетам. В дальнейшем Гильяров-Платонов продолжал заниматься вопросами печати, хотя уже и не был цензором и участвовал в разработке «Временных правил о печати» от 6 апр. 1865, по которым русская пресса жила вплоть до 1905. Т. о., Гильяров-Платонов все больше открывал в себе тягу к журналистской деятельности.

Наконец, с 1 дек. 1867 он получил возможность издавать в Москве газету «Современные известия». Вскоре Гильяров-Платонов полностью оставил службу и занялся журналистикой. Помимо «Современных известий», которые Гильяров-Платонов издавал до конца своих дней, он также редактировал в 1883—84 еженедельный иллюстрированный журнал «Радуга». Помимо этого Гильяров-Платонов сотрудничал практически во всех славянофильских изданиях, особенно в журналах и газетах И. С. Аксакова. Его перу принадлежали многие передовицы, приписываемые самому И. С. Аксакову. Правда, Гильяров-Платонов «чистым» славянофилом не был, определяя свои взгляды как «близкие, но не тождественные» славянофильству. «Современные известия» сразу заняли заметное место в тогдашней русской прессе, выделяясь твердой защитой истинно русских охранительных начал. Хотя уже к тому времени в их защиту прозвучал мощный голос М. Н. Каткова, но в русской прессе продолжали заправлять либералы, и поэтому появление еще одного талантливого борца значительно усилило позицию национальных сил в общественном мнении страны. При этом Гильярову-Платонову приходилось также много полемизировать и с дворянами, требующими дополнительных льгот привилегированному сословию, что подрывало надклассовый характер *самодержавия*. К 80-м в русской национальной прессе сложился своеобразный триумvirат ведущих публицистов и идеологов, во многом определяющих духовную атмосферу в стране — М. Н. Катков, И. С. Аксаков и Гильяров-Платонов. Эти великие публицисты во многом прекрасно дополняли друг друга. Катков, ведущий национальный публицист и государственный деятель без государственной должности основной упор в своей публицистике делал на защите интересов государства и незыблемости самодержавия. Аксаков занимался больше проблемами славянства и проблемами сохранения национальной культуры. Гильяров-Платонов особое внимание обращал на духовную жизнь общества, освещая в своих изданиях жизнь Церкви, вопросы религиозного просвещения. Можно сказать, что Катков отстаивал Самодержавие, Гильяров-Платонов — *Православие*, а Аксаков — Народность. Различались публицисты и по темпераменту. Катков был, в первую очередь, политиком, он открыто критиковал в сильных выражениях министров или общественных деятелей, проводящих неправильный с его точки зрения политический курс; И. С. Аксаков тяготел к философским обоснованиям своей позиции; Гильяров-Платонов же, хотя и был человеком, прекрасно разбирающимся в философии, все же по образованию и призванию был педагогом и проповедником, предпочитаящим не создавать новых доктрин, считая, что в учении Церкви содержится истина. Разумеется, не только литературный стиль и полемический темперамент отличали этих ярких публици-

тов друг от друга. Единство основополагающих ценностей не мешало им по тактическим вопросам резко расходиться. Так, в бурной дискуссии между «классицистами» (сторонниками развития классической гимназии с упором на древние языки) и «реалистами» (делающими ставку на развитие реальных училищ, дающих естественно-историческое и математическое образование) Гиляров-Платонов поддерживал последних. Это вызвало резкую полемику с убежденным «классицистом» Катковым. Никто из триумвирата не был официальным пропагандистом. Гиляров-Платонов, к примеру, за 20 лет журналистской деятельности имел 20 цензурных кар, в т. ч. 13 запрещений номеров к продаже, а в 1877 на 2 мес. был приостановлен выпуск «Современных известий». Заслуги триумвирата публицистов невозможно отрицать: все писавшие об этой эпохе современники и историки признают, что в 1880-е в общественном сознании стали доминировать православно-монархические настроения, сменившие нигилистические и западнические теории. Эта «благодетельная реакция», по словам *К. Н. Леонтьева*, была бы невозможна без напряженного творческого труда Гилярова-Платонова. К сожалению, все 3 богатыря русской журналистики на протяжении одного года умерли один за другим. Это был тяжелый удар для национальной публицистики, от которой она долго не могла оправиться.

Гиляров-Платонов не был простым газетчиком, сфера его интересов была разнообразна. Со студенческой скамьи он занимался философией. Уже в 1846 написал статью об онтологии Гегеля (опубликована посмертно в 1892), в которой обстоятельно критиковал односторонность гегелевской философии. В 1859 в работе «Рационалистическое движение в философии новых времен», написанной также в студенческие годы, Гиляров-Платонов со знанием дела рассмотрел особенности западных философских школ. Интересовался Гиляров-Платонов и теоретической политэкономией. В книге «Основные начала экономики», опубликованной посмертно в 1888 четырьмя частями в «Русском деле», он проанализировал учения Лассалля, Ротбертуса, Маркса, Дюринга, Шеффле, Тедески, Мейера и др. современных ему экономистов. По мысли Гилярова-Платонова, не производитель, а потребитель должен быть владыкой хозяйственной жизни. В XX в. мировая экономическая наука также пришла к такому выводу. К сожалению, ни при жизни, ни посмертно научные заслуги Гилярова-Платонова не были оценены. Он и поныне остается великим неизвестным. «Неопознанным гением» назвал Гилярова-Платонова известный публицист *С. Ф. Шаранов*. К сожалению, эта характеристика остается в силе и поныне.

Гиляров-Платонов похоронен в Москве на Новодевичьем кладбище, где служил священником его старший брат, по соседству с могилами М. П. Погодина и С. М. Соловьева.

Соч. Из пережитого. М., 1880; Собр. соч. В 2 т. М., 1900; Вопросы веры и церкви. В 2 т. М., 1906.

Лит.: Неопознанный гений. Памяти Н. П. Гилярова-Платонова. М., 1903; Русский биограф. словарь. Т. 5. СПб., 1916.

С. Лебедев

ГЛАГОЛЕВ Сергей Сергеевич (1865—?), духовный писатель. Окончил Московскую духовную академию. Докторская диссертация — «Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви» (Харьков, 1900). Профессор Московской духовной академии по кафедре апологетики.

Соч.: Об отношении философии и естественных наук. Введение в богословие // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892 (дек.); Вопрос о бессмертии души // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19, 20; Чудо и наука. Сергиев Посад, 1893; Религия как предмет изучения. Сергиев Посад, 1897; Происхождение жизни. СПб., 1899; Религия и наука в их взаимоотношении к наступающему XX столетию. Сергиев Посад, 1900; Идеалы человечества на рубеже двух столетий.

М., 1901; Религия Китая. М., 1901; Очерки по истории религий. Ч. 1: Религии древнейших культурных народов. Сергиев Посад, 1902; Ислам. Сергиев Посад, 1904; Блез Паскаль // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1904. № 3; Религия как основа жизни // Там же. 1905. № 1; Материя и дух. СПб., 1906; Греческая религия. Ч. 1: Верования. Сергиев Посад, 1909; Новый тип философии: прагматизм и меллиоризм // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1909. № 3; По вопросам логики. Харьков, 1910.

ГЛИНКА-ВОЛЖСКИЙ Александр Сергеевич (наст. фамилия **Глинка**, псевд. **Волжский**) (6[18].06.1878—7.08.1940), русский религиозный мыслитель и историк литературы. Сын адвоката, с детства был глубоко религиозен. В гимназии попал под влияние нигилиста Н. К. Михайловского, примыкает к народникам, а потом к легальным марксистам. Подобно *Л. А. Тихомирову*, нашел в себе силы вернуться к вере, вырваться из растленной среды, объявив ее представителям, что марксизм изжил себя и на смену ему «явился идеализм, абсолютный, метафизический, религиозный» (1903). М. Горькому, В. Вересаеву и др. писателям-масонам он заявил, что «упразднение Бога, исключение религиозного элемента из предметов обсуждения — условие (для него) неприемлемое».

«Вся русская история, — считал Глинка-Волжский, — история Святой Руси — только все еще тянущаяся и доселе Страстная седмица; путь грядущих судеб, вглубь святых страстей, в тишину тайны Голгофы, — и суждено ей Воскресение в последний день».

Соч.: «Из мира литературных исканий» (1906), «Ф. М. Достоевский. Жизнь и проповедь» (1906), «Гаршин как религиозный тип» (1906), «В обители преподобного Серафима» (1914), «Святая Русь и русское призвание» (1915).

О. Платонов

ГЛИНКА-ЯНЧЕВСКИЙ Святослав Казимирович (1844—1921), мыслитель, публицист, редактор газеты «Земщина».

Учился в Царскосельском корпусе, затем в Новгородском гр. А. А. Аракчеева кадетском корпусе. В 1858 ввиду выдающихся способностей в возрасте 14 лет был принят в Николаевское инженерное училище. В 1862 произведен в подпоручики и зачислен в Инженерную академию. В 1863 был арестован по ложному обвинению в революционной пропаганде, 2 года и 8 мес. провел в заключении. Там написал свою первую статью о значении нарезного оружия для расположения



крепостей, за которую по предложению начальника инженерного ведомства генерала Э. И. Тотлебена Глинка-Янчевскому была присуждена премия. По освобождении в 1866 ему были возвращены все права, и он был зачислен в формируемую тогда саперную роту в Ташкент. Здесь построил кирпичный завод и разбогател на успешном выполнении казенных заказов. В 1876 приехал в С.-Петербург, где женился и 4 года работал управляющим винным заводом, а затем директором правления пивоваренного завода «Вена». Из-за болезни жены вынужден был уехать из Петербурга на юг, в Ташкент, где сначала организовал кредитное товарищество, а затем занялся садоводством. В 1883 поехал в Петербург для издания брошюры «Основные положения социально-экономических преобразований». Брошюру издал, но задержался в столице в связи с возникшей полемикой о строительстве крепостей. В 1886 издал сочинение «Основные положения долговременной фортификации. Кре-

пости-лагеря», которое вызвало живейший интерес. Причем его идеи поддержали боевые офицеры, но категорическими противниками выступили мирные строители и профессора. Возникла бурная полемика, в Академии Генерального штаба были устроены публичные прения, длившиеся более месяца. Эффект был таков, что Глинка-Янчевский был даже представлен вел. кн. Владимиру Александровичу, по поручению которого изложил свои взгляды на оборону крепостей офицерам гвардии и Петербургского округа, которыми командовал вел. князь. Вернувшись в Ташкент, он нашел жену при смерти, а дела свои вконец расстроеными. Похоронив жену, остался в Ташкенте, продолжал заниматься садоводством до 1896, когда резкое сокращение государственных кредитов сельским хозяевам вынудило его закрыть свое дело. Помимо занятий садоводством он организовал в Ташкенте железнодорожное коммерческое агентство для доставки и страхования в пути хлопка, что создало ему авторитет в кругах железнодорожников. В к. 90-х перебрался в Петербург, в 1899 издал брошюру «Пагубные заблуждения. По поводу сочинения К. Ф. Харлутари “Право суда и помилования, как прерогативы российской державности”», а в 1900 брошюру «Во имя идеи», в которых обличал неправильную постановку судебного дела. После публикации брошюр он был приглашен сотрудником в газету «Россия», откуда скоро перешел в «Новое время». В 1903 совершил поездку на Д. Восток, куда был приглашен правлением Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД) для организации в порту Дальнем коммерческого агентства. Выполнив работу, он к своему ужасу увидел, что КВЖД обслуживает не Россию, а иностранные государства, что Порт-Артур никуда не годен как крепость и не выдержит осады. Вернувшись в Петербург, начал на страницах «Нового времени» кампанию за оставление Россией Южной Маньчжурии. Результата никакого эта кампания не имела, но Глинка-Янчевский вынужден был уволиться из числа работников КВЖД. Кроме того, он нажил себе серьезного врага в лице главного вдохновителя экспансии в Китай С. Ю. Витте.

В 1902 Глинка-Янчевский стал действительным членом Русского собрания. С началом русско-японской войны, когда возник сильный патриотический подъем, подал записку В. К. Плеве, в которой советовал, воспользовавшись общим настроением, созвать Земский собор. Необходимость этой меры он обосновывал тем, что после неизбежного поражения России в войне поднимет голову революция, которая не преминет воспользоваться угнетенным состоянием народа. Плеве не принял его предложения, опасаясь, что Земский собор неизбежно станет рассадником либерализма. С началом революции Глинка-Янчевский ушел из умеренного «Нового времени» редактировать более боевые газеты: сначала «Слово», затем «Русскую землю» в Москве. С 3 июня 1909 стал редактором «Земщины». Как отмечалось в юбилейной брошюре, «главное его внимание обращено на борьбу с засильем иудеев и на разоблачение масонства, поставившего себе целью разрушение алтарей и престолов». Глинка-Янчевский выступал сторонником экономических преобразований и противником политических, «видя в них путь к ограничению самодержавия и к господству Израиля». В должности редактора присылал приветствие Съезду русских людей в Москве 27 сент.—4 окт. 1909 («Восторговский» съезд). В февр. 1910 получил сведения о переводе из Финляндии от адвоката Захарии Кастрена 250 тыс. руб. в адрес кадетской газеты «Речь». По этому поводу поместил в «Земщине» 2 статьи, в которых обвинил лидеров кадетской партии в том, что они финансируются финляндскими сепаратистами, из-за чего являются противниками законопроектов об уравнивании в правах финских и русских граждан на территории Финляндии и выступают за отделение Финляндии от России. Разразился скандал, кадетам ничего не оставалось как подать на него в суд за

клевету. Слушание дела долго откладывалось и состоялось 18 апр. 1914. Суд оправдал Глинку-Янчевского, его защищал присяжный поверенный А. С. Шмаков.

В н. окт. 1911 он написал ст. «Долой войну! да здравствуют убийцы!», которая имела серьезный резонанс в правых кругах. Статья была посвящена актуальнейшему после убийства П. А. Столыпина вопросу: как остановить террор против видных государственных деятелей империи, террор, парализовавший общественную жизнь. Автор обращал внимание на такой парадокс: либералы и революционеры являются активными противниками внешних войн, пацифистами, но одновременно выступают сторонниками войн внутренних, гражданских междоусобиц и снисходительно относятся к террору. Он пытался объяснить такой парадокс тем, что революционным движением в России руководят евреи. В глазах русских людей, «сохранивших хоть каплю любви к родине, нет ничего ужаснее, как взаимное истребление», напротив, «междоусобицы — это жидовская стихия». Евреи-революционеры выступают против войн, ибо они к ним «не способны по низости своей души и беспредельной трусости», а междоусобица «требует совсем других качеств, и именно тех, коими в наибольшей степени обладают иудеи, — подлости, предательства, нападения исподтишка, подкупа убийц». Глинка-Янчевский утверждал: «Внешние войны способствовали возвышению и сплочению народа. В нем пробуждались лучшие человеческие свойства, тогда как внутреннее взаимное истребление поселяет зависть, ожесточенную злобу между отдельными классами и развивает в населении самые низменные инстинкты. Продолжительные междоусобицы неминуемо расшатывают все устои государства, и оно должно рухнуть». Глинка-Янчевский пророчески предсказывал: «Если мы лишимся царя, нас будут рвать на части все соседи, и от всего нашего государства останется, в лучшем случае, Московское царство шестнадцатого столетия». Однако он выражал надежду, «что русское дело еще не поггло». По его мнению, положить конец смуте и остановить террор возможно лишь тогда, когда «правительство коренным образом изменит свои отношения к воинственному иудейству». Привычными методами с террором справиться не удастся, убийцы останутся безнаказанными, а общество, видя беспомощность правительства,падает в уныние. Выход из этой ситуации Глинка-Янчевский видел в «установлении круговой ответственности головой и имуществом». И разъяснял суть своей оригинальной идеи борьбы с террором: «Если за каждого убитого сановника известно число интеллигентных иудеев по жребию, т. е. по указанию Божьего перста, будет расстреляно, и имущество кагала в определенном размере будет конфисковано — террор сам собой прекратится». На возможные обвинения в негуманности такой меры он возражал, что «крови будет пролито несравненно меньше, ибо интеллигентные иудеи, которые разводят у нас революцию, будут дрожать за свои собственные головы». И с пафосом заканчивал статью: «И если в нас сохранилась еще жизненная энергия — мы придем к тому, что заставим иудеев нести круговую ответственность за всякое политическое убийство. Ибо это единственное средство к спасению государства, к спасению самого существования России».

В 1912 избран членом Устроительного совета Всероссийских съездов. В 1914 в монархических кругах Петербурга широко отмечалось 50-летие литературной и общественной деятельности Глинки-Янчевского. 18 февр. 1914 Главный совет Союза русского народа, членом которого Глинка-Янчевский состоял с 1910, принял специальное решение об участии в чествовании старейшего публициста-патриота. 23 февр. в РС состоялся торжественный обед, на котором выступали многие видные правые деятели. Самым выразительным было выступление В. М. Пуришкевича, который в своем стихотвор-

ном тосте пожелал 70-летнему юбиляру: «Живи, буди сердца запасом русских сил, / Господь в душе твоей огня не погасил, / Служи России православной!». А Русский народный союз им. Михаила Архангела, в деятельности которого Глинка-Янчевский принимал активное участие, издал в связи с этим событием брошюру «Святослав Казимирович Глинка-Янчевский. К 50-летию его литературной и общественной деятельности (1864—1914)».

Глинка-Янчевскому принадлежит мысль, высказанная в начале мировой войны на страницах «Земщины», что «не Германия затеяла войну, а жида, которые выбрали Германию орудием своих планов», ибо именно им нужно было натравить одну на др. 2 державы, где монархический принцип наиболее силен, чтобы ослабить их обоим в ожесточенной взаимной борьбе. Он был противником сближения с Великобританией, опасаясь не только ее экономического влияния, но и давления в пользу предоставления равноправия евреям. На страницах «Земщины» он высказывался и по польскому вопросу. Глинка-Янчевский был не против воссоздания Польского Королевства, но без войны. По его мнению, Польша для России «только обуза. Она высасывает ежегодно сотни миллионов русских денег, а мятежами своими вызвала громадные расходы. Польская интеллигенция пробиралась во все учреждения и влияла разлагающе на русскую интеллигенцию». В целях предотвращения «большой беды» летом 1915 он призывал не уповать на «общественные силы», а действовать в стране с помощью «железной диктатуры».

После февральского переворота газета «Земщина» была закрыта. На квартире у Глинки-Янчевского был произведен обыск, а сам он 20 марта 1917 был арестован и большую часть времени до прихода большевиков провел в тюрьме. После захвата власти большевиками он снова был арестован и уже не вышел из тюрьмы. В 1919 его встретил в Бутырке В. Ф. Клементьев. В своих воспоминаниях он рассказал историю о посещении Каменевым камеры тюрьмы, где сидели царский министр А. А. Макаров (впоследствии расстрелянный), «полуслепой и полунормальный» Глинка-Янчевский и др. Макаров не пожелал ни о чем просить Каменева, но тут к нему подошел явно юродствующавший Глинка-Янчевский и обратился с просьбой разрешить ему снова вести свою газету «Земщина». Каменева перекосило, и он выскочил из камеры. Глинка-Янчевский скончался в тюрьме.

Соч.: Русский мир по отношению к Туркестанскому краю. Ташкент, 1875; Основные положения социально-экономических преобразований. СПб., 1883; Основные положения долговременной фортификации. Крепости-лагеря. СПб., 1886; Свод прений по поводу предложений отставного капитана Глинки-Янчевского, происходивших в Николаевской академии Генерального штаба. СПб., 1887; Пагубные заблуждения. По поводу сочинения К. Ф. Харлутари «Право суда и помилования, как прерогативы российской державности». СПб., 1899; Во имя идеи. СПб., 1900; Долой войну! да здравствуют убийцы! // Вестник Русского собрания. 1911. № 25.

Лит.: В. Ф. Клементьев. В большевицкой Москве (1918—1910). М., 1998.; Речь А. С. Шамова в защиту С. К. Глинки. М., 1915; Святослав Казимирович Глинка-Янчевский. К 50-летию его литературной и общественной деятельности (1864—1914). СПб., 1914.

А. Степанов

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ, стремление к объединению, интеграции мира, стран и народов на общих основаниях.

Анализ исторических событий в последние 2 тысячелетия существования человечества позволяет говорить о двух типах глобализации, каждая из которых развивается на своих основаниях.

Первая глобализация мира началась с момента рождения Иисуса Христа. Страны и народы стали объединяться *верой* в духовные ценности Нового Завета. Силой духовного воздействия *христианства* из дикости, варварства, и язычества были

вырваны и объединены огромные массы людей. Прорыв в истории мирового сообщества, совершенный христианской глобализацией, увлек за собой значительную часть человечества и стал основным содержанием духовного развития последние 2 тыс. лет. Под воздействием христианской глобализации в мире стало больше нравственного порядка, человек стал добрее и справедливее. Все лучшее, что было достигнуто человечеством в духовной сфере, *культуре, искусстве*, связано с христианской глобализацией.

Однако начиная с эпохи Возрождения, наряду с мощным потоком христианской глобализации, постепенно начинает развиваться др., антихристианская, глобализация, основанная на иных, не христианских ценностях. По мнению философа *А. Ф. Лосева*, именно с эпохи Возрождения начинается развертывание духа сатанизма в форме капитализма и коммунизма. Понимание сути антихристианской глобализации содержится в словах Христа, обращенных к представителям иудейской секты фарисеев: «Почему вы не понимаете речи Моей? Потому, что не можете слышать слова Моего! Ваш отец *дьявол*; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в *истине*, ибо нет в нем истины. Когда говорит он *ложь*, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8, 42—44).

Если христианская глобализация основана на мировоззрении Нового Завета, то антихристианская — на мировоззрении фарисея-талмудиста.

Разница между этими мировоззрениями непреодолима:

— христианин считает всех людей своими братьями, талмудист делит людей на своих и чужих; если они не служат ему, он считает их своими потенциальными врагами;

— христианин считает необходимым делать *добро* всем людям без исключения, талмудист, по своему закону, может делать добро только для своих. Сделать *зло* чужому не считается *грехом*, а даже религиозной доблестью;

— христианин считает грехом стремление к стяжанию собственности, талмудист считает доблестью достижение богатства любой ценой;

— христианин считает невозможным для себя захват чужой земли и имущества. Талмудист же полагает, что все земли и имущество являются его потенциальной собственностью от Бога и захватить все это — его религиозная задача.

Антихристианская глобализация — это объединение человечества для обеспечения господства «избранных», разделяющих мировоззрение фарисеев-талмудистов. Антихристианская глобализация предполагает разделение человечества на элиту и всех остальных. Соотношение между элитой и остальными примерно 20 к 80. Господствующая элита пользуется всеми благами научно-технического прогресса и свободно перемещается из страны в страну, все остальные становятся объектами жесточайшей эксплуатации и живут в виртуальном мире, лишаясь их возможности следовать ценностям Нового Завета.

Бывший глава Европейского банка реконструкции и развития Жак Аттали в своей книге «Линия горизонта», которую можно считать программным документом антихристианской глобализации, раскрывает 3 уровня развития глобализации. Он говорит «о мировом порядке сакрального, о мировом порядке силы, о мировом порядке денег».

Современный этап антихристианской глобализации он называет мировым порядком денег.

При этом порядке все продается и покупается, а главной универсальной ценностью, в т. ч. и в духовной сфере, являются деньги.

Новый торгово-денежный мировой порядок «постоянно стремится к организации единой универсальной формы мирового масштаба». При этом порядке *власть* измеряется «количеством контролируемых денег, вначале посредством силы, потом посредством закона».

Отрицание христианства и космополитизация человечества на основе мировоззрения талмудистов является главной целью антихристианской глобализации.

Как пишет тот же Аттали, «кочевничество будет высшей формой нового общества... определит образ жизни, культурный стиль и форму потребления».

Под кочевничеством Аттали понимает общество людей, лишенных чувства Родины, почвы, веры предков и живущих только интересами потребления и зрелищ, которые им несет телевидение и видеозэкран. «Кочевники» будут регулироваться через компьютерные сети в глобальном масштабе. Каждый кочевник будет иметь специальную магнитную карточку со всеми данными о нем, и прежде всего о наличии у него денег. И горе тому, кто «оказывается лишенным денег или угрожает мировому порядку, оспаривая его способ распределения!»

«Человек (кочевник), как и предмет, — пишет Аттали, — будет находиться в постоянном передвижении, без адреса или стабильной семьи. Он будет нести на себе, в самом себе то, в чем найдет воплощение его социальная ценность», т. е. что вложат в него его планетарные «воспитатели» и куда сочтут необходимым направить его.

По мнению Аттали, давление на человека будет таковым, что у него останется только один выбор: «либо конформироваться с обществом кочевников, либо быть из него исключенным».

Мировой порядок денег входит в конфликт с христианской глобализацией и становится главным источником разрушения человеческого общества.

Столкновение христианской и антихристианской глобализации ведет к катастрофической деформации во всех областях развития человеческого общества — экономике, информации, управлении, а главное, в религиозном сознании.

Глобализация в экономике. Христианская глобализация внесла в экономику духовно-нравственный характер. Она определила способность к самоограничению, направленность не на их потребительскую экспансию (постоянное наращивание объемов и видов товаров и услуг как самоцель), а на обеспечение самодостаточности.

Трудовой характер хозяйственной деятельности, экономический процесс направлены не на максимизацию капитала и прибыли, а на обеспечение трудовой самодостаточности.

Собственность — функция труда, а не капитала. Капиталом является производительная часть собственности, направленная на производство; капитал, отдаваемый в рост, рассматривается как паразитический.

Иные принципы внесла в экономику антихристианская глобализация — христианская самодостаточность и самоограничение заменяются жадным стремлением к стяжанию материальных благ, превратившись в наше время в гонку потребления. Экономическая власть производителей реальных благ замещается почти неограниченной властью финансовых спекулянтов — банкиров и дельцов.

Современная западная экономическая система — это сложная финансовая пирамида, постоянно балансирующая на грани гигантской экономической катастрофы. Как неоднократно отмечалось, из всех потоков денежных знаков и ценных бумаг только 10—15 % носят производительный характер, т. е. обеспечивает реальное производство товаров и услуг, все остальные 85—90 % являются виртуальным, фиктивным капиталом, не обеспеченным реальными ценностями. С христианской точки зрения это ростовщический капитал, поработивший реальное производство и превративший в экономических рабов большую часть населения «третьего мира», России, Китая.

Лидером системы антихристианской глобализации в экономике являются США. Эта страна, потребляя 40 % обще-

человеческих ресурсов, использует особый финансово-экономический механизм, создала систему перекачки ресурсов, принадлежащих всему человечеству, в свою пользу. Суть этого глобалистского механизма — в создании фиктивных ценностей и неравноправного по отношению к др. странам обмена товарами и услугами.

Первым инструментом перераспределения ресурсов др. стран в пользу США является огромное количество необеспеченных долларов, которые американская система пустила на мировой рынок. Эти доллары США печатают в десятки раз больше, чем нужно для обслуживания своего внутреннего товарооборота. Не имея товарного обеспечения, доллар не имеет и золотого обеспечения. Весь золотой запас США в Форт Нокс не обеспечит и 5-й части бумажных долларов. А чтобы никто из наивных держателей долларов не попытался обменять их на золото Форты Нокс, президент США Джонсон в марте 1968 отменил практику обмена бумажных долларов по ранее фиксированной цене. Т. о., ценность доллара поддерживается только мифом «Великой Америки». Американская финансовая система — это невиданная прежде афера, которая рано или поздно взорвет финансово-экономическую стабильность всего мирового сообщества.

Реально доллар как ценность, обеспеченная экономическим и финансовым потенциалом страны, стоит значительно меньше, чем его покупательная способность. Это дает Америке возможность за необеспеченные реальными ценностями бумажки перекачивать себе огромные ресурсы, принадлежащие др. странам. Главный товар Америки, на котором она больше всего «зарабатывает» на мировом рынке, это не техника и машины, а бумажные доллары с искусственно завышенным курсом покупательной способности.

США и др. западные страны создали специальный инструмент перераспределения в свою пользу ресурсов др. государств, намеренно значительно занижая цены на сырье и топливо, поступающие из «третьего мира».

Эксперты ООН неоднократно отмечали, что реальные затраты развивающихся стран на добычу сырья и топлива, включая сопутствующие экологические аспекты, значительно выше установленных на них мировых цен.

Занижение цен происходит как за счет значительной недоплаты работникам, осуществляющим добычу (зачастую в несколько раз), так и за счет игнорирования того ущерба, который наносится природе стран — поставщиков сырья. По данным международных организаций, промышленным предприятиям развивающихся стран, экспортирующим свою продукцию в западные страны, пришлось бы израсходовать только на меры по борьбе с загрязнением окружающей среды на многие десятки миллиардов долларов больше, если бы от них потребовалось соблюдать экологические нормы, действующие в США.

США проводят целенаправленную политику снижения цен, прежде всего за счет тарифных барьеров на обработанные продукты, не позволяющих развивающимся странам экспортировать уже обработанные сырьевые товары. США вынуждают их продавать только сырье, поскольку львиная доля цены формируется на последних стадиях обработки, предприятия которой размещаются уже в США.

Занижение цен на сырье и топливо осуществляется пропорционально усилению экономических позиций западного мира, по мере опережающего роста темпов экономического развития. Занижение цен не только не остается на одном уровне, но постоянно углубляется. Т. о., как отмечается в докладе Международной комиссии по окружающей среде и развитию, «бедные развивающиеся страны вынуждены субсидировать более богатых импортеров своей продукции», и прежде всего США.

Возмутительный парадокс паразитизма США и всего западного мира состоит еще и в том, что, не доплачивая разви-

вающимся странам за сырье и топливо, они опутывают их сетью кабальных долгов, которые в 90-х составляли 1,5 трлн долл. Во многих странах ежегодная выплата процентов и самого долга превышает общую сумму новой помощи и новых займов, полученных за это время.

Неизбежным итогом антихристианской глобализации в экономике станет мировая экономическая катастрофа. Некоторая временная отсрочка ее связана с тем, что мир еще не переступил черту истощения природных ресурсов. По мере приближения ее в результате гонки потребления западных стран мировой рынок предъявит свой стихийный, жестокий счет паразитическому, ростовщическому капиталу Запада.

Глобализация в информатике. Христианская глобализация объединяет людей на основе нравственного порядка, добра и справедливости. Христианство создает многоступенчатую иерархию духовных ценностей, которая делает культуру богатой и «цветущей сложностью», а человека, живущего ценностями этой культуры, духовной личностью, верующей в Бога, являющейся патриотом своей страны и своего народа, обладающей привязанностью к семье, к своим друзьям и близким.

Антихристианская глобализация формирует человека-эгоиста, замкнутого на своих биологических и физиологических потребностях. Антихристианская глобализация предполагает «освобождение» людей от их индивидуальности, от привязанности к семье, национального патриотизма и религии, которую они исповедуют.

Современные информационные технологии осуществляют непосредственное влияние на сознание человека с первых лет его существования. Человек подвергается воздействию информационных потоков, которые формируют его сознание в направлении, которое определила наднациональная элита. Человек превращается в легко управляемое, зависимое существо. Он лишается свободы духовного выбора, т. к. навязанная ему с детских лет информация формирует в нем стереотип поведения, допускающий выбор только из тех вариантов, которые заложены в него управляющей системой. Все остальные варианты поведения и выбора, не устраивающие элиту, либо намеренно замалчиваются, либо заранее дискредитируются.

Антихристианская глобализация ведет к космополитизации информации, навязыванию подавляющему большинству человечества антихристианских взглядов и представлений и тем самым заводит общество в информационный тупик. Неведомое прежде увеличение потоков информации, передаваемой через СМИ и Интернет, сопряжено с ее обеднением и упрощением, снижением и даже исчезновением культурного и духовного элемента.

Глобализация в управлении. Христианская глобализация высшей формой управления обществом сделала христианскую монархию — независимую власть, основывающуюся на учении Нового Завета, опирающуюся на все слои общества. Основы христианской монархии изложены имп. Юстинианом в учении о *симфонии властей*. Развитие христианской монархии осуществляется в рамках независимых национальных государств.

Антихристианская глобализация трансформирует власть из национальной и независимой во власть, подконтрольную наднациональной элите. Развитие власти наднациональной элиты ведет к потере национальных суверенитетов и национальной идентичности. Главной формой управления обществом становится управляемая демократия, в условиях которой под ширмой псевдodemократических процедур (выборы, голосование и т. п.) доминирует абсолютная власть наднациональной элиты. С помощью подконтрольных средств массовой информации людям внушается, что они свободны и живут в свободной стране. Однако при всяком серьезном выборе декларированная свобода оказывается фикцией, а окончательный выбор делает наднациональная элита.

Управляемая демократия — власть узкой группы богатых людей и обслуживающих их политических деятелей. Именно эти люди закулисно решают, кто будет управлять начиная с общегосударственного и кончая местным уровнем.

Типичными представителями управляемой демократии являются США и страны Западной Европы. В этих странах под прикрытием демократической риторики существует самая жесткая диктатура наднациональной элиты. В США, напр., более 100 лет народ избирает своих президентов из представителей двух партий, каждая из которых является выразителем интересов наднациональной элиты. Такие выборы без выбора, как правило, осуществляются и в штатах, и на местах, делая Соединенные Штаты Америки одним из самых тоталитарных государств мира и мировым жандармом наднациональной элиты.

Подобная система управления обществом строится и в России. В 90-е — н. 2000-х разработана система «управляемой демократии». Осуществляя тотальную манипуляцию общественного сознания, президент и правительство РФ являются выразителями интересов мировой наднациональной элиты.

Наднациональная элита создает систему глобального контроля над человечеством. Введение ИНН, штрих-кода, биометрических карт и биочипов позволяет сконцентрировать все данные о человеке в едином компьютерном центре и оттуда полностью контролировать его. В электронной системе регистрации основным кодовым числом является число антихриста 666.

Сбывается то, что еще было предсказано в Апокалипсисе. По Иоанну Богослову, с наступлением власти антихриста люди будут клеймены его печатью. «И он сделает то, что всем — малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам — положено будет начертание на правую руку их или на чело их. И что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его... ибо это число его 666» (Откр. 13, 16—18).

Замыкает круг главных противоречий современного мира **глобализация религиозного сознания.**

Христианская глобализация религиозного сознания, безусловно, процесс естественный и положительный. Воплощенные в жизнь истины Нового Завета вытесняют из мира зло, несправедливость, варварство, дикость, язычество и прочие проявления сатанизма. Естественно, что самый главный конфликт между христианской и антихристианской глобализацией возник в области религии.

Этот конфликт выражался в борьбе за души людей, в стремлении установить контроль над религиозным сознанием. В русле антихристианской глобализации ставится вопрос о глобальном контроле над всеми религиями.

История попыток поставить все религии мира под один контроль и управлять ими уходит в глубину веков, в перипетии борьбы тайных обществ и сект против христианства.

Однако все эти попытки были малоуспешны. Серьезный характер они приобретают только в к. XIX в. В 1893 деятели наднациональной элиты из числа членов масонских лож формируют Всемирный парламент религий, который впервые публично поставил вопрос о создании Организации объединенных религий. Однако масонам не удалось построить инфраструктуру этой организации, на пути которой встали все здоровые силы человечества.

В 50-х «вольным каменщикам» удалось создать Всемирный альянс религий, который провел несколько конференций. Но представительство на нем влиятельных религиозных сил было настолько малочисленным, что эта идея сама по себе заглохла. В 1952 под патронажем наднациональной элиты возобновил работу созданный еще в 1893 Всемирный парламент религий.

С 60-х с идеей создания Организации объединенных религий выступают руководители корейского буддизма, утверждая, что эта организация будет «способствовать решению духовных проблем человечества».

В русле этих предложений возникает Всемирная конференция по вопросам религии и мира, один из основателей которой Шри Р. Р. Дивакер выражает мнение о необходимости создания «Организации объединенных религий, действующих по образцу ООН во всем мире».

Активность наднациональной элиты и масонских лож по созданию Организации объединенных религий резко усилилась после крушения СССР. Распад СССР заметно ослабил и Русскую церковь, что для мировой закулисы послужило сигналом нового наступления на *Православие*. Один из руководителей мировой закулисы — секретарь Трехсторонней комиссии З. Бжезинский не постеснялся открыто заявить, что после крушения коммунизма главным врагом Америки стало русское Православие.

Через 100 лет после создания Всемирного парламента религий масонские деятели уже в третий раз воссоздают эту мертворожденную организацию. Теперь с инициативой парламента выступил известный деятель мировой закулисы, масон, председатель Международного совета иудеев и христиан З. Штернберг. Парламент, получивший новое название — Парламент мировых религий, собрался в 1993 в Чикаго. Отличительной чертой его было полное отсутствие официальных представителей крупнейших религий мира. Зато в полной мере на его ассамблеях были представлены сатанисты, сектанты, оккультные общества, ведьмы, колдуны.

В этом же году в Сан-Франциско начинается подготовительная работа по созданию Организации объединенных религий. Главными ее руководителями от мировой закулисы стали епископ американской епископальной церкви В. Свинг и бывший генсекретарь ЦК КПСС М. Горбачев.

В 1993—97 В. Свинг объезжает многие страны мира в попытке заручиться поддержкой лидеров главных мировых религий. Поездки эти не увенчались успехом. Ни один из иерархов крупнейших религий не дал официального согласия участвовать в создании Организации объединенных религий. Настоящий контакт Свингу удается установить только с руководителями различных сект, сатанинских движений и оккультных обществ.

Разработка и обсуждения проекта Организации объединенных религий осуществлялись в американской резиденции Фонда Горбачева, расположенной в Сан-Франциско, на территории бывшей военной базы США Президио. Именно здесь в сент. 1995 собрался первый Всемирный форум Фонда Горбачева, в котором было заявлено, что его главной целью является положить начало 5-летнему процессу изложения «фундаментальных приоритетов, ценностей и действий, необходимых для руководства человечеством на пути развития первой глобальной цивилизации». Главная мысль, которая проводилась на 2-м Всемирном форуме, — «контроль над мировыми религиями — контроль над человечеством». Органы мирового правительства через управление Организацией объединенных религий получают возможность самого глобального и эффективного контроля над человечеством.

Вместо национальной религиозной этики на 2-м Всемирном форуме выдвигаются идеи глобальной этики — некий набор «основных ценностей», разделяемых мировыми религиями. «Этика» эта демонстративно противопоставляется девяти заповедям блаженства, данным Иисусом Христом. В тесном сотрудничестве с Фондом Горбачева по созданию Организации объединенных религий находилась Всемирная конференция религий и мира. Эта организация планировала устройство Международного центра по разрешению конфликтов и религиозных проблем (при финансовой поддержке

Фонда Рокфеллера). Деятели Всемирной конференции отвергли национальное гражданство и выступали за планетарное гражданство и всемирное правительство.

Фонд Горбачева и др. разработчики Организации объединенных религий проектировали ее по образцу ООН — с Генеральной Ассамблеей, Советом Безопасности и Генеральным секретарем. В числе мондиалистских структур наряду с мировым банком при Организации объединенных религий будет создан свой банк — банк моральных ценностей для инвестиции гуманитарных проектов.

Штаб-квартира единой мировой церкви расположится в Соединенных Штатах, в Сан-Франциско, в м. Президио, там же, где сейчас находится американская резиденция Фонда Горбачева. В дальнейшем предполагается строительство огромного высотного здания, включающего зал выступлений, зал слушаний, зал действий, зал собраний и парк мировых религий для лучшего понимания др. вероисповеданий.

Помимо «раздачи духовности», Организация объединенных религий рассматривается ее создателями как орган по разрешению мировых религиозных конфликтов. Для этого предполагается создание команд «миротворцев» из духовных лиц и политиков высокого ранга, в частности из числа присутствовавших на 1-м Всемирном форуме Фонда Горбачева. Орган этот фактически может рекомендовать применение международных санкций против религий, которые откажутся сотрудничать с Организацией объединенных религий.

Т. о., Организация объединенных религий должна осуществлять глобальный контроль над всеми религиями мира, вынуждая их принимать решения, выработанные наднациональной элитой.

Во 2-й пол. 90-х состоялось несколько совещаний комитета по созданию Организации объединенных религий в Сан-Франциско. На одном из них в июне 1997 было принято решение начать деятельность Организации объединенных религий с 2000. Однако затея эта фактически провалилась. Ни одна из крупнейших мировых религий не согласилась войти в эту организацию официально. Участвующие в ее работе священнослужители представляют только себя лично. Официально представлены в организации различные секты, колдуны, ведьмы и прочие сатанисты.

Т. о., антихристианская глобализация в области религии оказалась безуспешной. Попытки наднациональной элиты поставить под контроль мировые религии не удалась. События последних лет свидетельствуют, что такие мировые религии, как христианство (и прежде всего Православие) и мусульманство, стали мощным бастионом на пути установления нового мирового порядка. Антихристианская глобализация, достигнув определенных успехов в экономике и управлении обществом, совершенно очевидно захлебывается в сфере религии и информатики.

А т. к. именно вера по-прежнему определяет существо человека, то совершенно очевиден утопический характер антихристианской глобализации. Как инструмент захвата власти наднациональной элитой она обречена на провал, т. к. заводит человечество в тупик. Даже гипотетическое предположение о возможности победы талмудического мировоззрения над ценностями Нового Завета по *Священному Писанию* означает пришествие антихриста и конец света. А это уже другая, не человеческая, а Божественная история.

О. Платонов

ГЛУБОКОВСКИЙ Николай Никанорович (Н. Вифанский) (6[18].12.1863—18.03.1937), богослов-библеист, историк Церкви. Родился в Вологодской губ. Из семьи священника. Окончил Московскую духовную академию (1889). В 1890 защитил диссертацию на степень магистра богословия. Назначен преподавателем *Священного Писания* в Воронежскую духовную семинарию. В 1891 приглашен доцентом в С.-Петербургскую

духовную академию. С 1894 — экстраординарный профессор, доктор богословия и ординарный профессор (1898). За свои диссертации получил от Св. Синода 2 полные Макариевские премии. С 1909 — член-корреспондент Императорской академии наук по отделу русского языка и словесности. С 1905 Глубоковский был редактором «Православной богословской энциклопедии» (т. 7—12, 1905—11); в Академии наук участвовал в подготовке «Словаря русского языка». Переписывался с В. В. Розановым, о. П. Флоренским и мн. др. представителем философии и культуры. В 1921—23 — профессор университетов в Праге и Белграде. С 1923 — профессор богословского факультета Софийского университета.

Соч.: Теософическое общество и современная теософия // Вера и разум. 1888. № 8; Свобода и необходимость (против детерминизма) // Там же. 1888. № 14, 15; Разбор учения Гартмана об Абсолютном как безсознательном // Там же. 1888, № 20, 21, 24; Евангелие и Евангелия. Харьков, 1896; Православное русское белое духовенство по его положению и значению в истории. Пг., 1917; Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928; Славянская Библия. 1933.

ГНЕВ, страстная, порывистая досада, запальчивый порыв, злоба. В понятиях *Святой Руси* — грешное действие, ослабление православного человека. «Ослабит муж ум, во гнев впадая» («Мудрость мудрого Менандра», XIV в.).

«Господин гневу своему — господин всему, — говорят русские половицы. — Переложил гнев на милость. Гневен Бог Моисеев, милосерд Христос».

Вместе с тем русский человек использовал выражение «гнев Божий», означающее бедствие, постигающее человека (напр., пожар, гроза). «Нечего Бога гневить, надо правду говорить».

«Не карай во гневу», «Не во гневе сказать», «Покорное слово гнев укрощает», «Гневайся, да не согрешай», «Гневаться — дело человеческое, а зло помнить — дьявольское».

К спорам прислушивайся, но в споры не вмешивайся. Храни тебя Бог от запальчивости и горячки, хотя бы даже в малейшем выражении. Гнев везде неуместен, а больше всего в деле правом, потому что затемняет и мутит его (*Н. В. Гоголь*).

Как не неприятен для других гнев, он более тяжел для того, кто его испытывает. То, что начато в гневе, кончится в стыде (*Л. Н. Толстой*).

Состояние бестолкового, необузданного гнева губительно. Под влиянием гнева мы возводим такие обвинения на человека, возбудившего в нас гнев, какие показались бы нам забавными в спокойную минуту (*К. Д. Ушинский*).

О. Платонов

ГНОЗИС. — См.: **ГНОСТИЦИЗМ.**

ГНОСЕОЛОГИЯ. — См.: **ПОЗНАНИЯ ТЕОРИЯ.**

ГНОСТИЦИЗМ, философское учение, стремившееся примирить *язычество с христианством*. Происхождение этого слова ведется от греч. «гнозис» — *знание*, сказанное у ап. Павла (1 Кор. 13, 21) в смысле *познания* путей Божиих в искуплении. Гносеологические доктрины представляют собой смешение христианской и языческой мысли. Гностики учили, что бездна неизведанного, вечное, невидимое существо стоит в центре всего, вечно действует и распространяется посредством эманаций в суждениях. Они изменили христианское представление о *Троице* в великую Триаду, олицетворенную в Материи, Демиурге и Искупителе. Вышние истечения, части божественного существа, называются «эонами». Они расположены в классы в виде символических чисел и образуют союз «плерому», т. е. полноту *разума*. Гностицизм весьма плодотворен различными течениями. Согласно одному: самое последнее, совершенное, истечение из «полноты разума» — это Демиург — сочетание *света* и мрака, *силы* и слабости; он сотворил мир, заключил в нем наши *души* и обременил их *материей*. Он —

одна из высших властей божественного разума, *мысли, духа* — Искупитель — спасает нас от материи. Согласно др. учению, Демиург — представитель и орган высшего *Бога*, посланный Божественным промыслом специально евреям, в качестве Иеговы. Гностики делили людей на 3 разряда: 1) связанные и ограниченные материей, земные люди; 2) достигающие божественного света, духовные люди или пневматики и 3) способные возвыситься до Демиурга, психики. К психикам относятся иудеи, а истинные христиане суть пневматики. Основателями гностицизма считаются Симон Волхв, Менандр, Церинт. Во II в. в Александрии возникла секта василидиан, которая приняла 365 эонов, или циклов, творения; о них упоминают Ириней и Епифаний, Ипполит и Климент Александрийский. К иудействующим гностикам, кроме Василида, относятся и Валентин. Главные представители антииудейских гностиков — Сатурнин, или Сатурнил, Антиохийский во II в., Маркион Синопский. Первый учил, что Христос разрушил Бога иудейского и что христианство в корне враждебно иудейству и язычеству. Другой ставил христианство выше иудейства и язычества. Бог есть *любовь*, за Ним следует немилосердный Бог Ветхого Завета. Бог из жалости послал Иисуса, но из-за Демиурга Христа распинают. Тогда Христос уже в аду сбрасывает Демиурга, а себе избирает ап. Павла и дает ему чистое *Евангелие*. К языческим гностикам относятся карпократиане и последователи Симона Волхва с сектами антифактов и николаитов. Затем идут офиты, поклонявшиеся змею, олицетворявшему то *зло*, то *добро*. Третья секта языческих гностиков — последователи Иустина. По их учению, женское существо Едема, произошедшее от мужичины, вступает в связь с Демиургом. Рожденные от них люди наполняют землю злом, из которого их не могут вырвать пророки и ангел Варух. Противником зла выступает Христос. Из др. сект гностиков известны: ператы, наасены, сифиане, фивониты, стратиоки, которые в своих учениях смешивали противоположные идеи политеизма, *пантеизма, монотеизма*, философские системы Платона, Пифагора, Гераклита, вместе с мистицизмом, демонологией и великим учением Иисуса Христа. В общем, гностиков, безусловно, можно назвать противниками истинного христианства.

Современный гностицизм является одной из главных форм иудейско-масонской идеологии; в постсоветской России получил широкое распространение среди либерально-масонской интеллигенции.

Д. К.

ГОВОРУХА-ОТРОК Юрий Николаевич (25.01.1851—27.07.1896), публицист и критик. Родился в состоятельной дворянской семье, происходящей от запорожских казаков. Учился в харьковской гимназии, затем в Харьковском университете, но не закончил его, т. к. с юных лет Говоруха-Отрок втянулся в революционное движение, став членом народнического кружка. Вероятно, наряду с революционной романтикой, столь неотразимой в молодости, решающим в этом ответственном шаге для Говорухи-



Отрока было искреннее желание бороться за социальную справедливость, покончить с бедностью и угнетением народа. В 1874 Говоруха-Отрок участвовал в «хождении в народ», был арестован и посажен в Петропавловскую крепость. В 1877 он был в числе осужденных по «делу 193-х». Правда, учитывая молодость Говорухи-Отрока и отсутствие конкретных пре-

ступлений, он вскоре был выпущен на свободу. Провал «хождения в народ» не мог не навести Говоруху-Отрока на мысль о том, что не оторванным от реальной народной жизни городским беспочвенным интеллигентам решать социальные проблемы России. С др. стороны Говоруха-Отрок столкнулся в ходе «хождения» с реальным русским народом, православным и монархическим, сохранившим свои исконные традиции, исчезнувшие у европеизированной дворянской интеллигенции. Все это не могло не подвигнуть его на путь переоценки ценностей и постепенно проделать ту же эволюцию, которую проделали в разные годы *Ф. М. Достоевский* и *Л. А. Тихомиров*, перейдя к русской православно-монархической идее. Поселившись в Харькове, Говоруха-Отрок начал работать в местном журнале «Мирь» и газете «Южный край». В литературе Говоруха-Отрок дебютировал рассказами «Из неоконченного романа» («Слово», 1880) и «Fatum» («Полярная Звезда», 1881) под псевд. Юрко. В этих рассказах главными героями являются революционеры, но при этом нет ни апологии, ни критики революционного движения. Слишком много честных людей, исходя из самых лучших побуждений, ушли в революцию и стали вольными или невольными врагами исконной Руси. После царевубийства 1 марта 1881 Говоруха-Отрок, и ранее не одобрявший террор, окончательно стал на защиту *Православия, Самодержавия и Народности*. Его талантливые полемические статьи в «Мире» и «Южном крае», направленные против нигилистов, либералов и украинских самостийников сделали его имя известным далеко за пределами Харьковщины и превратили Говоруху-Отрока в публициста всероссийского значения. Особенную славу ему принесла критика кумира русских радикалов Н. К. Михайловского, которого Говоруха-Отрок хорошо знал лично и потому разоблачал со знанием дела. Одновременно в печати появляются новые рассказы Говорухи-Отрока, в которых публицист уже без колебаний показывает нутро русского *нигилизма*. Ярость харьковских нигилистов была беспредельна — под окнами дома Говорухи-Отрока устраивались «кошачьи концерты», в харьковском университете, охваченном беспорядками, группа студентов нанесла Говорухе-Отроку оскорбление действием. Все это было еще в период народовольческого терроризма, и Говоруха-Отрок вполне рисковал жизнью за отстаивание антинигилистических взглядов. В 1889 в жизни Говорухи-Отрока происходит знаменательное событие — его приглашают в Москву вести литературный и театральный отделы в газете «Московские ведомости», которую четверть века редактировал умерший незадолго до этого *М. Н. Катков*. Факт приглашения харьковского публициста в ведущую национально-консервативную газету страны, где трудились воспитанные Катковым опытные журналисты, означал признание гражданской смелости и литературных способностей Говорухи-Отрока. На протяжении 7 лет появлялись подписанные псевд. «Ю. Николаев» статьи, рецензии, обзоры, заметки Говорухи-Отрока, посвященные литературной и театральной жизни России. Отдельно Говоруха-Отрок выпустил книги литературных очерков о Короленко, Толстом, Островском, Боборыкине и др. деятелях изящной словесности. Помимо «Московских ведомостей» Говоруха-Отрок опубликовал много заметок и статей под псевд. «Ю. Елагин» в «Русском обозрении» и «Русском вестнике». В своих статьях Говоруха-Отрок упорно боролся с распространенным с 1860-х вульгарным *материализмом*, упрощенчеством, оторванностью от народной жизни. Говоруха-Отрок может считаться одним из создателей консервативной критики и *эстетики*. Хотя эстетические вопросы всегда волновали национально мыслящих русских деятелей культуры (можно вспомнить эстетические концепции *славянофилов*, *Ап. Григорьева*, *Н. Н. Страхова*), но в целом в русском искусстве XIX в. сложилась парадоксальная ситуация: правые художники творили, левые критики выносили сужде-

ния. Понятно, почему откровенно слабый в художественном плане роман Н. Г. Чернышевского «Что делать?» стал одним из значительнейших событий духовной жизни России, зато несравненно меньшее значение имела гражданская поэзия *Ф. И. Тютчева*. Говоруха-Отрок талантливо и смело боролся за русское искусство. Он владел прекрасным литературным слогом, и порой его рецензия на книгу читается лучше, чем сама книга. Словом, заметки критика под пером Говорухи-Отрока сами являются изящной словесностью. Смерть унесла Говоруху-Отрока в самый расцвет его творчества в июле 1896. Говоруха-Отрок не отличался крепким здоровьем, сказались годы тюрьмы и труд литературного поденщика.

Соч.: Последние произведения графа Л. Н. Толстого. М. 1890.; Очерки современной беллетристики. В. Короленко. М., 1893.; Тургенев. М., 1894.

Лит.: Памяти Ю. Н. Говорухи-Отрока. Сб. ст. М., 1896.

С. Лебедев

ГОГОЛЬ Николай Васильевич (20.03[1.04].1809—21.02[4.03].1852), писатель и мыслитель. Философские взгляды Гоголя формируются вокруг понятий *эстетики* и *морали, красоты и добра*. С особой остротой Гоголь вскрывает противоречие, которое в современном мире существует между красотой и добром. Моральный *идеал* воспринимается им как нереальный и даже неестественный, как некая риторика, не имеющая опоры в естественном строе *души*. Гоголь пишет:



«Как полюбить братьев? Как полюбить людей? Душа хочет любить одно прекрасное, а бедные люди так несовершенны, и так в них мало прекрасного». Моральный принцип оказывается бессильным, ибо в действительности душа движется не моральным, а эстетическим вдохновением. Иначе говоря — душа человеческая вовсе не способна, в нынешнем ее состоянии, к подлинно-моральному действию, т. е. к *любви*. «Человек девятнадцатого века отталкивает от себя брата... Он готов обнять все челове-

ство, а брата не обнимет». Моральный идеал есть поэту просто риторика... Между тем все люди связаны между собой такой глубокой связью, что, поистине, «все виноваты за всех». Он часто приводит мысль, что мы «косвенно» связаны со всеми людьми, и все наши действия, даже мысли, влияют на др. людей. Иначе говоря, тема морали, тема добра — неотвратима, неустраима, она стоит перед каждым во всем своем страшном и грозном объеме, но она не имеет опоры в нынешнем строе души. Страшно то, говорит Гоголь, что мы «в добре не видим добра», т. е. что даже там, где есть подлинное добро, мы не в состоянии воспринять его именно как добро.

«Естественный» аморализм современного человека, по Гоголю, связан с тем, что в нем доминирует эстетическое начало. Вопрос о природе эстетического начала и об отношении его к моральной теме в человеке всю жизнь занимал Гоголя: он сам был горячим, страстным поклонником *искусства*, но с полной, беспощадной правдивостью вскрывал он таинственную трагичность эстетического начала. В повести «Невский проспект» Гоголь рассказывает о художнике, в душе которого царит глубокая вера в единство эстетического и морального начала, но эта вера разбивается при встрече с жизнью. Художник встречает на улице женщину поразительной красоты, которая оказывается связанной с притоном разврата.

Художником овладевает отчаяние; он пытается уговорить красавицу бросить ее жизнь, но та с презрением и насмешкой слушает его речи. Бедный художник не выдерживает этого страшного раздора между внешней красотой и внутренней порочностью, сходит с ума и в порыве безумия кончает с собой. В др. повести, «Тарас Бульба», Гоголь с др. стороны рисует расхождение эстетической и моральной сферы: молодой казак Андрий, охваченный любовью к красавице, бросает семью, родину, веру, переходит в стан врагов, не испытывая никакого смущения и тревоги. В Андрии над всем доминирует эстетическое начало, которое стихийно и внеморально; Андрий отчетливо формулирует основной принцип эстетического мироотношения: «родина моя там, где мое сердце». Это не только отречение от самого принципа *морали*, но и утверждение стихийной силы, рокового динамизма эстетических движений, которые сбрасывают все преграды морального характера.

Чем глубже сознавал Гоголь трагическую несоединенность в душе эстетического и морального начала, тем проблематичнее становилась для него тема красоты, тема искусства. Именно потому Гоголь, беспредельно влюбленный в искусство, строит эстетическую утопию, которой хочет спастись от указанной коллизии, — он загорается верой, что искусство может вызвать в людях подлинное движение к добру. Гоголь пишет комедию «Ревизор» — вещь гениальную, имевшую громадный успех на сцене, но, конечно, никакого морального сдвига не создавшую в русской жизни. Гоголь понял это, отдал себе ясный отчет в утопичности своей надежды, но именно это и составило исходный пункт его дальнейших исканий. Подлинно соединить красоту и добро может только то, что глубже обоих начал, — т. е. *Православие*. Религиозные искания Гоголя развиваются все время вокруг этой темы: Православие для Гоголя призвано преобразить естественный строй человека, его культуру, его творчество. Не в отрыве от культуры обращается Гоголь к Православию, но для того, чтобы найти в нем разрешение последних проблем культуры. На этом пути и приходит Гоголь к тому, чтобы связать всю культуру с Церковью, — так Гоголь и ставит тему *идеологии*, навсегда внося в русскую мысль идею «православной культуры».

У Гоголя мы находим много глубоких и существенных критических размышлений о западной культуре, но не в этом основной смысл построений Гоголя, а в утверждении, что в Православной церкви «заключена возможность разрешения всех вопросов, которые ныне в такой остроте встали перед всем человечеством». Это и есть та новая мысль, которая стала исходным пунктом для целого ряда русских мыслителей. Понятие культуры отрывается здесь от внутренней связи с ее западной формой — у Гоголя здесь впервые выступает мысль (в неясной форме, впрочем, мелькавшая в русской мысли и раньше), что путь России по существу иной, чем путь Запада, т. е. дух Православия иной, чем дух западного *христианства*. Вместе с тем возврат к церковной идее уже не обозначает здесь утверждения светской культуры (как это было в XV—XVI вв.), а ставит вопрос об освящении и христианском преобразении ее (к чему ранее двигалась русская мысль, особенно у *Сковороды*). Гоголь зовет к перестройке всей культуры в духе Православия и является, поистине, пророком православной культуры. Особенно остро и глубоко продумывал Гоголь вопрос об освящении искусства, о христианском его служении. Он первый в истории русской мысли начинает эстетическую критику современности, бичуя пошлость ее. Та острая критика «духовного мещанства», которая впоследствии с такой силой была развита *Леонтьевым* и *Достоевским*, с громадной силой выражена уже у Гоголя начиная с его ранних (т. н. Петербургских) повестей, захватывая затем «Рим», «Мертвые души». Гоголь все время пишет и о том, как спасти

эстетическое начало в человеке, как направить его к добру, от которого оторвалась современность в ее эстетических движениях. Отсюда его настойчивое навязывание теургической задачи искусству: «нельзя повторять Пушкина», — говорит он, т. е. нельзя творить «искусство для искусства», «как ни прекрасно такое служение». Искусство для искусства теперь другие дела — воодушевлять человечество в борьбе за Царствие Божие, т. е. связать свое творчество с тем служением миру, какое присуще Церкви. Саму Церковь Гоголь все время понимает как живое соединение мистической силы ее с историческим воздействием на мир: «полный и всесторонний взгляд на жизнь остался в восточной церкви — в ней простор не только душе и сердцу человека, но и разуму во всех его верховных силах». Для Гоголя «верховная инстанция всего есть Церковь». «Церковь одна в силах разрешить все узлы, недомумения и вопросы наши». «Есть внутри земли нашей примиритель, который покуда не всеми виден, это — наша Церковь... В ней правило и руль наступающему новому порядку вещей — и чем больше вхожу в нее сердцем, умом и помышлением, тем больше изумляюсь чудной возможности примирения тех противоречий, которых не в силах теперь примирить западная церковь..., которая только отталкивала человечество от Христа».

Эта целая программа построения культуры в духе Православия на основе «простора», т. е. свободного обращения ко Христу. Это было некое «лучезарное видение», которым горел Гоголь, — видение того «нового порядка вещей, как пишет архим. *Бухарев*, в котором Православие раскроется для мира во всем свете своего вселенского царственного значения». Сам Гоголь выдвигал именно «всемирность человеколюбивого закона Христова» — его приложимость ко всему, его освящающее действие на каждом месте, во всех явлениях жизни. Поэтому религиозное сознание Гоголя свободно от теократического привкуса — он принимает все формы культуры, он считает с тем, что ныне человечество «не в силах прямо встретиться со Христом», и в пробуждении душ к этой встрече Гоголь и видел церковное служение искусства.

Эта позиция Гоголя не только выдвигает новые основы для идеологии, но вообще означает если не наступление, то приближение эпохи нового, свободного сближения культурного сознания с Церковью.

Прот. В. Зеньковский

Особое значение в творчестве Гоголя имели православно-публицистические произведения «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847), «Размышления о Божественной литургии».

В «Выбранных местах из переписки с друзьями» Гоголь выступает как сторонник самобытных начал *Святой Руси* и призывает соотечественников осознать свою неповторимую национальную сущность, историческое призвание России, уникальность ее культуры и литературы. Как и *славянофилы*, Гоголь был убежден в особой миссии России, которая, по его словам, чувствует Божию руку на всем, что сбывается в ней, и чует приближение иного царства. Эта особая миссия России связывалась в представлении Гоголя с *Православием* как истинным, неискаженным (в отличие от *католицизма* или протестантизма) христианством.

Размышляя об основах русской цивилизации, Гоголь особое внимание уделяет роли Православной церкви в жизни России, утверждая, что Церковь не должна существовать отдельно от государства, а оно, в свою очередь, немисливо вне монарха. Монарх, по мнению Гоголя, важнейший компонент государственного устройства, без монарха невозможно полноценное его существование. Он был согласен с *Пушкиным* в том, что «Государство без полномощного монарха — автомат: много-много если оно достигнет того, чего достигнули Соединенные Штаты? Мертвечина: человек в них выветрился до того, что и

выеденного яйца не стоит. Государство без полномочного монарха то же, что оркестр без капельмейстера...»

Православная церковь, монарх и народ — это, по Гоголю, неразрывное целое, соединенное соборным духом христианской любви. Но как полюбить ближнего своего, если он так несовершенен, если в нем так мало прекрасного, — задает вопрос Гоголь и сам отвечает: «Поблагодарите Бога прежде всего за то, что вы русский. Для русского теперь открывается этот путь, и этот путь есть сама Россия. Если только возлюбит русский Россию, возлюбит и все, что ни есть в России. К этой любви ведет теперь Сам Бог... А не полюбивши России, не полюбите нам братьев своих, а не полюбивши своих братьев, не возгореться нам любовью к Богу, а не возгоревшись любовью к Богу, не спастись вам».

Национальная идея в публицистике Гоголя порождается этим духом христианской любви к Богу, братьям своим, соборным служением всех подданных монарху и государству. Жизнь каждого человека независимо от его положения в обществе должна быть службой Богу и государю, а через служение им и всему народу.

С горечью пишет Гоголь в «Выбранных местах...» об отсутствии подобного соборного согласия, о том хаосе и разладе, который царит вокруг и который впоследствии Достоевский назовет «обособлением»: «Теперь все между собой в ссоре и всяк друг на друга лжет и клеветает беспощадно... Все перессорились; дворяне у нас между собой, как кошки с собаками; купцы между собой, как кошки с собаками, мешане между собой, как кошки с собаками... Даже честные и добрые люди между собой в разладе; только между плутами видится что-то похожее на дружбу и соединение в то время, когда кого-нибудь из них сильно станут преследовать».

Один из источников подобной разобщенности и вражды — это, по словам Гоголя, роскошь, к искоренению которой необходимо стремиться каждому: «Гоните эту гадкую, скверную роскошь, эту язву России, источнику взяток, несправедливостей и мерзостей, какие у нас есть. Если нам одно это удастся сделать, то вы уже более принесете существенной пользы, чем сама княгиня О. А это, как вы сами видите, даже не требует никаких жертвований, даже и времени не отнимает».

Вместе с тем Гоголь призывает не отчаиваться и не приходить в смущение от внешних беспорядков, но стараться навести порядок в собственной душе: «Недурно заглянуть всякому из нас в свою собственную душу. Загляните также и вы в свою. Бог весть, может быть, там увидите такой же беспорядок, за который браните других... Не бежать на корабле из земли своей, спасая свое презренное земное имущество, но, спасая свою душу, не выходя вон из государства, должен всяк из нас спастись себя самого в самом сердце государства».

Свои надежды на спасение души писатель связывает с природой русского человека, который, по его словам, так умеет быть благодарным за всякое добро и который, как только заметит, что другой проявляет в нем участие, сам уже готов чуть не просить прощения.

Русскому человеку, по словам Гоголя, присущ особый такт ума, позволяющий ему «выразить истинное существо всякого дела... выразить его так, что никого не оскорбит выраженьем и не восстановит ни против себя, ни против мысли своей даже несходных с ним людей». Этот «верный такт ума» проявляется даже в простом крестьянине, который способен говорить со всеми, даже с царем, с такой свободой и с таким достоинством, какие трудно найти у образованных и светских людей.

«Верный, истинно русский такт ума» сочетается в нем с молодецкой удалью и отвагой, решимостью «рвануться на дело добра... если только представится случай рвануться всем на дело, невозможное ни для какого другого народа...»

Говоря о самобытности отечественного национального характера, Гоголь отмечает и такую его особенность, как склонность к *иронии* или, точнее, добродушному юмору: «У нас всех много иронии. Она видна в наших пословицах и песнях и, что всего изумительней, там, где, видимо, страдает душа и не расположена вовсе к веселости... Трудно найти русского человека, в котором бы не соединилось вместе с уменьем пред чем-нибудь истинно возблагодарить — свойство над чем-нибудь истинно посмеяться».

Это свойство «истинно посмеяться», по убеждению Гоголя, предопределило возникновение в нашей литературе сатирического направления, виднейшими представителями которого были Кантемиров, Фонвизин, Грибоедов, да и сам автор «Ревизора» и «Мертвых душ».

Свойство «истинно посмеяться», и прежде всего над самим собой, Достоевский впоследствии назовет склонностью к самоосуждению, подчеркивая при этом, что самоосуждение (или, по словам *И. А. Ильина*, мнительно-покаянное преувеличение своих *грехов*) есть признак нравственного здоровья и надежный залог спасения собственной души.

Но спасти свою душу невозможно без веры в Бога, которая часто заменяется верой в человеческий разум. Ненадежность последнего в решении важнейших нравственных вопросов для Гоголя очевидна: «Ум для современного человека — святыня: во всем усомнится он — в сердце человека, которого несколько лет знал, в *правде*, в Боге усомнится — но не усомнится в своем уме». Гордость ума, про словам Гоголя, никогда еще не возрастала до такой степени, как в XIX в.: «Она слышится в самой боязни каждого прослыть дураком. Все вынесет человек века: вынесет название плута, подлеца; какое хочешь дай ему название, он снесет его — и только не снесет название дурака. Над всем он позволит посмеяться — и только не позволит посмеяться над умом своим. Ум для него святыня. Из-за малейшей насмешки над умом своим он готов сию же минуту поставить своего брата на благородное расстояние и посадить, не дрогнувши, ему пулю а лоб. Ничему и ни во что он не верит; верит только в один ум свой».

Этот гордый ум есть не что иное, как проявление темного дьявольского начала: «*Дьявол* выступил уже без маски в мир. Дух *гордости* перестал уже являться в разных образах и пугать суеверных людей, он явился в собственном своем виде. Почувя, что признают его господство, он перестал уже и чиниться с людьми».

Отвергая мысль о революционных потрясениях как средстве улучшения жизни, Гоголь был солидарен с Пушкиным в том, что «лучшие и прочнейшие изменения суть те, которые приходят от одного улучшения нравов, без насильственных потрясений человеческих, страшных для человечества». Нравственное же обновление всех слоев общества невозможно вне духовного возрождения, вне Бога, вне христианизации всей жизни и культуры.

Глубоко чувствуя сам дух Православия, Гоголь не был сторонником индивидуального спасения души и понимал, как и *Хомяков*, что опасаться должно всем миром со всеми братьями. Говоря об этом, К. Мочульский подчеркивал: «Религия Гоголя — соборная. Люди — братья, живущие друг для друга, связанные общей виной перед Господом, круговой порукой и ответственностью. Всякий индивидуализм и эгоистическая обособленность — от дьявола. В духовной области нет частной собственности: все Божье, все дары посылаются для всех».

«Кто приобрел крупицу мудрости, тот уже не имеет права скрывать ее в себе от других: она не твоя, а Божие достояние. Бог ее выработал в тебе; все же дары Божии даются нам затем, чтобы мы служили собратьям нашим».

В этой гоголевской идее соборности и «службы» раскрывается глубочайшая истина русского Православия.

Считая Россию страной, особо избранной *Промыслом Божиим*, Гоголь был убежден, что она ближе всех подошла к Христу, что в народной душе живет правда Христова, что Русское государство не просто христианское, но «небесное государство». В такой несколько парадоксальной религиозной форме подходит Гоголь к осмыслению национальной идеи.

Мысль о светлом братском единении людей — сущность этой идеи, когда человек оказывается способным увидеть в ближнем своем брата, которого хочется обнять и прижать к груди. В одном из последних писем «Переписки с друзьями» Гоголь задается вопросом «Почему только в одной России так радостно и торжественно празднуется Пасха? Почему мы верим, что свет грядущей Пасхи разольется из России по всему миру?» И, отвечая на вопрос, Гоголь утверждает, что именно в русской душе есть «начало братства Христова, ощущение личной греховности, жажды покаяния и любви, устремленность к братскому единению всех сословий. Дело не в патристических возгласах и пасхальных поцелуях, поясняет Гоголь, но в том, чтобы «взглянуть в этот день на человека, как на лучшую свою драгоценность, — так обнять и прижать его к себе, как наироднейшего своего брата, так ему обрадоваться, как бы своему наилучшему другу, с которым несколько лет не видались и который вдруг неожиданно к нам приехал».

Эту соборную идею всечеловеческого единения и братства впоследствии будет развивать Достоевский на страницах «Дневника писателя» и особенно в Пушкинской речи.

«Не умрет из нашей старины, — заключает Гоголь, — ни зерно того, что есть в ней истинно русского и что освящено Самим Христом. Разнесется звонкими струнами поэтов, разовестится благоухающими устами святителей, вспыхнет померкнувшее, и праздник Светлого Воскресения воспряднётся, как следует, прежде всего у нас, чем у других народов». В этих гоголевских словах нет никакой гордыни, ибо здесь же он замечает, что мы не лучше др. народов: «Никого мы не лучше, а жизнь еще неустроенней и беспорядочней всех их. «Хуже мы всех прочих» — вот что мы должны говорить о себе. Но есть в нашей природе то, что нам это пророчит. Уже самое неустройство наше нам это пророчит. Мы еще расплавленный металл, не отлившийся в свою национальную форму; еще нам возможно выбросить, оттолкнуть от себя нам неприличное и внести в себя все, что уже невозможно др. народам, получившим форму и закалившимся в ней».

Христианское начало братского единения, по словам Гоголя, кроется в самой славянской природе нашей: «Побратание людей было у нас родней даже кровного братства... нет у нас непримиримой ненависти сословья противу сословья и тех озлобленных партий, какие водятся в Европе и которые поставляют препятствие на преоборимое к соединению людей и братской любви между ними».

Именно это дремлющее в душе русского человека чувство братства пробуждается в решающую минуту, как это было в 1812, и помогает сплотиться для одоления враждебной напасти: «В такие минуты всякие ссоры, ненависти, вражды — все бывает позабыто, брат повиснет на груди у брата, и вся Россия — один человек... И твердо говорит мне это душа моя: и это не *мысль*, выдуманная в голове. Такие мысли не выдумываются».

Одним из первых Гоголь поставил вопрос о необходимости создания новой культуры, которая бы способствовала духовному возрастанию человека, его нравственному очищению и просветлению. Эта новая культура должна строиться на основах Православия, ибо в нем заключена возможность решения тех вопросов, которые встают перед человечеством. Новое искусство, по Гоголю, должно служить «незримой ступенью к христианству», выполнять ту же задачу, что и сочинение духовных авторов, т. е. вести душу по пути духовно-нравственного совершенствования.

Все это относится и к литературе. Вот почему, предупреждает Гоголь, обращаться со словом нужно честно, ибо Слово есть «высший подарок Бога человеку». Но для честного обращения с ним необходимо привести «в стройность» собственную душу, в противном случае «с самым чистейшим желанием добра можно произвести зло... Беда, если в предметах святых и возвышенных станет раздаваться гнилое слово; пусть уже лучше раздаётся гнилое слово о гнилых предметах. Все великие воспитатели людей налагали долгое молчание именно на тех, которые владели даром слова, именно в те поры и в то время, когда больше всего хотелось им пошеголять».

В «Выбранных местах...» Гоголь не устает утверждать, что главное дело его жизни — это устройство и очищение собственной души: «Дело мое — душа и прочное дело жизни». Свобода в этом смысле заключается не в том, чтобы «говорить произволу своих желаний: “да”, но в том, чтобы уметь сказать им: “нет”». Но здесь же писатель добавляет, что «Никто теперь в России не умеет сказать самому себе твердого “нет”». Вновь и вновь Гоголь закликает: «Душу и душу нужно знать теперь, а без того не сделать ничего. А узнавать душу может один только тот, кто уже начал работать над собственной душой своей...»

Мысль о связи художественного таланта с душевным и нравственным воспитанием — одна из основных у позднего Гоголя. В 1846 он пишет А. М. Вильегорской: «В писателе все соединено с совершенствованием его таланта и обратно: совершенствование его таланта соединено с совершенствованием душевным». При этом Гоголь акцентировал внимание на собственном несовершенстве как факторе первостепенной важности в своей духовной и творческой эволюции: «Редко кто мог понять, что мне нужно было вовсе оставить поприще литературное, заняться душой и внутренней своей жизнью для того, чтобы потом возвратиться к литературе создавшимся человеком».

Одним из положительных свойств своей личности писатель считал «желание быть лучшим»: «Бог дал мне многостороннюю природу. Он поселил мне также в душу, уже от рождения моего, несколько хороших свойств; но лучшее из них, за которое не умею, как возблагодарить его, было желание быть лучшим. Я не любил никогда моих дурных качеств... По мере того, как они стали открываться, чудным высшим внушением усиливалось во мне желание избавляться от них...».

Лев Толстой, говоря об этих внутренних переменах, происходивших в душе Гоголя в поздний период жизни, заметил: «Гоголь почувствовал потребность собственного душевного подъема. Правда, ему не удалось пережить этот процесс, он не успел... но из этого не следует, что это было падение: это был шаг, который пресекла смерть...» И далеко не случайно, что сам Толстой в своей «Исповеди» почти буквально повторяет гоголевские слова о «желании быть лучшим», определившие его собственную духовную и нравственную эволюцию: «Я вернулся к тому, что главная и единственная цель моей жизни есть то, чтобы быть лучше, т. е. жить согласно с этой *волей*: я вернулся к тому, что выражение этой воли я могу найти в том, что в скрывавшейся от меня дали выработало для руководства все человечество».

В неустанной работе над устройением собственной души значительную помощь может и должна оказывать Церковь (Толстой в этом расходился с Гоголем), которая, по мнению последнего, еще не вошла в русскую жизнь в нужном масштабе. Возврат к Церкви необходим как отдельно взятому человеку, так и всей отечественной культуре в целом. Беда, однако, в том, что современники Гоголя, впадшие в апостасию, скептически относились к официальной Церкви, не замечая при этом духовных сокровищ Православия, хранимых и развиваемых в Оптиной Пустыни и др. центрах православной духовности. Именно эти сокровища должны стать источни-

ком духовного, нравственного и экономического обновления России. Все беды и неурядицы ее, по мнению Гоголя, происходят оттого, что отечественная *интеллигенция*, увлеченная копированием и заимствованием западных форм жизни и не замечавшая самобытных духовных основ отечественной цивилизации, перестала ценить (скорей всего она и не могла оценить) духовные ценности Православия, которыми на протяжении веков руководствовался простой народ.

Любопытен в этом смысле образ генерала Бетрищева во 2-м томе «Мертвых душ», который считал, что стоит только одеть русских мужиков в немецкие штаны, так сразу «науки возвысятся, торговля подымется и золотой век настанет в России». Прозаично ориентированная русская интеллигенция, по Гоголю, принадлежит к числу тех доморожденных умников, о которых Костанжолло иронически замечал, что они, «не узнавши прежде своего, набираются дури вчуже».

Необходимо, поддерживал Гоголь, не только, чтобы русский гражданин знал дела Европы, но прежде всего не упускал из вида русские начала, в противном случае «похвальная жадность знать чужеземное» не принесет добра: «И прежде и теперь я был уверен в том, что нужно очень хорошо и очень глубоко узнать свою русскую природу и что только с помощью этого знания можно почувствовать, что именно нам брать и заимствовать из Европы, которая сама этого не говорит».

Ю. Сохряков

ГОГОЦКИЙ Сильвестр Сильвестрович (5[17].01.1813—29.06[11.07].1889), философ, богослов. Сын священника, учился первоначально в Подольской духовной семинарии; в 20 лет поступил в Киевскую духовную академию, где, по окончании, остался преподавателем. Позже он получил степень магистра философии при Киевском университете, где и стал преподавателем *философии*. Гогоцкий писал очень много; особого упоминания заслуживают его работы о Канте, Гегеле, очерк истории новой философии, наконец, пятитомный «Философский лексикон». Очень много писал Гогоцкий и по вопросам педагогики.



Гогоцкого обычно причисляют к русским гегельянкам, но это верно лишь отчасти. Он высоко ценил связывание отдельных *явлений* (в человеке) с целостным историческим процессом, в котором есть своя историческая

диалектика, осуществляющая действие божественного начала в человеческой *воле*. Но историческая диалектика не может быть отождествляема с чистым *логосом* — невозможно в истории видеть самораскрытие *Абсолютного Духа*, который стоит за пределами истории, хотя и действует в ней. В силу этого Гогоцкий отвергает принципиальный *имманентизм* Гегеля и утверждает *теизм*. Но диалектический метод не вводит нас в тайну индивидуального бытия — он вскрывает лишь *сущность*, а не *бытие*, не индивидуальную энергию субъекта. Т. о., диалектика и сверху и снизу (в *Боге* и в индивидуальном человеке) ограничена, что не ослабляет, впрочем, её силы в анализе исторического процесса.

Гогоцкий очень ценил Канта и его книгу «Kritik der Urtheilskraft» считал «почти пророческой книгой» за то, что она связывает мир явлений со сферой безусловного бытия, устанавливает принципы телеологического истолкования бытия. Однако коренную ошибку Канта Гогоцкий видел в его теории *познания*, которая ограничивает силу познания лишь

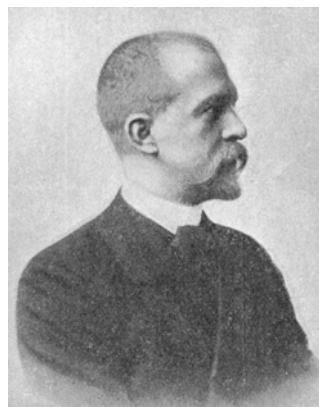
миром явлений. «*Разум* у Канта остается без способности проникнуть в сущность вещей, а сущность вещей — без способности быть понятой». Гогоцкий потому и ценил высоко Гегеля, что он преодолевает этот разрыв бытия и познания, что самая сущность мира им трактуется как *Дух*, как живое Начало, вносящее жизнь в мир.

Соч.: Критический взгляд на философию Канта. Киев, 1847; О характере философии средних веков // Современник. VI(XV). 1849; О развитии познавательных способностей // ЖМНП. 1856; О развитии внутреннего чувства // Там же. 1857; Философский лексикон. Т. 1—4. Киев, 1857—73; Диалектическая система Гегеля, ее достоинства и недостатки. 1860; Два слова о прогрессе. Киев, 1863; Введение в историю философии. Киев, 1871; Философский словарь, или Краткое объяснение... Киев, 1876; Философия XVII и XVIII вв. в сравнении с философией XIX в. и отношение той и другой к образованию. Вып. 1—3. Киев 1878—84.

Прот. В. Зеньковский

ГОЛИЦЫН Дмитрий Петрович (6.12.1860—3[16].12.1928), князь, тайный советник, член Государственного совета, писатель (литературный псевд. Муравлин), один из учредителей и первый председатель Русского собрания.

Родился в Висбадене, в Германии, представитель древнего княжеского рода. В 1881 окончил Императорский Александровский лицей. По отбытии



воинской повинности в лейб-гвардии Павловском полку поступил на службу в Государственную канцелярию. В 90-е — помощник статс-секретаря Государственного совета, с 1902 член Совета министра народного просвещения. С 1906 — товарищ главноуправляющего, а с 1 янв. 1910 — главноуправляющий Собственной Его Императорского Величества канцелярии по учреждениям имп. Марии. Почетный член екатерининского сельского попечительства детских приютов

(Тульская губ.). В апр. 1879 в «Живописном обозрении» были опубликованы его первые стихотворения, с 1884. появляются повести и романы (наиболее известны «Тенор», «Баба», «Мрак», «Убогие и нарядные», «Рубли», «На безлюдье», «От смутных дней», «Святыни» и др.). Основная тема произведений — вырождение русской аристократии. В 1899 в С.-Петербурге была поставлена его историческая драма «Максим Сумбулов». Восторженно была встречена публикой сказка-драма кн. Голицына «Кощей». Многие его сочинения были переведены на иностранные языки.

Член совета Общества ревнителей русского исторического просвещения в память имп. Александра III, член-директор Литературно-художественного общества. В янв. 1901 избран председателем Совета РС; эту должность занимал до марта 1906. Первый почетный член РС. Почетный председатель Первого Всероссийского съезда русских людей в Петербурге 8—12 февр. 1906. В апр. 1912 назначен членом Государственного совета, входил в правую группу. В 1920 бежал из советской России, жил в Венгрии. В 1921 был представителем Высшего монархического совета в Венгрии, но вскоре отошел от политической деятельности, продолжая лишь печататься в монархических изданиях. Выход для монархистов видел прежде всего в сохранении *Православия* и в уповании на милость Божию. В стихотворении «Молитва» он взывал к Царю царей: «Боже правый, будь нам силой / В эти тягостные дни... / Заступи, спаси, помилуй, / Благостью сохрани».

Кн. Голицын был одним из наиболее активных авторов журнала «Двуглавый орел», где публиковал свои статьи и стихотворения. С верой в грядущее возрождение Отечества он написал в предсмертном стихотворении «День настанет»: «Я дошел, пойдут другие дале, / Я могу, им указавши путь, / Отдохнуть, / Пусть они спешат к прсветлой дали, / Чтоб Руси величие вернуть».

Скончался в Венгрии в г. Вышеград.

Соч.: О своем доме. Сообщение, чит. в Русском собрании. Харьков, 1905; Исконный враг русского народа. Из речей. СПб, 1914; О правизне // Двуглавый орел. 1921. Вып. 5; О падении власти // Там же. Вып. 9; О правосопании // Там же; В защиту русского языка // Там же. 1922. Вып. 23; О русском просвещении // Там же. Вып. 27; Берегите Православие // Там же. Вып. 30; От смутных дней. Роман. СПб, 1902; На безлюдье. Роман. СПб, 1910; Святыни. Роман. СПб, 1913.

Лит.: *Вязигин А. С.* В тумане смутных дней. Сб. ст. Харьков, 1908; Юбилей кн. Д. П. Голицына-Муравлина // Исторический вестник. 917. № 2.; [Некролог] // Двуглавый орел. 1928. № 24.

А. Степанов

ГОЛИЦЫН Николай Николаевич (21.04[3.05].1836—30.04[12.05].1893), князь, библиограф, историк, публицист. Родился в слободе Михайловка Новоскольского у. Курской губ. Получил домашнее образование. Учился на историко-филологическом факультете Харьковского университета, а с 1856 — на юридическом факультете Московского университета. По окончании университета (1858) служил судебным следователем. В 1862—85 — помощник председателя Курского губернского статистического комитета и редактор его изданий. В 1872—75 — подольский губернатор. С 1875 состоял в Собственной Его Императорского Величества канцелярии по делам Царства Польского. Входил в комиссию для пересмотра законодательства о евреях. Был редактором патристического журнала «Варшавский дневник». Состоял при Министерстве внутренних дел. С 1890 — член совета Крестьянского поземельного банка. В конце жизни — секретарь вел. кн. Марии Павловны.

Еще в студенческие годы Голицын написал ст. «Пифагор», легшую в основу брошюры «Очерк философской деятельности пифагорейцев». Стремясь «познакомить общество с нравственным развитием русской женщины», Голицын в течение многих лет составлял «Словарь русских писательниц». В варианте, опубликованном в 1865 в «Русском архиве», словарь содержал сведения о 440 писательницах, в 3-м издании — «Библиографический словарь русских писательниц» — о 1286-ти. Результатом работы Голицына в департаменте полиции, куда он был прикомандирован для составления по материалам дознаний аналитических отчетов о революционном движении для высших чиновников, стали труды «История социально-революционного движения в России. 1861—81» и «Хроника социалистического движения в России. 1878—87», являющиеся важным источником для изучения антирусских организаций. В отчетах проводилась мысль о неизбежности поражения революционеров. Голицын автор брошюры на французском языке «Письмо редактору газеты “Фигаро”» в защиту взглядов *М. Н. Каткова*.

Соч.: Очерк философской деятельности пифагорейцев. М., 1858; Записка по еврейскому вопросу, составленная подольским вице-губернатором... Каменец-Подольск, 1873—75; О необходимости и возможности еврейской реформы в России. СПб., 1876; О свободе совести во взаимных отношениях еврейства к христианству. СПб., 1876; Материалы для полной родословной росписи князей Голицыных. Киев, 1880; О пересмотре «Временных правил» 3 мая 1882. СПб., 1886; История социально-революционного движения в России. 1861—81. СПб., 1887; Библиографический словарь русских писательниц. СПб., 1889; Употребляют ли евреи христианскую кровь? Замечания по поводу спора Н. И. Костомарова с проф. Д. А. Хвольсоном. Варшава, 1879; Родословная роспись потомства Гедимины (до кн. Михаила Ивановича Голицы). СПб., 1891; Род князей Голицыных. Т. 1: СПб., 1892. Матер. родословные.

Д. К.

ГОЛЛЕРБАХ Эрих Федорович (11[23].03.1895—1942), литературовед, искусствовед. Родился в Царском Селе. Окончил естественный факультет Петербургского университета (1917). Летом 1918 познакомился с *В. В. Розановым* и переписывался с ним до его смерти.

Соч.: В. В. Розанов. Личность и творчество. Опыт критико-биограф. исслед. Пг., 1918; В зареве Логоса. Спорады и фрагменты. Пг., 1920; Н. О. Лосский и его философия // Казанский библиофил. 1922. III, 3; В. В. Розанов. Жизнь и творчество. Пг. 1922; М., 1991; Русская философия и ее судьба // Новая русская книга. 1922. № 5.

«ГОЛУБИНАЯ КНИГА», памятник древней русской духовности и поэзии, свое название получила от слова «глубина», т. к. в ней содержалась «глубинка», премудрость *знаний* о происхождении *мира*, объяснялись сложные явления *природы*. Название «Глубина» нередко давалось в *Псалтири*. Будучи первоначально книгой дозволенной, эта «Глубина», или «Голубиная книга», в XIII в. переходит в разряд запрещенных, или т. н. апокрифических. Последнее объясняется тем, что в книге объединились как христианские, так и языческие мотивы.

«Голубиная книга» известна в нескольких списках. Несмотря на некоторые их различия, книгу можно разделить на 3 части. В первой части, служащей эпическим введением, рисуется обстановка события — появления необыкновенной книги. По одним вариантам, «из-под тучи темных», по др. — «на славленную на Фавор гору, ко чудну кресту животворящему, ко Алатырю белу камню, ко честной главе ко Адамовой»; по третьим — «на матушке на святой Руси» выпадает книга голубиная, голубиная, лебединая, божественная книга евангельская. «И не малая, не великая, долины книга сорок сажень, поперечины двадцать сажень». Около этой книги собираются различные лица: сорок царей, сорок князей, сорок попов и т. д. Вторая часть заключает разговор двух лиц: Волот Волоотович (иначе Володимер Володимерович) предлагает вопросы, а Давид Есеевич отвечает. Первый ряд вопросов касается космогонии. Волот спрашивает, отчего произошли *свет, солнце, месяц, зори, звезды, ночи, росы, ветры, гром* и дробен дождик. Ответы даются в духе христианского мирозерцания. Источник всех этих явлений — или *Бог (Отец)*, или *Христос* — Царь Небесный, или Дух Святой Саваоф. В некоторых вариантах дальше идут вопросы о создании человека и сотворении каст. На вопрос о создании человека Давид отвечает: «у нас ум-разум самого Христа; наши помыслы — от облак небесных; мир-народ от Адамия; кости крепкия — от камня; телеса наши — от сырой земли; кровь-руда наша — от Черна моря». Ответы на вопросы о создании сословий, — по всей вероятности, позднейшая вставка: «оттого у нас в земле царя пошли от святой главы, от Адамовой; оттого зачались князья-бояры — от святых мощей от Адамовых; оттого крестьяны православные — от свята колена от Адамова». Далее во всех списках идут вопросы о первенстве, или старейшинстве, различных предметов. «Какой царь над царями царь, какой город всем городам отец», и так далее в такой же форме вопросы о Церкви, о горе, море, реке, озере, о рыбе, птице, звере, о древе, траве и камне. Ответы дают следующие указания на первенство: белый царь, Иерусалим, Церковь соборная, или Святая святых Иерусалимская, гора Фавора, Окиян море (в одних списках, потому что обошло вокруг земли, в др., потому что на нем выходит раз в год Церковь соборная, а в ней мощи Клима, Климентьева, папы римского), Иордань-река, кит-рыба, потому что на ней держится вся сыра земля, птица Страфиль, или Естрафиль; зверь-индрик, или единорог, или лев; трава-плакун, пошедшая от слез *Богоматери*; и, наконец, всем камням мати — камень *Алатырь*, или Латырь, на котором сидел Христос. Третья часть стиха в «Голубиной книге» передает сон, рассказанный Волотом: спорят правда и кривда, в образе или двух зверей лютых, или двух

юношей, или двух зайцев, белого и серого. В некоторых вариантах излагается др. сон, пророческий: у Волота должен родиться сын, а у Давида — дочь Соломония, и они должны сочетаться браком.

«Голубиная книга» сыграла большую роль в развитии русского национально-православного самосознания и начал философской мысли (см. также: Алатырь-камень).

ГОЛУБИНСКИЙ Федор Александрович (22.12[2.01.1798].1797—22.08.[2.09].1854), богослов, философ. Родился в семье священника в Костроме. По окончании



Костромской семинарии, где юноша Голубинский выделялся своими дарованиями и знаниями, он был послан (17-ти лет) в Московскую духовную академию, где царило в эти годы (1814) большое умственное возбуждение. Одним из проявлений его было, между прочим, создание студентами «ученых бесед», секретарем которых состоял как раз Голубинский. Любопытно отметить, что это было за несколько лет до возникновения известного уже нам Общества любителей, которое было, как мы знаем, первым проявлением философских исканий

в русском обществе в XIX в. Уже в студенческие годы Голубинский основательно познакомился с Кантом, Шеллингом, а также Якоби. Голубинский, знавший хорошо языки, перевел несколько руководств по истории философии. В 1827 Голубинский, ставший по окончании академии преподавателем философии в ней же, женился, а в 1828 принял сан священника. Зрелость и ясность мысли Голубинского рано снискали ему славу, и он получил скоро предложение занять кафедру философии в Московском университете, но не захотел покидать академии и отклонил это предложение. До конца своих дней Голубинский преподавал философию в академии.

Философская эрудиция Голубинского была очень широка и основательна; он смело брал у всех мыслителей то, что находил правильным, но меньше всего он напоминает эклектика. Мысль Голубинского очень цельна, в ней ярко выступает внутреннее *единство*; он стремился к синтезу свободной философской мысли и данных *Откровения*.

Центральная идея философии Голубинского, которая является для него основной при кристаллизации всех идей, опорной точкой при построении системы философии, — идея Бесконечного Бытия; как некое основное видение, как основная интуиция, она освещает Голубинскому самые запутанные вопросы, сопровождает его, как ариаднина нить, в исследованиях, какие он производит в лабиринте мировых загадок. Нетрудно видеть, что эта центральная идея генетически связана с религиозным *сознанием*, но, раз поднявшись до формы разумности, она стала для него исходной основой для философских анализов. С исключительной ясностью, путем тщательного и строгого анализа показывает Голубинский наличность и неустранимость этой идеи в уме человека, но по своему происхождению эта идея Бесконечного решительно необъяснима из психической жизни человека. Идея Бесконечного, как показывает Голубинский, логически предваряет всякое частное *познание*. Именно потому она не может быть не из чего выводима, она «прирождена» человеку; благодаря ее «доопытной» наличности в нашем духе возможно самое познание, как восхождение от конечного к Бесконечному, от условного к Безусловному. Действительно, вся деятельность познания движется в нас замыслом познания

«безусловного» и всецелой истины, — и этот замысел, составляющий живую силу и являющийся двигателем всего познавательного процесса, не может быть, конечно, выведен из чувственности. Даже больше: мы бы никогда не смогли в составе наших восприятий отделить себя как «субъекта» восприятий от объективного их содержания, если бы у нас не было устремленности к Безусловному. В самой чувственности (т. е. в составе восприятия) субъективное и объективное («я» и «вещи») слиты в неотделимой координации — наличность же устремления к Безусловному отделяет, бесспорно, условное («наше «я»») от того, в чем перед нами предстает Безусловное как противоположащий нам объективный мир. С др. стороны, в функциях разума, который перерабатывает материал чувственности по *категориям*, тоже не может быть корня для устремленности к Бесконечному, т. к. сами по себе категории, в приложении к чувственному материалу, не освобождают его от признака *случайности* и *условности*. Вообще категории лишь в свете идеи Бесконечного становятся уже проводниками принципа безусловности. Т. о., устремление нашего духа к безусловному познанию (формирующее самый замысел познания) объяснимо лишь при признании «того первоначального закона, по которому наш дух стремится к Бесконечному».

«Истинное познание, — учит Голубинский, — должно быть познанием живым — таким, чтобы силы познаваемого предмета усваивались духом познающего», чтобы в познающем было живое «ощущение», было бы «объятие познаваемого всем существом — не только разумом, но и *волею* и *чувством*».

Голубинский высказывается категорически в пользу гносеологического *реализма* и решительно отвергает гносеологический *идеализм*. Он внимательно и очень сильно критикует аргументы гносеологического идеализма, начиная с Локка, и очень убедительно отстаивает реальность внешнего мира, как он предстает нам в чувственных восприятиях. Вместе с тем Голубинский очень подробно и очень тщательно анализирует проблему *пространства* и *времени*, раскрывает их *реальность*, а в то же время защищает положение, что «пространство, в действительности наполненное материей, не беспредельно».

Онтология Голубинского. «Во всей природе, — читаем в «Лекциях», — всегда есть жизнь, которая проявляется в различных процессах, ибо объятые *смертью* не могло бы существовать... бытие же и есть действие сил». К этому присоединяется учение Голубинского о том, что в каждом конечном бытии есть свой «центр». «В каждом органическом бытии, — читаем в «Лекциях», — должно быть внутреннее средоточное начало, постоянное при всех внешних явлениях, — это и есть субстанция или начало внутреннее, само из себя действующее, на котором держатся все явления». И в др. месте читаем: «конечные существа имеют собственное и произвольное действие в силах своих». «Нельзя решительно говорить, что в царстве минерального действуют только силы механические и химические, чтобы в нем не было своих организмов... Силы притяжения и отталкивания держат в однообразном порядке все небо... не должно ли быть в центре некоторое общее начало деятельности каждой планеты, каждой звезды? Если и в травке есть постоянный центр, который удерживает и даже воспроизводит одинаковую форму этого растения, то и в огромных (небесных) телах не должны ли быть внутренние начала, постоянно пребывающие, на которых бы держались и основывались прочие частные силы? В т. н. неорганическом царстве, напр., на земле, нельзя не видеть организма...»

Антропология Голубинского. По вопросам *антропологии* (в духе святоотеческой мысли) Голубинский сознательно противился *трансцендентализму* — «самосознание души не является первоначальным»; источник того, что душа сознает

себя единым и отличает себя от окружающего, заключен в Богосознании. «Умом» Голубинский называет высшую силу в духе человеческом, создающую возможность непосредственного общения со сферой Божества. «Ум один приемлет Бесконечное», — пишет Голубинский. «Ум в человеке, — читаем тут же, — есть высшая сила, в которой все прочие способности находят свое основание; в нас содержится живой образ Существа Бесконечного». От «ума» Голубинский отличает ниже стоящую силу разума, как способности образования понятия, — но деятельность разума направляется как раз умом. Так же действует наш ум, с его устремленностью к Бесконечному, и на нашу волю и чувства. «Голод и жажда нашего духа могут насытиться только в Бесконечном».

Нельзя отказать Голубинскому в стройности и внутренней законченности его построений. Для него, как и для всей школы Голубинского (имеем в виду *В. Д. Кудрявцева-Платонова*, еп. *Никанора* и *Алексея И. Введенского*), типичен *онтологизм*, укоренение всех духовных движений человека в Боге, как в «Бесконечном Существо». Второй особенностью построений Голубинского, последовательно вытекающей из первой, является учение о непосредственном восприятии Божества нашим духом. По форме это учение связано с влиянием Якоби, идеи которого очень помогли Голубинскому и его ученикам освободиться от *трансцендентализма*, но по своей сущности учение Голубинского и его школы связано с его изначальным онтологизмом: здесь корни учения о непосредственном восприятии Божества.

Прот. В. Зеньковский

ГОРДОСТЬ, гордыня (*общеслав.* — глупость, дурь), один из смертных *грехов*, превознесение над другими, спесь, чванство.

Гордость противопоставляет человека *Богу* и миру, она основа всякого греха. Прельщая человека ложным чувством *свободы* и *силы*, гордость является главным врагом людей на пути *спасения*. Преодолеть гордость можно только смирением при содействии *благодати*. Если вы говорите: «Чем я хуже других?», — то это уже свидетельствует о наличии в вашей душе гордости <...>. Грех гордости — очень коварный змий, который, прокравшись в наши сердца, подчас даже представляется нам ангелом света, и мы сладостно внимаем его лукавым советам, не понимая, что они отлучают нас от Божественной любви, удаляют от союза с Богом. И, как неразумные овцы, бываем мы уловляемы злокозненным змием гордыни и ведомы на заклание. Гордость — это великий грех. Этот грех некогда низвел с высоты славы светлого ангела и превратил его в противника Богу, в злого демона, в сатану. Гордость низвела сатану с небес и низвергла его в бездну погибели. Но не только этого некогда светоносного ангела низвергла гордыня, она низвергла и многих «даже избранных» людей Церкви Божией.

Митр. Иоанн (Снычев)

Первая ступень гордости — тщеславие, когда гордец еще нуждается в похвале и одобрении других. Развитая гордость презирает чье-либо мнение. Гордость — грех сатаны. «Гордость, — писал *Н. О. Лосский*, — есть себялюбие, не допускающее никакого превосходства др. существ над собою, никакого подчинения чужой воле». В понятиях *Святой Руси* гордец воспринимался как глупый, недалекий человек, его не любили и даже презирали: «Гордым быть — глупым слыть», «Спесь не ум», «Спесь в добро не вводит», «Спесь не к добру ведет», «Во всякой гордости черту много радости», «Чванство не ум, а недоумье», «Гордый покичился да во прах скатился».

Святая Русь противопоставляет гордости понятия *чести* (достоинства) и *смирения*. «Гордым Бог противится, а смиренным дает благодать», «Честь превыше всего», «Бесчестье хуже смерти».

О. П.

ГОРЕ, состояние, противоположное *счастью*, бедствие, скорбь, кручина. В понятиях *Святой Руси* высокое очистительное чувство, возвышающее истинно православного чело-

века. «Больше горя, ближе к Богу, — говорит народная половица. — Горе с тобой, беда без тебя», «Дальше горе, меньше слез». «Злато плавится огнем, а человек напастями» («Моление Даниила Заточника», XII в.). «Только горе открывает нам великое и святое, — писал *В. В. Розанов*. — До горя — прекрасное, доброе, даже большое. Но никогда именно великого, именно святого».

О. П.

ГОРСКИЙ Александр Константинович (18[30].12.1886—24.08.1943), философ, поэт, публицист, последователь *Н. Ф. Федорова*. В 1897—1906 Горский учился в Стародубском духовном училище и в Черниговской семинарии, затем в Московской духовной академии, по окончании курса которой (1910) был оставлен для подготовки к профессорскому званию, однако церковно-богословская карьера не привлекла его. В 1912 познакомился с учением Федорова.



Вместе с *И. П. Брихничевым* и *В. Н. Миронович-Кузнецовой* составил сборник «Вселенское дело», посвященный 10-летию со дня смерти Федорова (Одесса, 1914), где была помещена его ст. «Тяга земная», в которой говорилось о философских и жизненных контактах Федорова и *В. С. Соловьева*. В 1913 Горский опубликовал в Москве свой опыт поэтической интерпретации федоровской концепции — сборник стихов «Глубоким утром (Песнопения)». В 1918 он знакомится с *Сетницким*, в

творческом содружестве с которым на протяжении многих лет пропагандировал идеи Федорова, написал книгу «Смертобожничество» (1926). После того как *Сетницкий* уехал в 20-х в Харбин, Горский пересылает туда свои работы, где они и выходят в свет небольшими тиражами. В 1929 Горский был арестован и 8 лет провел на Севере. С 1937 отбывал ссылку в Калуге, а в 1943 был арестован вторично. Скончался в тюремной больнице. Реабилитирован посмертно. В ряде своих работ, в частности, в 3-м выпуске «Организации мировоздействия» (Харбин, 1928 // *Русский космизм*. М., 1993), Горский обсуждает, наряду с др., такую центральную проблему учения Федорова, как регуляция *природы*, организация интеллектуальных и физических сил для целенаправленного воздействия на косную материю, для преобразования *мира*. Для этого необходимо, считает он, собирание разрозненных научных умов во «всемирный ум», «мозг земного шара». Наука, по Горскому, не организована вдвойне: как сумма понятий и методов, с помощью которых человек стремится познать мир и управлять им, и как род деятельности, направленной на добывание и обработку этих понятий и методов. Если организация науки во втором смысле может быть достигнута средствами самой науки, то координация множества идей и методов, т. е. организация науки в первом смысле, требует сверхнаучного организационного принципа, а именно принципа художественного. Подлинно научная организация труда, пишет Горский, немыслима без одновременно «художественной организации науки и религиозной организации искусства». Ныне наука стала насковоз антропологичной. *Человек* — мера всех вещей, и это должно восприниматься нами не как «возглас пессимизма и скепсиса», а как «бодрый принцип ориентировочной деятельности» — человек собирается измерить собой все в мире вещей. Современная наука, полагает Горский, доросла до необходимости иметь центр, но централизованная организация не

в состоянии ни сформироваться, ни удержаться, если не будет поставлена «священная цель воскресения».

Соч.: Огромный очерк (1926) //Путь. 1993. № 4; Рай на земле: К идеологии творчества Ф. М. Достоевского и Н. Ф. Федорова. Харбин, 1929; Перел лицом смерти. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Б. м., 1928; Николай Федорович Федоров. Биография. Харбин, 1928; Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 1—4. Харбин, 1928—33.

ГОСУДАРСТВО, необходимая форма человеческого общежития, установленная Самим Богом (Рим. 13, 1). В соединении с Православием оно несет мистическую функцию *Удерживающего*, препятствующую «тайне беззакония».

Свт. Иоанн Златоуст, толкуя Послание к Римлянам, говорит о Божественном происхождении *власти*: «...Не о каждом начальнике теперь мое слово, а о существе дела — о том, что должно быть начальствование и что одни должны управлять, другие же быть управляемы, а не просто по своей воле жил бы каждый и люди подобно волнам носились бы туда и сюда. Это я называю делом Божией премудрости... Тысячами выгод государства обязаны своим правительствам. Если упразднить начальство, все расстроится и разрушится: не устоят ни города, ни селения, ни домы, ни торговые рынки, ни какое другое заведение; напротив, все ниспровергнется оттого, что сильнейшие поглотят слабейших. Страх со стороны начальников не позволяет расслабевать от беспечности... Если бы не было совсем страха от начальников, до какого неистовства не дошли бы дерзкие люди? Не разрушили бы они у нас города до основания и, повернув все вверх дном, не лишили бы нас и самой жизни? Живущие благочестиво не имеют нужды в мерах исправления со стороны начальников: “Закон положен не для праведника” (1 Тим. 1, 9). Но люди порочные, если бы не были удерживаемы страхом от начальников, наполнили бы города бесчисленными бедствиями... Итак, должно воссылать великую благодарность Богу и за то, что есть судьи».

Православная христианская церковь считает государство необходимым для защиты людей от нападения внешних врагов и для поддержания внутреннего порядка в общежитии (1 Пет. 2, 14; Рим. 13, 3, 4). Она признает за государством принадлежащие ему права законодательства по его делам, права управления и суда за нарушение его законов (1 Пет. 2, 14; Рим. 13, 3—5). Она внушает христианам воздавать гражданским властям все должное: подати и повинности (Мф. 22, 21; Рим. 13, 6, 7), повиноваться их распоряжениям (1 Пет. 2, 13, 14; Рим. 13, 1—7; Тит. 3, 1, 2), оказывать им почтение и уважение (Рим. 13, 7). «Противящийся власти противится Божию установлению» (Рим. 13, 2).

По определению ап. Павла, государство призвано служить людям на *добро* посредством принудительного обуздания зла, поэтому и представители государства называются Божьими служителями (Рим. 13, 2—6). Однако существует коренное различие между христианским и нехристианским государством. Христианское существует, чтобы исполнять заповеди Божии, нехристианское находит цель в самом себе. Православно-христианское государство признает над собой высокую цель, поставленную Церковью, и в добровольном, непринудительном служении этой цели находит свой высший смысл и назначение. *Христианство* не покушается на жизнь государства, признает его положительную задачу в борьбе со злом и призывает его проводить нравственные начала и во внутренней, и во внешней политической жизни. Христианство пришло в мир, чтобы спасти мир, и в т. ч. высшее его проявление — государство через открытие ему его смысла и назначения. Его *закон* призывается не к узаконению естественных отношений, а к самоисправлению по идеям высшей *правды*. Верховная власть от обоготворения человеческого произвола призывается к обращению себя на особое служение воле Божией; представитель государственной власти не обладатель всех прав

человеческого общества, а носитель всех обязанностей человеческого общества по отношению к Церкви, т. е. к делу Божию на земле. Государство само по себе не дает смысла жизни, а получает его извне от Церкви; его политическая жизнь сама требует извне высших принципов и целей как движущего начала. Христианское воззрение на мир и человека дает государству опору видеть в себе орудие для достижения высших задач жизни. Церковь выступает по отношению к государству как звезда Востока.

В новейшей истории государство не избирает Церковь как основу своего мирозерцания и как своего путеводителя, путеводителем этим становятся для него идеи антихристианские. Но это отвержение христианства и его изгнание из положения высшего маяка на положение частного общества, зависящего от государства, приводит к затемнению значения Церкви и высшего смысла человеческой жизни и восстановлению языческого понимания государства как верховного принципа жизни. Таковое устранение Церкви как высшего принципа жизни и совершено было, между прочим, в идейной революции Петра I через устранение идеи *симфонии властей* и замену ее идеей государственной пользы. Через устранение христианства как высшего руководителя жизни подрывается и личность человека, и она низводится до положения средства, орудия и даже жертвы на службе уже не откровенной религии, данной Богом, а разным измышленным теориям, приносящим человека в жертву бесцельному прогрессу и неопределенному лучшему будущему будущих поколений.

Современные теории правового государства учитывают Церковь как элемент лишний для государства, и, проповедуя отделение Церкви от государства, отделяют государство от высшего назначения, даваемого ему Церковью, и низводят Церковь до положения общества, по меньшей мере, безразличного для государства, не имеющего основания для получения каких-либо услуг со стороны государства. Лицемерно ссылаясь на духовные цели Церкви, на ее духовные средства, на то, что она не от мира сего, что ее Глава не имел места, где преклонить главу, они создают для Церкви, живущей в мире сем, условия, затрудняющие для нее возможность существовать и действовать в окружающем мире и влиять на его *воцерковление*. Так под влиянием отчасти стремления католической церкви ввести Церковь как таковую непосредственно в жизнь политическую через учение о ее косвенной власти в светских делах явилось учение, отвергающее связь государства с Церковью и через это — с конечными целями его собственного существования. В этом отношении православное понимание симфонии чуждо совершенно введению государственно-принудительного принципа, хотя бы и в смягченном виде косвенной власти, в понимание отношения Церкви к государству.

Светский государь, как христианин, добровольно подчиняется Божественной власти Христа и через это несет обязанности к Церкви, должен быть покорным и преданным Ею Церкви, употреблять свое высокое звание не только для государственных дел, но и на служение интересам Церкви. Государство, не отрекшееся от основ нравственного миропорядка, не может оставлять без внимания церковное учение в своих постановлениях и распоряжениях, какой бы стороны общественной жизни они ни касались, как и частный человек не может ослушаться голоса своей *совести* в своих поступках. Христианский государь обязан уважать представителей Церкви как преемников апостолов и обязан подчиняться им в делах *веры* и дисциплины, но эти обязательства имеют свободный, лишь нравственно-принудительный характер и не могут быть вложены в точные юридические рамки.

Только в этом смысле и можно говорить о подчинении государя представителям Церкви. В сравнении с языческим государем у государя христианского положение отличное в

том смысле, что у него есть особые обязанности в отношении к Церкви Христовой и ее служителям. Само государство подчиняет свою деятельность высшим религиозным интересам и высшему авторитету Церкви, а не Церковь вмешивается в государственные дела в силу своего *права*. Тут — подчинение чисто нравственного порядка. Та изюминка, из которой выросло искажение понимания объема духовной власти, кроется, в конце концов, в неправильном понимании полномочий, данных апостолам Иисусом Христом, а также в учении о зависимости светской власти от Церкви по своему происхождению.

Христианство, признавая законность светской языческой власти, оказывает влияние на природу этой власти, стремясь пересоздать ее по христианскому *идеалу*, указывая ей истинную цель и назначение. Этому не противоречит утверждение, что земная власть сама по себе Божественна. Земная власть, благодаря грехопадению людей, извращается и в ее употреблении, и нередко в самом способе ее приобретения. Ввиду грехопадения и явилась необходимость христианства. Христианство не только признает власть родителей над детьми, но указывает и назначение этой власти (Еф. 6, 1—4). Так и в отношении к государству. Есть в христианском государстве господство, но не во имя своей силы, а во имя общего блага, понятого согласно учению Церкви. Христианство обновляет извратившее свое назначение государство нравственными началами, ибо первоначальное Божественное происхождение власти не исключает ни злоупотребления власти, ни незаконности способов ее получения. Языческий кесарь и до христианства имел законную власть, но христианство очищает и перерождает языческие элементы этого института. В царском помазании не получается царская власть от Бога, он лишь освящается и исполняется особых даров благодати для того, чтобы в действии своей власти быть орудием Божественного Промысла. Этот акт не указывает на права светского господства духовной иерархии, но обязывает государя быть преданным сыном Церкви и верным служителем дела Божия...

При тесном союзе Церкви и государства непосредственные их основные задачи остаются различными. Государство прежде всего занято обеспечением временного благополучия человека, а Церковь имеет в виду доставление средств к внутреннему успокоению и блаженству не только на земле, но и на небе.

Но здесь есть и согласие в цели, ибо, согласно первому Посланию к Тимофею (1, 2—3), жизнь тихая и безмятежная, которую призвано дать государство, является средством, чтобы жить в благочестии и чистоте. Церковь желает этой спокойной жизни, чтобы иметь возможность лучше содействовать при этих условиях достижению своих целей. Церковь не устраняет земных целей государства, но направляет их к своим высшим целям. Ища Града Грядущего, она перестраивает и град пребывающий, через это упрочивая и гражданское благосостояние; она приводит в гармонию право с нравственностью, ибо справедливое юридически не всегда нравственно доброе; справедливое юридически может быть нравственно недобрым, а несправедливое юридически может обратиться в нравственно доброе. Истинные христиане предпочитают требования нравственности.

Православное государство знает, что существующий между ним и Церковью мир не может быть нарушен, ибо его основа неизменна. Центром и фокусом этого единения Церкви и государства является царская власть, озаряемая Православием и свободно признающая для себя обязательность церковного учения, строя и дисциплины.

Освободившись от церковных начал, государство возвращается к естественным началам государственной жизни. Оно подпадает под влияние языческих начал: *материализма*, крайнего *эгоизма*; снова разлагается семья, вознесенная в христи-

анстве на степень Таинства; религиозное воспитание, имеющее в виду выработку нравственной *личности*, заменяется чисто гражданским, имеющим в виду только государственное общежитие и личность как единицу. Этим подрывается основное начало христианской цивилизации, провозгласившей самоценность нравственной личности человека; через это нравственное начало понижается и общество падает. В эпоху этой стороны западной культуры, которая оставила свою церковь и переживает кризис своих идеалов, вырождающихся в *язычество*, у русских тускло сознание своей вероисповедной и, следовательно, культурной самобытности; надо вспомнить, что русская политическая культура последних двух веков есть не выражение русского самосознания, а продукт переваривания учений, созданных в др. исторических условиях и чуждых православной стихии. Так, Петровская церковная реформа явила собой замену церковных идеалов идеалами светскими, содержание которых менялось в зависимости от увлечений той или иной *философии*.

Обе области, церковная и светская, связаны, несмотря на их различие, ибо они — 2 канала, ведущие к одной цели, — славе Божией и счастью человечества; по ним изливаются на человечество дары Божественной *благодати* для распространения мира и порядка как необходимых условий человеческого общежития и для примирения человека с Богом, для дарования того мира, о котором говорил Христос: «мир дому сему» (Мф. 10, 12), того мира, о котором говорил Он ученикам: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам» (Ин. 14, 27). Этот мир и может дать только Христос и Его Церковь, указывающая людям и обществам людей высшее назначение их в этой жизни, призывая их добровольно приобщиться к высшим потусторонним целям и в индивидуальной жизни, и в общественном строительстве. Этот призыв относится к государству как к союзу, независимому от Церкви и по роду своих действий, и по происхождению. Церковь существовала 3 века без поддержки государства, вернее — при гонении, и победила его, и этим одним доказала свою самостоятельность и возможность существовать ей помимо государства; царство Христовой истины не зависит от государственной власти, но государственная власть не имеет опоры без нее, ибо Новый Завет дает ей и авторитет, и освящение.

Государственная власть является объединительной национальной идеей, воплощающейся в конкретном органе, и призвана регулировать, примирять и согласовывать все частные силы. В этом обязательном их примирении — ее основной смысл. Юридически она является инстанцией последнего решения, и она не подчинена ничему суду: такова верховная власть во всех формах правления. Но формы правления различаются в зависимости от того, кому власть принадлежит. Со времен Аристотеля установлено, что верховная власть основывается на одном из трех вечных принципов: монархии, аристократии и *демократии*, смотря по тому, кто имеет право последнего безапелляционного решения: один ли, меньшинство, или весь народ, в современную нам эпоху организуемый в избирательный корпус.

При всем видимом разнообразии форм правления можно всегда определить, какой именно элемент имеет в действительности власть последнего решения. Так, в современной конституционной монархии, основанной Божией милостью и волею народа, и король, и верхняя и нижняя палаты не имеют власти последнего решения, ибо в случае столкновения между ними решает народ, организованный в избирательный корпус. В современной парламентарной форме правления король, не соглашаясь допустить к управлению страной министерство, соответствующее большинству нижней палаты, может распустить палату, но он обязан в определенный срок созвать новую и допустить к управлению страной министер-

ство, угодное большинству новой палаты, которую изберет народ; верхние же палаты всюду играют подчиненную роль (мы не касаемся организации федеративных государств, где они представляют элемент некоторой самостоятельности областей). Следовательно, народ обладает здесь верховной властью. Возможно, однако, и иначе в той же конституционной монархии. Верховной силой может быть и монарх, а палаты, представляющие аристократический и демократический элементы, могут быть на положении сильноподчиненных. Так было в немецких монархиях до крушения 1918, построенных на монархическом принципе, а также в Японии и в России по Основным Законам 1906.

Одна сила должна быть инстанцией последнего решения, но ни одна сила не может обойтись без др. сил и потому под своим верховным руководством и надзором она дает им возможность действовать. Так, монархия может призывать к жизни двухпалатное представительство, оставляя за собой последнее слово решения. Так, демократия может создавать себе главу государства в виде наследственного монарха или выборного президента и дать место аристократическому элементу в верхней палате, оставляя последнее слово за народом. Мы можем не говорить об аристократии как форме правления, ибо в европейском мире она давно отошла в область предания; ее знала античная древность, но со времени христианства в сознании людей нет более принципа прирожденного нравственного неравенства людей, и в христианском мире правительства аристократические (последним была Венецианская республика, уничтоженная во времена Наполеона I) были только бледными теньями античных аристократий, в основе которых лежало представление о прирожденном нравственном неравенстве рас и людей. Если говорят, что первоисточником всякой государственной власти является народ, то это, конечно, верно, если под народом разуметь не численную массу, а *нацию* как преемственно живущее коллективное целое, связанное общим характером, духом, мирозерцанием, историческими переживаниями и идеалами. Наличие той или иной формы правления зависит от того, какой именно силе доверяет нация служить высшей государственной охраной всего того, что нация считает необходимым, должным, справедливым. Этой силой может быть сила количества, основанная на *вере* в коллективный *разум* людей, приводящей к демократии; этой силой может быть и какой-либо принцип, воплощенный в единоличном правителе.

В область политическую человеческая мысль всегда приносила известное творчество, и издревле люди занимались вопросом о преимуществах разных форм правления. Об этом много было продумано еще в древности, и у историка VI в. Геродота приводятся диспуты о разных формах правления, которые весьма напоминают современные критики как единоличной, так и демократической формы правления. Так, после избавления от одной самозванческой тирании у персов один оратор говорил: «Что может быть бессмысленнее и своевольнее негодной толпы? Возможно ли, чтобы люди избавили себя от тирании одного тирана, чтобы отдалась своеволию разнуданного народа? Возможен ли смысл у того, кто ничему доброму не учился и не знает, а стремительно без толку накидывается на дело, подобно горному потоку? Пусть предлагают народное правление персам те, кто желает им зла!»

Вопрос о том, кому подчиняться, в каких пределах, во имя чего, ставится и в современной Европе, стоит и пред нами, русскими. Ища уроков в истории, взор невольно останавливается перед характером того решения, которое было дано этому вопросу римским гением в течение страшного кризиса III в. н. э., явившегося следствием уничтожения исконной власти сената военными бунтами. Римский сенат был той традиционной властью, которая в течение веков руководила государством и довела его до величайшей мощи, и в течение

I и II вв., когда республика превратилась в империю, эта власть стояла на страже законности и своим избранием узаконивала власть императоров. Цель и назначение Великой империи было внесение в мир начал справедливости и рационального права. Это было воплощение учения Аристотеля о том, что стремлением государства должно быть не *богатство*, не могущество, а *добродетель*. И еще в н. III в. процветали наука, искусство, архитектура, литература, образование, земледелие, промышленность, торговля. И в конце того же века исчезла и управлявшая государством аристократия, разорившаяся и утратившая традиции, исчезла и цветущая цивилизация, созданная веками, ибо в результате анархии явилось всеобщее понижение интересов, экономическое разорение и уменьшение населения. Причиной этой грандиозной перемены было именно уничтожение традиционной власти. Когда после революции 235 г. римские легионы свергли имп. Александра Севера, настало время, когда один император свергался за другим меняющимся настроением легионов и переменным успехом постоянных гражданских войн. Если раньше законность императорской власти определялась избранием традиционного учреждения, то теперь она являлась результатом силы, случая, настроения, и жизненный строй потерял всякую устойчивость. Исчез принцип законности. Трагедия Рима III в. усугублялась тем, что Рим, окруженный варварскими странами, не мог почерпнуть образца законности и у соседей, а должен был найти собственными силами новый принцип законности и авторитета. Отсутствие его разрушило многовековую культуру скорее, чем в 50 лет. Надо было государству установить такое правительство, которое обдало бы не только силой, но и авторитетом. Имп. Аврелиан хотел найти принцип законности в мистическом абсолютизме, который бы заменил древнее узаконение Сенатом императорской власти и обеспечил бы ее от постоянных бунтов легионов. Он ввел культ непобедимого Солнца и провозгласил государственной религией культ Митры — божества, от которого, как от распределителя престолов и царств, император получает власть. Позже Диоклетиан в тех же целях установил принцип божественности императоров; они — *a deis geniti et deorum creatores*. Но кроме неизбежных основ власти, надо было создать и преемственность ее, а вопрос о престолонаследии империя тщетно пыталась разрешить в течение 3 веков. При наличии двух августов и их помощников двух цезарей Диоклетиан решил, что по смерти одного из августов один цезарь вступает на его место и, назначив нового цезаря, вводит его в божественную семью. В роли главного августа был сам Диоклетиан с титулом *ovius*, причем оба цезаря были усыновлены двумя августами и женились на их дочерях. Диоклетиан видел разрешение проблемы в утверждении власти на фундаменте, более прочном, чем человеческая воля, и в достижении ее правильной преемственности.

Но этого не удалось закрепить в условиях языческого мирозерцания; это было достигнуто десятилетиями позже уже христианскими императорами предоставлением сил императорской власти на служение христианским идеалам. В христианской Церкви уже был пример иерархии, основанной без всякой силы, на одном только нравственном авторитете, чего не имела иерархия имперских чиновников. И в дальнейшей истории Византии выработался особый царский чин в Церкви, придавший доселе невиданное величие царскому сану как выразителю нравственного подвига самоотречения, наподобие монашеского. Проблема эта была решена именно на Востоке с перенесением столицы в н. IV в. в Константинополь, где императорской власти было суждено явиться хранительницей остатков старой культуры и создательницей нового культурного мира, питавшего много веков и Запад своими науками и искусствами. А в Западной Европе после крушения античной цивилизации с падением ее хранителя —

Великого римского сената, как традиционного стража законности, «в течение веков, — пишет Ферреро, — теология осталась последней формой высокой культуры среди развалин, которой Европа обязана тем, что не погрязла в окончательном варварстве. В этой умственной дисциплине Европа вновь обрела принцип власти и восстановила сильные правительства. Но вместе с этой организацией больших государств история сделалась свидетельницей восстания человеческой мысли против всех авторитетов. Опустошив свою душу, человек обожестил собственную природу, и теперь государства оказались опирающимися на одну из величайших в истории умственных и нравственных анархий, другими словами — на пустоту».

Это признание Ферреро не стоит одиноко. Не входя в рассмотрение др. факторов, останавливаясь на одном политическом, мы видим, что Европа сама не имеет теперь твердых принципов власти. «Мировая война оставила за собой много развалин, — восклицает Ферреро, — но как мало значат все остальные по сравнению с разрушением всех принципов власти! О если бы Европа имела правительства сколько-нибудь сильные и пользующиеся общеизвестным авторитетом!» И призрак III в., когда с крушением авторитета векового учреждения — хранителя культуры исчезла и вся цивилизация, носится зловещим предостерегающим призраком пред мыслителем. Принцип авторитета есть краугольный камень всякой цивилизации, всякого государства, и нам, представителям многовековой православной культуры, придется работать над установлением такого авторитета, но искать его не у соседей, самих его потерявших, а в своей собственной родной истории, где он еще так недавно стоял алмазною скалой, и искать выхода из современного небытия, стараясь вникнуть в те силы и в то мирозерцание, которые его создали в свое время. Поскольку жива вера, создавшая нашу православную монархию, постольку может существовать уверенность и вера в воскресение самой монархии.

Современное право народов знает 2 руководящих принципа государственного строительства: обожевленное право народа как численного большинства и священное право царей. Первое теоретически было сформулировано Ж.-Ж. Руссо в форме, завоевавшей умы, и на практике стремилось укрепиться во всей Европе со времен французской революции 1789. Оно вылилось в парламентарную форму правления, рецепированную из Англии в истолковании французской политической литературы и искусственно примененную с более или менее равным успехом на всем континенте Европы. Теоретически построение ее таково: вся власть исходит от народа и имеет свое основание в его воле. Но народ, не имея возможности сам управлять, выбирает представителей своих, которые законодательствуют и выбирают некоторое малое количество людей, министров, которые и управляют государством, пока пользуются доверием народной палаты; когда они его теряют, глава государства призывает представителей победившего большинства или, распустив палату, собирает новую и подчиняется ее вердикту.

Таково упрощенное построение типичной системы, основанной на народной воле. Но вот каков этот венец политической мудрости в его действительном осуществлении по описанию одного из русских юристов, крупного и глубокого ученого, писавшего в 1896 следующее: «По теории парламентаризма должно господствовать разумное большинство; на практике господствуют 5—6 предводителей партий; они, сменяясь, овладевают властью. По теории убеждение утверждается ясными доводами во время парламентских дебатов; на практике оно не зависит нисколько от дебатов, но направляется волею предводителей и соображениями личного интереса. По теории народные представители имеют в виду единственно народное благо; на практике — они под предлогом народного блага и на счет его имеют в виду преимущественно

на свое личное благо и друзей своих. По теории они должны быть из лучших изблюбленных граждан; на практике это — наиболее честолюбивые и нахальные граждане. По теории избиратель подает голос за своего кандидата, потому что знает его и доверяет ему; на практике избиратель дает голос за человека, которого по большей части совсем не знает, но о котором ему натвердили речами и криками вожак заинтересованной партии. По теории делами в парламенте управляют и двигают опытный разум и бескорыстное чувство; на практике главные движущие силы здесь — решительная воля, эгоизм и красноречие. Вот что представляется нам под знаменем правового порядка. И там, где издавна действует эта парламентская машина, вера в нее ослабевает; ее еще славит либеральная интеллигенция, но народ стонет под гнетом этой машины и распознает скрытую в ней ложь. Едва ли дождемся мы, но дети наши и внуки несомненно дождутся свержения этого идола, которому современный разум продолжает в самообольщении поклоняться». Мы, дети, — не внуки — дождались: отвращение к парламентаризму и в современной Европе достаточно живо.

Демократическая теория основана на том, что чем больше людей призывается к участию в политической жизни, тем больше вероятности, что все воспользуются своим правом в интересе общего блага для всех. Но исторический опыт опроверг это; лучшие законодательные меры, напротив, исходили всегда от меньшинства, просвещенного верой, идеей, знанием, опытом. Трудность применения народовластия обнаружилась еще в героическую его эпоху, во время французской революции, испытывшей его применение в самых различных строениях высших государственных органов и самых различных комбинациях соотношений между нами; но и до сих пор проблема организации народовластия вперед мало подвинулась. Что такое народ? По каким признакам узнается его воля? Кто ее может выражать? Все — вопросы неразрешенные. «Народ, — пишет упомянутый нами мыслитель, — доказывал не раз, что у него нет ни воли управлять государством, ни идей для этого; иногда он просто отказывался от принятия этого наследства и восстанавливал власти, которые сам же уничтожил». В течение всего XIX в. принцип народовластия вел борьбу с монархическим принципом, то вступая с ним в ожесточенную борьбу, то примиряясь временно со своим подчиненным положением, пока он не овладел почти всей европейской почвой в результате великой войны. Но от падения монархического суверенитета мало выиграл народный суверенитет. Характерны диагнозы и отзывы лучших государствоведов; вот мнение Брайса: «Демократия не имеет более настойчивого и более коварного врага, чем власть денег»; в др. месте: «Демократия находится в положении путника, который, став на опушке леса, видит перед собой несколько тропинок, расходящихся при их удалении, и не знает, какая из них выведет его». А по вопросу, может ли смениться демократия другими формами, тот же Брайс говорит: «это случилось ранее и, сколько бы раз ни случилось, может случиться и вновь». Также Гои Гран пишет: «Власть денег портит все, где нет организованной духовной силы, способной нанести этой власти удар». Кельзен признает, что «демократия обещала быть выражением общей воли, но принцип этот оказался загадочным». «Демократия, — говорит П. И. Новгородцев, — вообще говоря есть не путь, а только распутие, не достигнутая цель, а проходной пункт».

Не у европейских государств, построенных на зыбком принципе народного суверенитета, мы найдем принципы законности. Подобно Риму III в., мы должны его найти сами. Обратимся теперь к принципу монархическому, при котором строилось и процветало веками Русское государство до тех пор, пока не посягнула на него святотатственная рука людей, которые в гордом самообольщении мнили, что можно,

разрушив священный вековой принцип, управлять государством, полагаясь лишь на силы своего разума. Важно вспомнить именно те черты, которые придавали нашей монархии священный и непоколебимый характер. Сам по себе единственный принцип управления государством может опираться на различные основания и в соответствии с этим совершенно менять свой облик. Управление может быть построено на принципе абсолютизма, деспотии и *самодержавия*; каждый из них создается наличием у нации совершенно различных психологических предпосылок. Прежде всего не всякая единоличная власть есть власть монархическая. Диктатура может соединять в себе все власти, но это власть, делегированная народом; это — не монархия, ибо в монархии сама единоличная власть получает значение верховной. Власть римского цезаря, соединившая в себе власти всех республиканских магистратов, не есть власть самодержавного монарха, ибо это власть делегированная в силу *lex regia*. Власть Наполеона, на плебисците основанная, также не есть самодержавная монархия, ибо основана на воле народа, власть эту ему передавшего, и предпосылкой этой власти является вера в силы человека, как такового. Сама неограниченная власть короля не есть власть самодержавного монарха, если она не признает для себя никаких высших обязательных начал и, сливая себя с государством, приписывает ему и себе всемогущество, ибо власть самодержавного монарха есть власть, выросшая из Церкви, из церковного идеала, органически с Церковью и по идее, и по установлению связанная и этим принципом ограниченная. Точно так же восточная деспотия не есть самодержавная монархия, ибо там нет понятия о Церкви и положение деспота определяется не объективно нормированным положением, а лишь его личным успехом. Хотя в деспотии право признается не за силой человека, как в абсолютизме, а за силой высшей, сверхчеловеческой, указывающей своего избранника через его успех, но здесь наличие — лишь рабская покорность без ясного представления о том нравственном идеале, который призвана представлять верховная власть самодержавного монарха. Деспотия не знает династичности власти, которая составляет органическую принадлежность власти самодержавной. В самодержавии монархическое начало есть выражение того нравственного начала Православия — смирения перед *Промыслом Божиим*, указующим носителя власти и подвига, которому народное мирозерцание усваивает значение верховного принципа жизни. Только как выражение силы этого самодовлеющего нравственного подвига власть монарха является верховной. Эта монархическая власть — не власть сословного феодального монарха, основанная на его привилегии, а власть подвижника Церкви, основанная на воплощении народной веры, народного идеала; чрез это власть его становится властью самого нравственного идеала в жизни, который не может быть и понят без проникновения в учение идеи Православия о смирении и стяжании благодати через самоотречение и жертвенность подвига жизни.

Носитель этого подвига может быть определяем только безличным законом, ставящим носителя его в зависимость не от воли людей, а только от рождения и верности идеалам Православия. Без единства христианского нравственного идеала у монарха и народа не может быть монархии. Это создает необходимость наследственности монархии, при которой сохраняется преемственность идеалов. Как всякая должность, как всякое положение своим строем накладывает свои отличительные черты, свой дух, подчиняющий себе и воспитывающий носителя его, так и Царствующий дом призван сохранять идейную преемственность в своих поколениях и быть выразителем духа родной истории. В этом — смысл династичности; для монархии необходимо наличие закона о престолонаследии, устраняющего воздействие человеческой воли

на определение порядка преемства верховной власти, устанавливаемого объективными нормами закона и обеспечивающего соответствие носителей верховной власти с верой и мироозерцанием самого народа.

Если имп. Диоклетиан в поисках принципа законности должен был обожествить человека, чтобы заменить павший авторитет традиционного учреждения, мы, христиане, люди XX в., — в лучшем положении: нам для восстановления власти, могущей быть краеугольным камнем нашей культуры, надо лишь восстановить в сознании людей Божественность и святость нравственного подвига, олицетворенного в том учреждении, источник которого находится в Риме Первом, в полное претворение его христианским миропониманием в Риме Втором и Третьем, и тогда воздвигнется вновь священный трон царя в дополнение к священному трону патриарха, а нам останется призвать на престол предков того, кто призывается Основными Законами как первый в порядке первородства, удовлетворяющий всем требованиям Основных Законов. Его уже дело будет установить порядок осуществления власти в изменившихся условиях совместно с теми, кого призывает Он к обязанности содействия державному монарху, подобно тому как это сделал в 1814 изданием хартии Людовик XVIII. Примером служит Земский собор, призвавший Михаила Федоровича Романова на царство, собор, который не устанавливал новых форм правления, а прежде всего отыскивал лицо, которое, за прекращением династии, было бы наиболее подходящим для несения царского подвига. На основе Православия будет восстановлена царская власть и Русское христианское государство.

М. Зызыкин

ГРАДОВСКИЙ Александр Дмитриевич (13.12.1841—6.11.1889), правовед, историк, публицист.

Родился в семье помещика Валуевского у. Воронежской губ. По окончании Харьковской гимназии в 1858 он поступает



на юридический факультет Харьковского Императорского университета, где проходит полный курс обучения. После окончания университета в 1862 Градовский некоторое время трудится редактором газеты «Харьковские губернские ведомости», но уже в 1863 поступает на государственную службу. В 1866 защищает магистерскую диссертацию по теме «Высшая администрация России XVIII столетия и генерал-прокуроры» и уже через год (1867) избирается доцентом кафедры государственного права

С.-Петербургского Императорского университета. В 1868 состоялась защита его докторской диссертации по теме: «История местного самоуправления в России». С 1869 и до самой смерти деятельность Градовского неразрывно связана с С.-Петербургским университетом, ординарным профессором которого он являлся. Среди его учеников следует выделить двух наиболее талантливых государствоведов и теоретиков права: М. И. Свешникова и Н. М. Коркунова.

С самого начала своей научной деятельности Градовский выступает как государствовед, видевший в основе государственного бытия национальную жизнь со всеми ее особенностями и собственной историей. Вне *государства* нет и не может быть национальной жизни. Обыкновенно политические мыслители либерального толка исходят из идеи полного противоположения интересов *личности* и государства. Государство отождествляется с правительством, а личность — с об-

шеством. Любое расширение границ частной деятельности признается очередной победой над «тиранией» верховной власти.

Это либеральное заблуждение Градовский отвергает. Существенный порок либерализма, — пишет он, — заключается в том, что он рассматривает общество и государство как совокупность внешних условий, необходимых лишь и исключительно для сосуществования отдельных лиц. В результате и само общество представляет собой механическое собрание индивидов, не имеющих между собой никаких естественных, органических связей. Покончив с сословиями и привилегиями, либерализм обратил основное внимание на организацию нового общества, в основе которого лежит начало индивидуальной *свободы*, не озадачившись др., не менее важным вопросом: как будет действовать человек в таких условиях? Результатом является следующее состояние дел: «Снаружи государства Запады представляют однообразное и даже прочное строение. Но если мы обратимся к действительному критерию устойчивости общества, к его умственному и нравственному строю, то полная анархия этих элементов докажет всю шаткость этих обществ». Государству принадлежит воспитательная роль. Отдельная личность может позволить себе жить без высших нравственных задач, устанавливаемых государством. Для государства отсутствие нравственного идеала было бы смертным приговором.

Анализ взглядов Градовского на общество, *нацию* и государство показывает, что в значительной степени они имеют много общего с идеями *славянофилов*. Градовский рано испытал на себе их влияние. Уже в 1865 он выступил с публичной лекцией о провинциальных учреждениях Западной Европы вполне в духе славянофильства. С течением времени, однако, его убеждения претерпели некоторые изменения по целому ряду причин. Солидаризируясь с *А. С. Хомяковым, Аксаковыми, И. В. Киреевским* в том, что слепое копирование западных идеалов, в отличие от заимствования положительных достижений западной цивилизации, убивает народный дух, он полагал народную идею первенствующим законным последствием русских культурных начал. Однако, по его мнению, славянофилы слишком идеализировали Древнюю Русь, перенося уважение на принципам организации ее жизни на самые формы, а иногда и на отсутствие форм. Основное расхождение, по мнению Градовского, заключается в том, что славянофилы не только отрицают западные формы, но и отрицают необходимость юридических форм вообще. «Их политическое учение есть теория бесформенного государства», — пишет он. Отдавая должное особенностям русского народа, он считал нелепостью признавать его совершенно особенным, не подчиняющимся в своем развитии общим законам материального и нравственного мира. *Идея* о «народоутопии», по мнению ученого, не столько славянофильская и тем более не православная, а исключительно европейская. Славянофилы — такие же «птенцы гнезда Петрова», как и презираемые ими западники. Сам факт их появления свидетельствует о том, что только благодаря Петровским преобразованиям в России стала возможной свободная мысль. В петербургском периоде русской истории есть своя светлая сторона, не замечаемая славянофилами. Именно с тех пор у нас начинается проявляться начало законности и личных прав, о которых Московская Русь ничего не знала.

Отстаивая свои идеи, Градовский вступает в 1880 в полемику с *Достоевским*. *Идея нации* приняла у него несколько ошибочное содержание и рассматривается без учета той религиозной культуры, в лоне которой произрастала и становилась. К сожалению, здесь нам встречается слишком распространенная формула антихристианского мышления: религия и социальная жизнь представляют собой 2 различные области жизнедеятельности человека: объективную и субъектив-

ную. На тезис Градовского «Мы уже два столетия находимся под влиянием европейского просвещения, действующего на нас исключительно сильно... Всякий русский человек, пожелавший сделаться просвещенным, непременно получит просвещение из западно-европейского источника, за полнейшим отсутствием источников русских» — Достоевский отвечал так: «Что вы под ним (просвещением) понимаете? Науки и ремесла действительно не должны нас миновать, и уходить нам от них действительно некуда, да и незачем. Но ведь под просвещением я разумею... свет духовный, озаряющий *душу*, просвещающий сердце, направляющий *ум* и указывающий ему дорогу жизни. Если так, то такое просвещение нам нечего черпать из западно-европейских источников за полнейшим присутствием (а не отсутствием) источников русских».

Русский народ, по Достоевскому, просветился уже давно, приняв учение Христа. Коренная ошибка Градовского, по мнению Достоевского, заключалась в том, что национальную русскую самобытность он не отделял по источнику своему от любой иной национальной самобытности (англичан, французов, немцев). Напротив, отмечал писатель, «христианство народа нашего есть, и должно остаться навсегда, самой главной и жизненной основой просвещения его!.. Науки дело одно, а просвещение иное. С надеждой на народ и на силы его, может, и разовьем когда-нибудь уже в полноте, в полном сиянии и блеске это Христово просвещение наше». Дело никак нельзя представить таким образом, что где-то существует отдельно нравственный идеал, а отдельно от него — общественный: такого никогда не существовало и не может существовать, говорил Достоевский. «При начале всякого народа, всякой национальности идея нравственная всегда предшествовала зарождению ей, ибо она же и создавала ее». Русские общественные идеалы, отмечал Достоевский, лучше и крепче европейских и гораздо более «либеральнее» их, потому что исходят из организма народного, а не из лакейски безличной пересадки западных идей».

Соч.: Политическая философия Гегеля // Журн. Мин-ва нар. просв. 1870. № 7; Возрождение Германии и Фихте Старший // Беседа. М., 1871. № 5; Политика, история и администрация. СПб., 1871; Современные воззрения на государство и национальность. М., 1872; Государство и народность. Опыт постановки национального вопроса. М., 1873; О современном направлении государственных наук. СПб., 1873; Начала русского государственного права. Т. 1—3. СПб., 1875—83; Значение идеала в общественной жизни // Вестник Европы. СПб., 1887. № 1; Национальный вопрос. СПб., 1877; Собр. соч. Т. 1—9. СПб., 1899—1904.

А. Величко

«ГРАЖДАНИН», политический и литературный журнал-газета патриотического направления. Издавался в Петербурге в 1872—1914. Основателем и издателем (в течение первых семи лет — негласным) был кн. В. П. Мещерский. Издатель-редактор Г. К. Градовский, с 1873 — *Ф. М. Достоевский*, с 1874 — В. Ф. Пушуквич. Мещерский оставался редактором-издателем до конца существования «Гражданина». С 1893 вторым редактором был К. Ф. Филиппиус.

«Гражданин» был органом патриотически настроенного монархического дворянства, выступавшего против либерально-космополитического и революционного наступления на русское государство, а также подмены западными «новшествами» исторических основ русского народа, и прежде всего *Православия* и монархии.

В «Гражданине» *Ф. М. Достоевский* впервые опубликовал свой «Дневник писателя».

ГРЕКОФИЛЬСТВО (грекофилы), идейное направление в русской религиозно-философской мысли XVII в., которое стало основой проведения в России церковной реформы 1653—67 по канонам греческой церкви.

все по грехам нашим», «Грешна душа, во что Бог поставит». И отсюда делает вывод: «Супротив греха и покаяние», «В чем грех, в том и спасение», «Грешники, да Божьи», «С грехом ссорься, с грешником мирись», «Ненавидь дурное в человеке, а человека люби», «Согрешить — дело человеческое, но упорствовать во грехе — дело дьявольское» (*Тихон Задонский*).

Б. С., О. П.

ГРЕХ И КАРА БОЖИЯ В НАРОДНОМ СОЗНАНИИ не расходились с церковным православным учением. Эти понятия были присущи уже детским представлениям — в связи с *исповедью* с 7-летнего возраста. Далее они развиваются и совершенствуются на основе наставлений родителей, собственного духовного опыта, поучений и проповедей священников, посещений монастырей, коллективного опыта всей своей православной среды, чтения *Священного Писания* и др. книг, рассказов паломников и пр. Тема греха постоянно присутствовала и в мимолетных упоминаниях в разговорах, и в серьезных обсуждениях событий, обстоятельств, поступков, а главное — в сознании каждого верующего.

При конкретизации понятий греха и кары Божией в повседневной жизни, в применении их к определенным случаям, эти представления могли несколько отклоняться от канонических: иногда в сторону усиления осуждения, расширительной трактовки того, что осуждается как грех; иногда же, напротив, в сторону послабления в осуждении и даже полного отрицания греховности некоторых поступков.

Напр., по наблюдениям в Моршанском у. (Тамбовской губ.), в сер. XIX в. отмечалось, что крестьяне считают непростительным грехом поссориться с кумом или кумой. Это было связано с особым уважением духовного родства. Желая исключить возможность совершения такого греха, предпочитали крестных братья из др. дома и не вступать в отношения кумовства с теми, кто непосредственно входил в свою семью, т. е. с теми, кто жил в одном доме.

Сложный набор понятий о степени греховности того или иного проступка был связан с постом. Так, нарушить Великий пост считалось великим грехом; тяжкими считались и нарушения Успенского поста и некоторых однодневных постов — крещенского сочельника, дня Ивана Постного (усекновение главы Иоанна Крестителя 29 авг.) и Воздвижения (14 сент.). Нарушения же др. постов и постных дней оценивались как менее тяжкие грехи. Но и в пределах одного и того же поста нарушения отличались по степени греховности: поесть в Великий пост рыбы — не такой тяжкий грех, как съесть молока или мяса. Многие крестьяне считали грехом даже говорить про скоромную пищу во время Великого поста.

В то же время в к. XIX в. отмечали заметные различия в оценке греховности нарушения постов даже в соседних волостях. Разумеется, степень строгости норм воздержания была всегда делом индивидуальным, так что различия могли быть в пределах одной семьи. И все-таки складывались и общие представления о допустимых отклонениях, характерные для конкретной местности. В Дулёвской волости Жиздринского у. (Калужская губ.) на несоблюдение постов смотрели снисходительно, как виделось корреспондентке Тенишевского бюро Варваре Зориной — дочери священника. Молодые, которые ходили на заработки, ели по постам скоромное, ибо «голодным много не наработаешь». Последнее объяснение, столь распространенное в наши дни для оправдания отхода от постов, живо свидетельствующее об ослаблении *веры* и, соответственно, об отсутствии благодатной поддержки в несении аскетического подвига, — это объяснение было, как видим, в ходу у части русских уже в к. XIX в. Но эта же наблюдательница сообщала, что в д. Ивашковичи Будчинской волости (тот же Жиздринский у.) на соблюдение постов смотрят иначе. Там большой не станет есть скоромное, если даже врач ему предпишет.

Повсеместно сношение с женщиной во время поста считалось грехом. Если у супругов рождался ребенок в первой половине декабря, его называли насмешливо «постником», подчеркивая, что зачатие произошло в Великий пост. Отца такого ребенка священник «усоветил за невоздержанность». Тем не менее «постники» бывали не такою уж редкостью.

Набор оттенков и местных особенностей предстает перед нами из источников в оценке греховности работы в воскресные и праздничные дни. Наиболее распространенным отклонением было следующее: не выполняя в эти дни работ в своем хозяйстве, ходить работать к другим — на толоку (помочи) или по найму. «Этот грех *Бог* нам простит, потому что, если мы не пойдём — хлеб пропадет; хлеб не должен пропасть — это дар Божий». Но в зимнее время и на подёнщину не ходили в праздники и воскресенья, т. к. дело не шло уже о гибели урожая, — оправдывающее обстоятельство отпадало. Местами в воскресенье обычай разрешил после обеда шить (церковное воскресенье заканчивалось примерно к середине дня), но пряхть нельзя было. Печь хлеба в праздник считалось грехом (т. к. это будничное, обязательное дело), а печь пироги — допускалось (соответствующее празднику дело).

Вообще послабления в оценке греховности нарушения тех запретов, которые имели духовные причины, связаны были более всего с особенностями основных хозяйственных задач крестьянства, с уважительным отношением к своему труду, как делу Божию. Так, под рожь озимую не пахали в пятницу: это грех, и земля не уродит. Под яровой же хлеб пахали и в пятницу, т. к. посев яровых — дело срочное, нельзя запоздать.

Нетерпимое отношение к греху в народе обнаруживается, когда речь идет о прямом нарушении заповедей. Здесь облегчение самому грешнику перед Богом и в оправдание в глазах др. людей дает лишь глубокое покаяние.

«Основную причину бездетности при отсутствии видимых нарушений здоровья видели в наказании Божьем за свои грехи и даже за грехи родителей» — к такому выводу пришла Т. А. Листова, рассмотрев народную религиозную концепцию зарождения и начала жизни на многообразном материале полевых и письменных источников.

Очень четко понятие греха прослеживается в массовом сознании русских в связи с отношением к насильственному прерыванию беременности. «Нет греха больше, чем вытравить плод, это душегубцы, проклятые Богом». Знахари, специализировавшиеся на «вытравлении» плода, осуждались, по мнению Т. А. Листойой, «даже больше, чем решившиеся на плодизгнание женщины, тем более что к подобным мерам, по общим отзывам, прибегали лишь отчаявшиеся, забеременевшие до брака девушки».

Осуждение добрачных связей как греховных нашло отражение в многочисленных источниках XVIII—XIX вв. «Потеря девственности считается большим грехом, — однозначно отвечали на тенишевскую программу из Ростовского у. «Беременность девушки составляет уже для родителей крайнюю степень позора и бесчестия», — утверждал наблюдатель из Пошехонского у. Подобные ответы даны были по Смоленской, Калужской, Орловской и др. губерниям. Греховной считалась и супружеская неверность. Но при этом крестьяне более жестко осуждали неверность *жены*, чем *мужа*.

Обращение к массовым источникам — ответам на программы различных обществ (в этих ответах наблюдатели стремились выделить характерные явления) — обнаруживает отнюдь не поверхностное отношение к понятию греха. Оно естественно и органично связано с представлениями о загробной жизни, *Страшном суде* и о каре Божьей вообще. «До сих пор еще существует в народе убеждение, что ненаказанный преступника всегда покарает Бог, что Бог является мстителем оставшихся безнаказанными преступлений», — сообщалось по материалам Ярославской губ. в 1890-х.

В этой же рукописи (автор ее — А. В. Балов) находим и ответ на вопрос программы о том, как в народе различали понятия преступления и греха. Корреспондент пишет, что «преступление и грех в народных понятиях стоят довольно близко». Большая часть преступлений считается в то же время и грехом, но не все. Напр., «сбор грибов и ягод в чужих лесах, охота и рыбная ловля в чужих владениях, порубки леса в чужих дачах» хотя и являются преступлением, но грехом не считаются (в этом сказывалась длительная традиция отношения к лесу, как к ничьей, Божьей земле). С др. стороны, «деяния по существу не преступные» иногда преследуются как преступления, напр., работа в праздники.

Балов замечает при этом, что принятие таких зарок (в др. местностях — залогов, т. е. принятие на сходе волостной, сельской или деревенской общины решения об обязательности для всех членов общины запрета на работу в воскресенье, в праздники вообще или в конкретный праздник, или в пятницу) становится все более редким. Но из др. источников мы знаем, что подобные зарок принимались во многих местах в течение XIX в., и нарушение их наказывалось нередко штрафом в пользу общины, следовательно, оценивалось как преступление, касающееся общества, а не как личный грех, за который человек сам в ответе перед Богом. В основе этого подхода лежало представление, что за нарушение одним человеком принятого общиной решения духовного порядка может пострадать от кары Божией вся община. Положив залог, т. е. приняв решение такого рода, всей сходкой молились перед часовой, после чего залог вступал в силу, хотя и не был письменно зафиксирован.

«В особенности общество строго следит, чтобы в заказной день кто не поработал бы, не нанялся бы где в подёнщину (...). Крестьяне создали себе такой закон, что если запретит общество работать, то никто позволить не может. В воскресенье работай, тебе никто запретить не может, это для своей души, заказный же день ты всему обществу нагадишь, если поработаешь! Отчего засухи бывают, градом хлеб побивает и пр. Это «угодники наказывают, что их не почитают». Подобные ограничительные постановления могли касаться также сбора или употребления в пищу некоторых видов овощей или фруктов до церковного их освящения.

Юристы, изучавшие специально обычное право во 2-й пол. XIX в., отмечали отличие в подходах к определению преступлений в государственном законодательстве и в народных обычаях. «С точки зрения юриста-криминалиста, — писал С. Л. Чудновский, обстоятельно изучавший обычное право у русских на Алтае, — многое нравственное может быть преступным, и не всё, что преступно, должно быть безнравственным; с точки зрения обычно-правовых понятий народа, и в том числе алтайского населения, все преступное обязательно безнравственно: все, что нравственно, не может быть преступно!»

Расхождение с подходом государственного законодательства было заметно тогда, когда речь шла об особо тяжких, по народным воззрениям, грехах, не все проявления которых учитывались законодательством. Так, богохульство и кощунство оценивались в народе как преступления, подлежащие наказанию. В то время как грех вообще считался делом личным — «кто в грехе, тот и в ответе», а ответ имелся при этом в виду перед Богом, а не перед обществом. Так относились, напр., к неисполнению таинств покаяния и причастия или к напрасной божбе. Но общественное мнение осуждало человека, грех которого был у всех на виду. Массовым было представление о том, что совершению грехов препятствует *страх Божий*.

М. Громыко

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА, Солунский (1290—1360), архиепископ, святитель, один из основоположников *исихазма*, оказавшего большое влияние на идеологию *Святой Руси*. Еще в юности обучился «умному деланию». В 20 лет Григорий всту-

пает на монашеский путь: сначала на Афоне в лавре св. Афанасия, потом в скиту Глоссия, где Григорий провел 10 лет в непрерывной *молитве*, слезах, посте и бдении. Нашествие турок заставило его покинуть Афон. В Солуни он был рукоположен во иереи. Здесь он снова ведет отшельническую жизнь с 12 братьями, с которыми он общался один раз в неделю. «Тогда ему было еще немного более 30-ти лет от роду, совершенное здоровье и телесные силы не изменяли ему. А чтобы плоть во всех отношениях подчинить духу, он продолжал жизнь чрезвычайно строгую и для плотского мудрствования и воли изнурительную, что имело благотворными следствиями назидание для братии и высокий образец совершенства иноческого». И, действительно, Григорий должен был производить большое обаяние на своих собратий, судя по тому, в каком иногда состоянии он находился, по словам его жизни. «Случалось так, что иногда он весь как бы погружался в глубокое безмолвие и тишину: тогда слезы рекою текли из молитвенных его очей. Когда же открывал он уста свои для беседы, слышавшие дивные его речи трогались сердечно, увлекались и плакали. В часы же, следовавшие за его затвором, а особенно после литургии, лицо его было славно — на нем играл дивный свет Божественный. Живя здесь, Григорий подружился с одним простым старцем, безмолвником Иовом, который, слушая однажды Григория, выразившего мысль, что не только подвижники, но и все христиане должны молиться непрестанно по заповеди апостольской, не соглашался с ним и возражал, что непрестанная молитва есть долг только монахов, а не мирян. Григорий, не любивший многословия, не сказал ему на это ничего. Но едва только возвратился Иов в свою келью и стал на молитву, как ему было открыто ангелом, что молиться обязан всякий христианин и что Григорий говорил правду».

В своей жизни Григорий Палама претерпел много тяжелых испытаний. В последние 3 года жизни св. Григорий сотворил немало чудес, и 13 нояб. ему явился Иоанн Златоуст и призвал его, как друга, успокоиться с собою в райских обителях. На следующий день свт. Григорий преставился. «В горня, в горня к Свету», — его последние слова.

Память свт. Григорию отмечается 14/27 нояб.

И. Концевич

ГРИГОРЬЕВ Аполлон Александрович (20.7[1.8].1822—25.9[7.10].1864), литературный критик, поэт и мыслитель, один из идеологов *почвенничества*. Получил домашнее воспитание. Окончил Московский университет, где участвовал в студенческих кружках.

По окончании университета Григорьев служил в университетской библиотеке, несколько позднее он входит в редакцию «Москвитянина». В состав новой («молодой») редакции «Москвитянина» входили такие талантливые писатели, как А. Н. Островский, Писемский, Потехин, такие разносторонне образованные люди, как Эдельсон, известный церковный деятель Т. И. Филиппов и др. Эта молодая редакция, только примыкавшая к *славянофилам*, стояла за развитие самобытной русской культуры.

Это было новое направление, видевшее своего вдохновителя в А. Островском, в своих драмах рисовавшем русский купеческий, отчасти мещанский, отчасти народный быт, — в этих драмах для кружка «Москвитянина» было как бы откровение русской мощи, непроявленных, но могучих сил русской души.



Сам Ап. Григорьев, прежде переживший влияние Гегеля, а позже все более увлекавшийся Шеллингом, считал, что его поколение стояло «между трансценденталистами и нигилистами» (появившимися позже под влиянием *материализма*). Григорьев действительно склонен был отрицать *трансцендентализм* во имя психологизма, но «трансцендентальная завкаса», как выражается Григорьев, у него осталась. Определяющим влиянием была внутренняя связь с Григорьевым с *романтизмом*, с его ощущением глубины и таинственности от *природе* и в *человеке*. Но в «молодой редакции» «Москвитянина» к этому присоединилось «восстановление в душе новой, или, лучше сказать, обновленной, веры в грунт, в почву, в народ — присоединилось воссоздание в *уме* и в *сердце* всего непосредственного». В культуре «почвы» этот неожиданно воскресший, или, лучше сказать, проросший, культ «непосредственности» играет решающую роль. Григорьев красочно описывает, как из увлечения всем тем, что несло с собой отречение от искусственной и живой внешней жизни во имя ее скрытой, но бесконечно глубокой «непосредственности», возникали совсем новые переживания. Именно в это время он становится «искателем *Абсолюта*», как он о себе говорил позднее, — перед душой его раскрывались «громатные миры, связанные целостью», складывались его основные *идеи*, видение «органической целостности» в *бытии* в целом и во всех его живых проявлениях, и, наконец, как свидетельствует Фет, живший в это время вместе с Григорьевым, вспыхивает религиозное чувство. В этом религиозном пробуждении момент национальный, а отчасти эстетический играет очень большую роль; *Православие*, которое становится дорогим Григорьеву, неотделимо для него от русской стихии. «Под Православием, — писал он, — я разумею стихийно-историческое начало, которому суждено жить и дать новые формы жизни». Нужно сопоставить это с др. утверждением Григорьева: «все идеальное есть не что иное, как аромат и цвет реального», — чтобы почувствовать момент натурализма в религиозном его сознании. Этот момент был и в основной концепции Шеллинга, а также и того крыла в романтизме, которое было охвачено его влиянием. Для Григорьева религиозная сфера есть именно драгоценнейшая сторона реальности, ее «аромат и цвет». Завкаса *имманентизма*, столь сильно пронизывающая романтические течения и на Западе и в России, была, быть может, у Григорьева отзвуком раннего увлечения Гегелем. В т. н. почвенничестве очень силен момент «христианского натурализма». Сочетание имманентизма и стремления «к идеалу» у Григорьева становится возможным на почве эстетических идей.

Участие в «молодой редакции» «Москвитянина» связывает теснее мысль Григорьева с Православием. Характерно его увлечение статьями архим. *Бухарева*, в которых так сильно выражено приятие *мира* и *истории* православным сознанием. В 1857 Григорьев воспользовался предложением уехать за границу (в качестве домашнего учителя) — его тяготила Москва, где он пережил тяжелую неудачу в личной жизни. Возвратившись в Россию, Григорьев получает приглашение писать в журнале «*Время*» (его издавали братья Достоевские); как раз доктрина «почвенничества» уже совершенно кристаллизовалась в редакции этого журнала, для которого Григорьев был чрезвычайно желанным сотрудником.

Усвоив от Гегеля вкус к философскому осмыслению мира в целом, Григорьев остался чужд его логизму. «Для меня жизнь есть нечто таинственное, — писал он в одной из поздних статей, — то есть нечто неисчерпаемое, необъятная ширь, в которой нередко исчезает, как волна в океане, логический вывод». Эта сверхлогичность жизни привела Григорьева к отвержению гегелевского *рационализма* — он говорил о своей «глубокой вражде ко всему, что вырастает из голо-логического процесса». «Логическое бытие законов несомненно, — писал он в др. месте, — мировая работа по этим отвлеченным законам идет совершенно правильно, да

идет-то она так в чисто логическом мире... в котором нет неисчерпаемого творчества жизни». В Шеллинге, по восприятию Григорьева, был «разбит кумир отвлеченного духа человечества и его развития». В одном письме к Страхову Григорьев писал о «таинственной и неопределенной безязычности ощущений», т. е. о внелогической полноте непосредственного сознания.

У Григорьева существует особый культ «непосредственности», которая шире и полнее того, что из нее же извлечет логическое *сознание*. Это все очень роднит философскую позицию Григорьева со взглядами *И. Киреевского* (которого очень высоко чтит он и считал «великим философом»). У Шеллинга Григорьев особенно поклонялся его учению об «интеллектуальной интуиции», как о непосредственном приобщении к сверхчувственному миру, — и от того же Шеллинга Григорьев воспринял его идеи об *искусстве*. «Художество одно вносит в мир новое, органическое», — уверяет Григорьев. В искусстве мы имеем конкретное единство идеального и реального, постольку лишь в нем мы имеем подлинное творчество самой жизни. *Наука* овладевает идеальным составом *бытия*, но отрываясь уже от живой *реальности*; вот почему искусство выше науки. «Как скоро *знание* вызреет до жизненной полноты, — пишет Григорьев, — оно стремится принять художественные формы». В духе Шеллинга, Григорьев уверен, что «одно искусство воплощает в своих созданиях то, что неведомо присутствует в воздухе эпохи», — отсюда основная идея в философии искусства у Григорьева об «органическом» связи созданий искусства со всей эпохой, с историческим процессом. «Я верю вместе с Шеллингом, что бессознательность придает произведениям творчества их неисследимую глубину».

Из этого и вытекало «почвенничество» у А. Григорьева: «Почва, это есть глубина народной жизни, таинственная сторона исторического движения». Весь пафос самобытности направлен у него на это погружение в глубину народности; Григорьеву чуждо разногласие западников и славянофилов, он ищет новой историософской концепции. В этой новой концепции тайна русской народности раскрывается в *Православии*. «Жизнь истощилась, — писал он, — и начинается уже новая — она пойдет от Православия: в этой силе новый мир». Центр тяжести у Григорьева лежит не в самой по себе *эстетике*, а в апологии той «непосредственности», которая жива лишь в органической цельности бытия, в «почве». Православие было для Григорьева выявлением именно глубины русского духа.

Построения А. Григорьева намечают высшую точку в развитии эстетического движения в русской мысли. Как истинный романтик, Григорьев верит в существенное единство *красоты* и *добра*, искусства и *нравственности*.

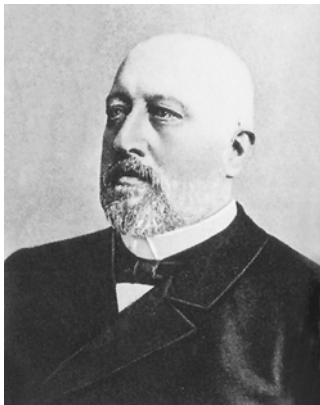
Прот. В. Зеньковский

ГРИНГМУТ Владимир Андреевич (3.03.1851—28.09.1907), идеолог монархического движения, организатор и руководитель Русской монархической партии.

Родился в Москве. Его предки принадлежали к старинному славянскому роду из Прусской Силезии. Дед Грингмута был бургомистром г. Лигнице. Отец Вилибальд Генрих, окончив курс университета со степенью доктора философии, занимал кафедру классической филологии в Бреславльском университете. Его пригласил в Москву в качестве воспитателя своих детей попечитель Московского учебного округа гр. С. Г. Строганов. После отъезда графа в С.-Петербург в 1847 отец Грингмута остался в Москве и преподавал языки в одном из пансионов. Постепенно он обрусел, стал зваться Андреем Ивановичем, но русского подданства не принял и веру не сменял. Мать Берта Петровна фон Соколовская была дочерью директора известной Прохоровской Трехгорной мануфактуры. У Грингмута был еще младший брат Дмитрий, который

родился в 1852 и впоследствии также принимал участие в монархическом движении. С детства родители обучали детей языкам: русскому, немецкому и французскому. Помимо этого Владимир Андреевич освоил латынь, древнегреческий и английский. Он получил домашнее образование. Причем особое внимание его отец уделял эстетическому воспитанию сына. В 1866 Грингмут поступил вольным слушателем в Московский университет по классическому отделению (не окончив гимназии, он не мог стать студентом). Здесь он познакомился с профессором римской литературы П. М. Леонтьевым, который оказал на него большое влияние.

По достижении 16-летнего возраста состоялась конфирмация. Грингмут написал блестящее сочинение на тему «Семь



последних слов Спасителя». Московский пастор Нэф был в восторге, он утверждал, что за 40 лет своей деятельности ему не приходилось так радоваться, как после прочтения сочинения Владимира Грингмута. Пастор настойчиво советовал Грингмуту-старшему отправить сына для обучения на богословский факультет в Германию. Но Бог судил иначе. Вскоре в 1870 умер отец, не оставив сыновьям ни пенсии, ни капитала. Осенью 1870 Грингмут был принят младшим тутором в Лицей цесаревича Николая (лицей был основан М. Н. Катковым и П. М. Леонтьевым, который и рекомендовал Грингмута). Четыре года спустя он выдержал экзамен в испытательном комитете Московского учебного округа и получил диплом на звание учителя по классическим языкам. В 1874 началась преподавательская деятельность Грингмута.

2 июля 1875 Грингмут обвенчался в церкви св. Георгия Победоносца на Всполье с дворянкой Рязанской губ. Любовью Дмитриевной Змиевой. Вскоре после бракосочетания он принял русское подданство (впоследствии получил потомственное дворянство). Жена Грингмута была искренно и сердечно религиозной православно-русской женщиной. Именно через ее посредство в 1878 Господь чудесным образом привел протестанта Грингмута в лоно Православной церкви. Известный московский прот. о. Иоанн Соловьев, духовник Грингмута, передавал впоследствии рассказ самого Грингмута: «В половине 1878 молодые супруги были в городе (т. е. в городских торговых рядах) за разными покупками и на обратном пути, по желанию Любови Дмитриевны, зашли в часовню Иверской иконы Божией Матери. Любовь Дмитриевна горячо молилась во время совершения молебна. «Как стрелой кольнуло совесть мою помимо воли моей возникшее и всколыхнувшее все мысли и чувства мои сознание того, что я протестант и, как протестант, даже, так сказать, права не имею молиться так, как молится она; я, всем сердцем переживавший все страхи, опасения и упования жены, под давлением этого сознания, по окончании молебна вышел из часовни и был весь этот день сам, что называется, не свой», — так приблизительно рассказывал об этом о. Соловьеву сам Владимир Андреевич. «Виденное им, — продолжает о. протоиерей, — в эту ночь сновидение еще более усилило возбужденное в нем тем сознанием настроение неудовлетворенности, недоумения, нерешимости и т. п. В этом настроении он явился на уроки в лицей, и первый, кого он встретил здесь, был тогдашний старший надзиратель Иван Александрович Милованов. Поздоровавшись с Владимиром Андреевичем и ничего не зная о рас-

сказанном выше, он сказал: «Странный сон видел я сегодня, будто вы решились принять православие и просить меня быть крестным отцом вашим и вообще руководителем или, лучше, распорядителем в этом деле». «Как громом поразили меня, — передавал Владимир Андреевич, — слова эти, потому что точно такой же именно сон видел и я, засыпавший с мыслию о принятии православия и недоумениями о том, как же устроить это дело... Приняв все это — и случай в часовне, и совпадение сновидений — за указание Свеще, я тут же, без всяких колебаний, решил волновавший меня вопрос и, спустя две или три недели, я присоединен был к православной церкви чрез таинство миропомазания в день своих именин, 15 июля 1878, в Георгиевском на Всполье храме...»».

Принятие Святой Православной веры перевернуло всю жизнь Грингмута. Отныне он стал в полном смысле русским человеком, причем более русским, чем иные русские по крови. Прекрасно сказал об этом о. *Иоанн Восторгов* в своем «Слове в годовщину смерти В. А. Грингмута»: «Он уверовал в Православную церковь, и вместе с тем он уверовал и в Россию, в русский народ, в его мировое призвание, в его вселенское значение, ибо призвание, значение и смысл бытия русского народа, его особой русской и своеобразной государственности, его положение среди других народов мира — все это определяется именно его православием. Он полюбил Россию и русский народ, его историю, его быт, его душу, его государственный строй, его будущее — и России в порыве целожизненного самоотвержения и самоотречения он отдал весь труд своей жизни».

С 1 янв. 1894 Грингмут стал директором Лицея цесаревича Николая. В этой должности раскрылся его талант организатора и руководителя. Самой главной его заслугой было построение преподавания в лицее не просто в согласии с Церковью, но в Церкви. Директор лицея ввел обычай — в начале учебного года и перед экзаменами приносить чудотворные иконы Спасителя, Божией Матери и свмч. Пантелеимона. Были установлены дни, в которые все ученики должны были собираться в храме лицея для молитвы одной семьей. По просьбе Грингмута 22 февр. 1895 в лицей прибыл прот. *Иоанн Кронштадтский*, который с того дня и до 1905 ежегодно служил в лицейском храме.

Грингмут был не только педагогом, но и маститым публицистом. Первые пробы пера относятся еще к 1871, когда он опубликовал в изданиях М. Н. Каткова «*Московские ведомости*» и «*Русский вестник*» выборки из немецких журналов о состоянии образования в Германии. В 70-е — 80-е он сотрудничал и в др. консервативно-националистических органах печати: «*Гражданин*», «*Современные известия*» и др. В 1885 и 1887 под псевд. Р. К. (Русский Консерватор) он напечатал в «*Гражданине*» 2 сочувственные статьи о *К. Н. Леонтьеве*, которого тогда не замечали. После смерти Каткова в 1887 газета «*Московские ведомости*» была передана его заместителю С. А. Петровскому. Грингмут стал членом редакции и фактически первым помощником нового главного редактора. Он стал чаще печататься, появляются его передовицы, посвященные проблемам образования и внутренней политики, заметки о школе и в вопросах искусства. В 1890 в Москве начал издаваться журнал «*Русское обозрение*». Среди его сотрудников с самого начала оказался Грингмут, которому были поручены отделы «*Текущие вопросы международной политики*» и «*Летопись современной беллетристики*», а в 1894—96 он вел один из главных отделов издания «*Современные вопросы*». В 1896 С. А. Петровский оставил пост редактора «*Московских ведомостей*», и особое совещание приняло решение передать газету Грингмуту. О том, насколько был высок к тому времени его авторитет, свидетельствует надпись государя имп. Николая II на представлении особого совещания от 17 апр. 1896. Она гласила: «Очень рад этому выбору». И государь не ошибся.

В «Московских ведомостях» Грингмут почти ежедневно готовил передовые статьи, вел, продолжая традицию «Русского обозрения», еженедельную рубрику «Вопросы русской жизни», публиковал статьи по вопросам театра и искусства, писал для рубрики «Памяти почивших». Кроме того, он не прекратил сотрудничать с «Русским вестником», «Календарем Лицея цесаревича Николая» и др. изданиями. Помимо публикации он пробовал себя и как беллетрист — написал комедию и несколько рассказов; был причастен и к научному сообществу. Он состоял членом-корреспондентом Московского археологического общества. Участвуя в трудах восточной комиссии общества, он был известен как специалист по Древнему Египту. Владимир Андреевич состоял почетным или действительным членом почти всех славянских обществ, членом Общества любителей духовного просвещения, членом Московского общества любителей художеств. По случаю столетнего юбилея со дня рождения А. С. Пушкина от имени нескольких московских изданий он составил и прочитал в заседании Общества любителей российской словесности памятный доклад-адрес.

По возникновении в Петербурге первой монархической организации Русское собрание, Грингмут вступил в ее ряды, вел активную переписку с одним из организаторов В. Л. Величко, принимал участие в разработке программы. Политикой в полном смысле слова Грингмут начал заниматься с 1905. Следует подчеркнуть, что он вынужден был стать политиком. К этому его призвал царь! 18 февр. 1905 появился Манифест государя императора, призывавший всех верных подданных на борьбу с революцией. А на следующий день был опубликован рескрипт государя на имя министра внутренних дел, в котором говорилось о Высочайшем намерении привлечь облеченных доверием народа людей к участию в предварительной разработке и обсуждении законов. Эти 2 документа и подвигли Грингмута к активной политической деятельности.

С присущей ему энергией и организаторским талантом он принялся за создание Русской монархической партии, которая стала одной из самых влиятельных монархических организаций. По его инициативе в нояб. 1905 разрозненные до той поры московские патриотические организации объединились во Всеародный русский союз. Авторитет Грингмута среди монархистов уже к к. 1905 был весьма высок. Не случайно именно ему было предоставлено право обратиться с речью к государю 1 дек. 1905 во время Высочайшего приема в Царском Селе семи депутатов от правых организаций. Московская смута октября-декабря 1905 стали для Грингмута тяжелым испытанием. Эти события вызвали, по его собственной оценке, «душевное оцепенение» и «горькое раздумье». Во время смуты он жил под постоянной угрозой разгрома редакции и покушения на свою жизнь. Однажды в марте 1906 попытка покушения состоялась — в редакцию явилась террористка с бомбой. Но Господь не попустил свершиться злодеянию. Испытания не сломили волю Грингмута. Бог давал ему силы для борьбы с наступающей крамолой. Еп. Никон (Рождественский) рассказывал: «Вспоминая тяжелые и позорные для Москвы дни октябрьских забастовок и декабрьского восстания... Нас, русских людей, носителей родных заветов Святой Руси, поносили, оплеывали, а в революционных подпольных листках приговаривали и к смерти. Оставалось одно утешение: Богу молиться, да взаимно ободрять, нравственно поддерживать друг друга. И вот с тоскующей душой, бывало, подходишь к телефону, звонишь и спрашиваешь: живы ли вы, Владимир Андреевич? Все ли благополучно? И слышишь в ответ: “За все Слава Богу; сегодня сподобил Бог Святыню Тайн приобщиться, и чувствую себя спокойно”... Вот в чем искал он себе подкрепления — в общении с Господом! В вере православной он видел единственный якорь спасения и для род-

ной земли. И стоял крепко за Православие, мужественно отражая все издевательства иудействующей печати, всегда готовый умереть за святые идеалы родной Церкви православной и родной Русской земли».

Соч.: Золазин в России. М., 1880; Где наша будущность: в Европе или в Азии? // Русское обозрение. 1891. № 10; Современные вопросы. Т. 1—2. М., 1893—94; Россия на распутье // Русское обозрение. 1894. № 10; Ближайшая будущность России. М., 1895; М. Н. Катков как государственный деятель // Русский вестник. 1897. № 8; Русские и евреи в нашей революции. М., 1907; История народовластия. Докл., прочит. 24 июня 1907 в Тверском благородном собрании. М., 1908; Блокнот профессора Баррикадова. М., 1908; Собр. ст. Владимира Андреевича Грингмута. Полит. ст. 1896—1907. Вып. 1—4. М., 1908—10; Руководство черносотенца-монархиста. Изд. 2-е. М., 1911.

Лит.: Меньшиков М. О. Заслуга Грингмута // Новое время. 1907. № 11336; Загуляева Ю. К кончине Грингмута // Вестник русского собрания. 1907. № 24; Садовский Е. Памяти Грингмута // Там же. № 26; Богатырь мысли и дела. Памяти Владимира Андреевича Грингмута. М., 1909; Памятник В. А. Грингмуту // Исторический вестник. 1910. Т. 120; Владимир Андреевич Грингмут. Очерк его жизни и деятельности. М., 1913.

А. Степанов

ГРОТ Николай Яковлевич (18[30].04.1852—23.05[4.06].1899), философ, психолог, профессор Московского университета (с 1886). Родился в семье акад. Я. К. Грота. По окончании гимназии Грот поступил в Петербургский университет и уже в



это время проявил исключительный интерес к философии и психологии — но всецело был увлечен в это время позитивизмом и поклонялся естествознанию. Проведя год в Германии в научных занятиях, Грот становится профессором Историко-филологического института в Нежине по кафедре философии. Будучи очень деятельным и подвижным по своей натуре, Грот принимал самое живое участие в жизни института — в эти годы он приготовил к печати диссертацию на тему «Психология чувствований».

Вскоре появилась и его докторская диссертация («К реформе логики»), в сущности тоже посвященная психологии. В 1883 Грот занял кафедру философии в Одессе, где его научная и литературная деятельность привлекла к нему всеобщее внимание, — и скоро он был приглашен занять кафедру философии в Москве, где он и оставался до конца жизни. В Москве научные и организаторские дарования Грота развернулись с полной силой — он стал во главе Московского психологического общества (старейшего в России философского общества), предпринял издание журнала «Вопросы философии и психологии» (первого философского журнала в России, если не считать «Свое Слово» Козлова). Самая тесная дружба соединяла Грота с философами его времени (В. Соловьевым, Лопатиным, князьями С. и Е. Трубецкими и др.); в это же время он сближается с Л. Толстым, имевшим большое влияние на этические воззрения Грота. Надо сказать, что еще в Одессе у Грота начался перелом в его философских взглядах, — он отходит от позитивизма, становится защитником метафизики (хотя многие черты первого периода сохраняются у него и во второй период творчества). Грот был в расцвете творческих сил, когда давнее нездоровье, неожиданно осложнившееся под влиянием крайнего переутомления, оборвало его жизнь.

Живая и творческая натура Грота сказывалась в подвижности его философских взглядов, в постоянной эволюции его воззрений. Сначала он находился под огромным влиянием позитивизма (в той форме, какую придал ему Г. Спенсер), отчасти под влиянием А. Ланге; изучение Джордано Бруно вытеснило постепенно влияние Спенсера, а затем Грот пережил очень глубокое влияние идей Платона, отчасти Аристотеля. Из позитивиста он стал метафизиком, а в последний период стремился к примирению позитивизма и *идеализма*.

Еще будучи студентом, Грот с исключительным интересом следил за полемикой между *Кавелиным* и *Сеченовым* по вопросу о том, кому и как следует разрабатывать психологию. Грот был в постоянном личном общении с Кавелиным, но все его симпатии были на стороне *Сеченова*. Чисто физиологический подход последнего к изучению психического мира соответствовал общим тенденциям позитивизма у Грота, и его первая большая работа — «О психологии чувствований для будущей психологии». В своей книге Грот развивает взгляды Спенсера на психику, которая включена для него в общий процесс жизни. Поэтому для Грота чувствование есть не что иное, как «субъективная оценка гармонии или дисгармонии между трапезой веществ в нашем организме и их накоплением». Отсюда у Грота вырастает теория «психического оборота»: душевные процессы начинают внешними впечатлениями, «переходят» во внутренние (психические) движения, вызывают волевые стремления и заканчиваются опять же внешними движениями. В соответствии с этими материалистическими тенденциями Грот считает, что умственные процессы являются простыми ассоциациями образов. Правда, кроме «механических» ассоциаций Грот описывает еще «органические» ассоциации, в которых осуществляется «интеграция» и «дифференциация» образов, — и тут были уже зародыши иных идей у Грота. Но все же перед нами упрощеннейшая картина психической жизни — и если это только «основы будущей психологии», то какой же будет полная система? Для Грота в это время философия решительно неотделима от науки и, в сущности, не имеет иной задачи, как быть только синтезом научного знания. Из того, какую «реформу» логики предпринял в это время Грот, легко заключить о крайней ограниченности философских идей его в это время. «Философия, как особая наука о мире в его целом, — писал Грот, — не только не нужна, но и невозможна». Даже и во втором периоде творчества, когда Грот уже признавал возможность метафизики, он считал: «влага, делающая плодоносной мысль философа, — это научные истины, точные знания».

Как позитивист, Грот отвергает идею *свободы воли*, защищает в этике утилитаризм, метафизику категорически отбрасывает, задачу философии видит в «очищении» знания от следов метафизики. Он боится в это время говорить о «душе», о «сознании», чтобы не вызывать метафизических ассоциаций, и вводит вместо них термин «сенсориум». Грот верит во всеобъемлющую приложимость принципов эволюции. Позже у Грота начинаются размышления о том, что философия имеет особый характер по сравнению с наукой, т. к. она удовлетворяет запросам *чувства*. А запросы эти у самого Грота были действительно глубоки и серьезные — и постепенно отсюда у него вырастает своеобразная философия чувства, приводившая его неизбежно к утверждению метафизической реальности.

Сам Грот свидетельствует, что основной толчок, приведший его к утверждению метафизической реальности, исходил от Джордано Бруно: «Дж. Бруно, — писал Грот, — дал мне идею сознания вселенной, без которой *красота* и *добро* были бы только пустыми звуками». Эстетический пантеизм Бруно,

его «героическая» мораль стали лично близки и дороги Гроту — и чисто «субъективный» мир чувства все более кажется ему вводящим нас в тайну *бытия*. Грот долго остается очень осторожным — позитивистическая завкаска дает о себе знать. Философия теперь ему кажется «ветвью искусства», но «философия, — пишет он, — выше науки в смысле субъективном, наука же выше философии в смысле объективном. Одно другое стоит», — добавляет он. Грот пробует даже развивать учение о «методе чувства». Чуть позже он уже утверждает, что «априорный» метод метафизики и есть «метод чувства»; в работе о значении чувства в познании он идет дальше: «последние критерии истины и лжи, — утверждает он, — лежат в чувствах». Грот признает реальность «сознания вселенной», «мировой души» («в нас пульсирует один и тот же мировой субъект... Который, познавая себя, узнает себя в нем»).

Сюда присоединяются все более ярко звучащие моральные мотивы. Не одна только пантеистическая метафизика разрушила у Грота узкий позитивизм, но и внутренняя эволюция морального сознания. Эта эволюция нашла свою высшую точку в признании реальности нравственного миропорядка, и здесь Грот был не только созвучен своим близким друзьям — Лопатину, В. Соловьеву, кн. С. Трубецкому, но нередко превосходил их в яркости и действительности морального сознания. Отсюда же категорическое утверждение свободы воли (раньше совершенно отвергаемой Гротом). Идея прогресса, которую Грот раньше трактовал позитивистски (в стиле Спенсера), теперь получает новый смысл для него, означая то, что жизнь вселенной и развитие истории подчинены нравственным целям.

Центральной идеей метафизики, которую строил Грот (хотя и не закончил), была идея *силы*. Здесь сливались его прежние «энергетическое» понимание бытия и тенденции спиритуализма, которые все ярче прорывались у Грота. Он следует Шопенгауэру в метафизическом волюнтаризме, только для Грота «мировая воля» не есть «последняя сущность» бытия, но «вложена в природу» волею *Бога*. Следует отметить склонность Грота к тому «актуалистическому» понятию бытия, которое развивал Вундт. Др. (тоже незаконченный) цикл идей связан с метафизической проблемой *личности*. «Человек есть носитель вселенских начал, — писал Грот в ст. “Что такое метафизика”, — одно из воплощений *мирового разума*, но, вместе с тем, он и личность, своеобразная и субъективно цельная индивидуальность». В человеке есть сверхвременное начало, что и раскрывал Грот в своих статьях о *времени*.

Если по ряду вопросов Грот во второй период выдвигал формулы, совершенно противоположные тому, что он говорил в первый период, то этим вовсе не подрывается коренное единство основных интуиций у него. В одном месте (в ст. «Что такое метафизика») Грот говорит, что «воля человеческая с самого начала обладает некоторым инстинктом разумности», — и пока Грот ограничивал этот инстинкт разумности рамками субъективных оценок чувства, он мог оставаться в пределах позитивизма, — но когда «инстинкт разумности» открылся ему во вселенной, в жизни космоса, то он уже не смог оставаться в границах позитивизма (даже в редакции Спенсера).

Соч.: Психология чувствований в ее истории и главных основах. СПб., 1879—80; К вопросу о реформе логики. Нежин, 1882; Отношение философии к науке и искусству. Киев, 1883; О научном значении пессимизма и оптимизма как мировоззрений. Одесса, 1884; Джордано Бруно и пантеизм. Одесса, 1885; О душе в связи с современными учениями о силе. Одесса, 1886; Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности М., 1889; Философия и ее общие задачи. Сб. ст. СПб., 1904.

Лит.: Соловьев В. С. Три характеристики // Собр. соч. В 10 т. Т. 9; Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях, письмах товарищей, учеников, друзей и почитателей. СПб., 1911 (здесь содержится полная библиография трудов Н. Я. Грота).

Прот. В. Зеньковский

ГУЛЫГА Арсений Владимирович (29.04.1921—10.07.1996), специалист по истории философии и *эстетике*, доктор философских наук. Родился в семье крупного инженера-металлурга, погибшего в 30-е в заключении. В 1938 поступил на философский факультет ИФЛИ. Участник Великой Отечественной войны. Сначала командовал взводом (после окончания пехотного училища), затем был фронтовым переводчиком штаба полка. На фронте был тяжело ранен. Окончил философский факультет МГУ (1945). С 1956 работал в ИФ АН СССР. Автор вступительных статей и редакций советских изданий Канта, Гегеля, Шеллинга, Гете, Гердера, *Н. Федорова, Вл. Соловьева, П. Флоренского, В. Розанова, Н. Карамзина, А. Болотова*. Характеризуя в последние годы жизни собственные философские взгляды, Гулыга утверждал, что в основе разрабатываемой им концепции лежит трактовка нынешнего этапа культурного развития как постсовременности («постмодерна»). Это означает, что *культура* сегодня возможна только как освоение традиции. Философия, считает он, может существовать только как история философии, как уяснение, распространение и осуществление мировой мудрости. При этом выделяются 3 плана исследований и популяризации. Первый план — личностный, проникновение в индивидуально-неповторимый мир творца. Философия предстает здесь как исповедь и одновременно как недоступная для др. заповедная тайна, о которой можно только догадываться. Но догадываться, считает Гулыга, можно и нужно: это единственный способ проникнуть в сферу рождения *идей*. Отсюда повышенный интерес его к философской биографии как особому жанру, где научные средства переплетены с художественными, что открывает новые возможности для освоения мировой мудрости.

Для нашего времени, подчеркивает Гулыга, особое значение имеют 2 влета философской мысли — немецкая классика и «русский ренессанс». В обоснование этой позиции он приводит следующие доводы. Немцы всесторонне исследовали кантовский основной вопрос философии — что такое *человек*, заново открыли диалектику и углубили ее понимание. Опираясь на эту диалектику, русские ответили на вопрос, что ждет человека в будущем. «Русская идея — идея соборного объединения человечества. Спасение не в опирающемся на насилие коммунистическом коллективизме и не в буржуазном индивидуализме, признающем лишь формальное право, а в высокой общности, построенной на диалектическом единстве общего и индивидуального. Только так возможна победа над *смертью*, возникновение «сверхчеловека», равного *Богу*. По Гулыге, понимание Бога как идеала и целевой причины может объединить верующих и неверующих при условии, если последние готовы принять *христианство* как моральную норму. Два др. аспекта значения религии сегодня для Гулыги — аксиологический (сохранение святынь) и национально-цементирующий: объединенное человечество — это семья равноправных национальных организмов, а не скопление индивидов и коммерческих групп. Третий план философских исследований — систематический. Философия как вечная *мудрость*, найденная совокупным развитием культуры всех времен и народов. Таково древнее триединство — *истина, добро, красота*. Внимание Гулыги занимает эстетика как учение о красоте. Развиваемая им здесь концепция характеризуется следующим. Предельно широкое эстетическое понятие — прекрасное, все остальные эстетические категории означают его конкретизацию. Поскольку красота — «средний термин» между истиной и добром, возникают 2 ряда категорий — экзистенциальный (возвышенное, трагическое, комическое, драматическое) и познавательный (типическое, подлинное, фантастическое, эвристическое). Аналогично обстоит дело и в искусстве: художественная конкретность занимает промежуточное положение между конкретностью

логической и чувственной. Отсюда 2 ее лица, одно обращено к понятию, др. — к единичному образу. И 2 возможности художественного обобщения, по терминологии Гулыги, — типизация и типологизация. Он подчеркивал, что о двух способах построения образа в искусстве было известно немцам еще в VIII в. (Лессинг, Шиллер, Гете, Гегель); при этом возникла дискуссия, оставшаяся неизвестной для историков. Гулыга описывал ее как пример того, что история эстетики может быть плодотворной для ее теории.

Соч.: Из истории немецкого материализма. М., 1962; Гердер. М., 1963; Изд. 2-е. 1975; Гегель. М., 1970; Эстетика истории. М., 1974; Кант. М., 1977; Изд. 2-е. 1981; Искусство в век науки. М., 1978; Искусство истории. М., 1980; Шеллинг. М., 1982; Изд. 2-е. 1984; Немецкая классическая философия. М., 1986; Принципы эстетики. М., 1987; Что такое эстетика. М., 1987; Путиями Фауста. М., 1987; Уроки классики и современность. М., 1990; Что такое постсовременность // Опыты. М., 1990; Религия в нашей жизни // Вопросы русского христианского движения. Т. 158. Париж, 1990; Русская идея и ее творцы. М., 1995; Полвека на Волхонке // Молодая гвардия. 1997. № 4.

П. Алексеев

ГУМАНИЗМ (*лат.* — человеческий), религиозно-философское учение человекобожия, ставшее общеполитическим и методологическим принципом *бытия* современной индустриально-технологической цивилизации, образно называемой «Западом».

Общепризнанного определения понятия «гуманизм» не существует. Обычно под гуманизмом понимают стремление к человечности, к созданию условий для максимального развития способностей человеческой *личности*, а также условий для достойной *человека* жизни. В реальной жизни принципы гуманизма формулируются в трех основных категориях: 1) общечеловеческие ценности; 2) права человека; 3) *идеал* всемерно развитой, гармоничной личности. Именно гуманизм сегодня считается самой «передовой идеологией», признаком «цивилизованности» того или иного народа. Более того, многие идеологи, в т. ч. и в России, на основе «принципов гуманизма» вообще делают народы на «цивилизованные» и «нецивилизованные» («дикие»).

Время рождения гуманизма относят к к. XIII — н. XIV в., когда в Западной Европе начинается процесс, связанный с изменениями во всех сферах жизни человека: в области философской мысли, в *литературе*, в области художественного творчества, в научном и религиозном аспектах, в социально-политических представлениях. Этот процесс оказался настолько значительным, что позднее был признан отдельной эпохой в истории западно-европейских народов — эпохой Возрождения.

Сам термин «Возрождение» (от фр. «renaissance» — возрождение) появился в XIX в. Смысл употребления данного термина в том, что в XIV—XVI вв., во-первых, происходит возрождение огромного интереса к античной культуре в целом — к античной *философии*, к античным религиозным и оккультным учениям, к античной литературе и изобразительному *искусству*. Во-вторых, в этот период рождается новая культура уже самих западно-европейских народов, противоположная традиционной христианской культуре средних веков. Подчеркнем последнее: родилась культура, именно противоположная традиционной христианской культуре.

Новое миропонимание заключалось прежде всего в том, что мыслители эпохи Возрождения стали совершенно иначе, нежели христианские теологи, относиться к проблеме человека. С к. XIII — н. XIV в. на смену христианскому теоцентризму приходит возрожденческий *антропоцентризм*, когда человек, проблемы личности становятся центром и целью всякого *познания, мышления* в целом. Уже Данте Алигьери (1265—1321) в своей знаменитой «Комедии», названной позднее «Божественной», писал, что из всех проявлений Боже-

ственной мудрости человек — величайшее *чудо*. В дальнейшем отношении к человеку, как к некому чуду, даже как к центру Вселенной вообще, сохраняется и становится определяющим. Поэтому своеобразным девизом, символом эпохи Возрождения можно считать слова, почерпнутые мыслителями этого времени в оккультных произведениях поздней античности (в частности, в сочинениях, приписываемых Гермесу Трисмегисту) и ставшие крайне популярными в XIV—XVI вв.: «Чудо великое есть человек».

Человек в эпоху Возрождения воспринимался во всей его целостности — материальная природа человека интересовала мыслителей той поры не меньше чем его духовные качества. Наиболее ярко внимание к человеческому телу проявилось в искусстве Ренессанса. Возрождение интереса к *красоте* человеческого тела, опора на античные идеалы и пропорции человеческого тела — одна из характерных черт произведения искусства того времени. Подобный подход к изображению человека резко контрастировал с предшествующими тенденциями средневекового художественного творчества. Не случайно, что в эпоху Возрождения возникает интерес к материалистическим учениям античности. Так, Лоренцо Валла (1407—57) одним из первых гуманистов обратил внимание на творческое наследие Эпикура и Тита Лукреция Кара. Мыслителей Ренессанса привлекало в философии Эпикура прежде всего учение о наслаждении; и между ними развернулась настоящая дискуссия о сущности этого учения.

Новое понимание проблемы человека сказалось и на новом понимании проблемы *Бога* мыслителями Ренессанса. Вместе с антропоцентризмом на смену теоцентризму приходит *пантеизм* — философское учение, которое признает слияние Бога с *природой*, когда Бог воспринимается не как всемогущая личность, а как некая сверхъестественная, существующая во всех природных объектах *сила*. По сути дела мыслители-пантеисты уже обожествляли саму природу, считая, что Божественная сила как бы разлита в природе, в т. ч. присутствует и в самом человеке.

Подобное отношение к идее Бога сказывалось и на отношении к Церкви. Многие из них критически относились к Церкви, считая, что официальная римско-католическая церковь неправильно трактует понятие Бога и, следовательно, ведет всех верующих людей по ложному пути. Поэтому для эпохи Возрождения характерны антиклерикальные настроения, проявившиеся во многих произведениях XIV—XVI вв. Напр., знаменитый «Декамерон» Джованни Боккаччо буквально наполнен сатирическим изображением образа жизни монахов, священников, церковных деятелей вообще.

Новое понимание идеи Бога, критическое отношение к официальной Церкви повлияло и на то, что в эпоху Ренессанса начинается резкая критика официального католического вероучения. Именно в это время принципы и методы познания античной философии возводятся гуманистами в *абсолют*, а научное знание начинает приравниваться к религии.

Следует подчеркнуть, что, по убеждению гуманистов, *наука* и должна была стать основанием новой религии. С этой целью гуманисты обращают внимание на таинственные способы познания — магию и оккультизм, в которых они видели важнейшие средства постижения Божественных истин. Магию и оккультизм они считали высшими формами научного знания. Поэтому возрождение интереса к античной культуре сопровождалось и возникновением интереса к античным религиозно-мистическим учениям.

В XIV в. на латинский язык переводятся и становятся крайне популярными сочинения древних оккультных мистиков — Гермеса Трисмегиста (Триждывеличайшего), Зороастра и Орфея. Сами гуманисты считали авторов этих сочинений историческими личностями, современниками ветхозаветного

Моисея. По мнению большинства мыслителей Ренессанса, Бог передал Моисею законы человеческого общежития, а Гермесу Трисмегисту, Зороастру и Орфею — некие тайные *истины*, которые постижимы только специальными магическими и оккультными способами. Следовательно, знание трудов древних оккультистов и проведение магических обрядов дает возможность прикоснуться к самым величайшим Божественным тайнам, недоступным простым христианам. Кстати, уже в наше время было установлено, что сочинения, приписываемые древним мистикам, на самом деле, были написаны не в глубокой древности, а в начале нашей эры. Так, тексты, подписанные именем Гермеса Трисмегиста, относятся примерно ко II—IV вв. «Халдейские оракулы», приписываемые Зороастру, — ко II в. Орфические гимны имеют более древние корни, однако в эпоху Возрождения были переведены тексты, также написанные или в период эллинизма, или во времена Римской империи. Да и сами авторы этих сочинений — плод позднейших мистификаций. В частности, Гермес Трисмегист — это мифическая фигура, сочетающая в себе черты древнеегипетского бога Тот и древнегреческого бога Гермеса. Имя Гермеса Трисмегиста появилось в эллинистические времена, когда греки познакомились с египетской мифологией и увидели много общего между Тотом и Гермесом. Зороастром гуманисты называли историческую личность — Заратустру, одного из иранских религиозных реформаторов VII—VI вв. до н. э. Однако исторический Заратустра не имеет никакого отношения к известным в эпоху Возрождения «Халдейским оракулам».

Необходимо также отметить, что некоторые гуманисты проявляли значительный интерес и к восточному оккультизму, прежде всего к древнееврейским оккультным произведениям, в частности, к Каббале. Напр., итальянский философ Пико делла Мирандола (1463—94) специально изучил древнееврейский язык, чтобы познать таинства Каббалы.

Многие мыслители-гуманисты считали, что тайное знание, открытое Гермесу Трисмегисту, Зороастру и Орфею, затем было передано греческому философу Платону. Поэтому в эпоху Возрождения возникает своеобразный культ Платона, переводятся на латинский язык практически все его сочинения. Значительную роль в широком распространении платоновского учения в это время сыграла т. н. Платоновская академия, возникшая в 1462 во Флоренции. Фактическим главой Платоновской академии стал Марсилио Фичино (1433—99). В деятельности Марсилио Фичино, как в фокусе, нашли свое отражение практически все формы и направления развития гуманистической мысли Западной Европы — философия, религия, магия, литература. Марсилио Фичино в своем творчестве ярко показал основную черту всего гуманистического движения, ибо, как и большинство гуманистов впоследствии, он считал, что разработка новых гуманистических идеалов возможна только в том случае, если христианское вероучение заново обосновать с помощью древних оккультных и магических учений, а также с помощью философии Платона. Более того, Фичино считал, что необходимо разработать единую религиозно-философскую концепцию, совместить древний оккультизм, философию Платона со *Священным Писанием*. В соответствии с такой логикой, у Фичино возникает концепция «всеобщей религии». И недаром сам Фичино, уже будучи католическим священником, как божееству, поклонялся бюсту Платона и, одновременно, занимался магическими изысканиями.

Гуманистическое мировоззрение, распространившееся в Европе в XIV—XVI вв. нашло свое отражение и в создании новых политических и этических учений. Общая философская направленность на признание человеческой личности центром Вселенной оказала значительное влияние на тогдашних мыслителей, интересующихся проблемами политики и *этики*. Объяснение этих проблем стало строиться не на не-

ких высших, Божественных идеалах, а исходя из интересов отдельного конкретного реального человека (учения Никколо Макиавелли, Эразма Роттердамского, Мишеля де Монтеня). Наконец, в сочинениях Томаса Мора формулируется общественно-политический идеал гуманизма — знаменитая «Утопия» как образ «идеального государства». В основе этого идеала лежит не только отрицание частной собственности и признание собственности общественной, как это принято считать, но и некая религия «почитания Божественной природы» с верховным единым богом Митрой. При этом конкретных религий в «Утопии» множество, а религиозные убеждения «утопийцев» сочетаются с почитанием светской науки. Еще более религиозно-мистическое содержание вкладывал в свой «Город Солнца» Томмазо Кампанелла, автор учения о «естественной магии».

Т. о., культура и философия гуманизма — это грандиозное и противоречивое, а во многом и противоестественное смешение *христианства*, античной философии, позднеантичной и восточной магии и оккультизма. На основе смешения различных религиозных, научных, литературных и оккультных традиций в эпоху Возрождения и рождалась будущая западно-европейская культура. Именно это смешение позволило мыслителям гуманизма порвать с традиционным христианским мироощущением и объявить личность отдельного человека если еще и не равной Богу, то, во всяком случае, приближающейся к Богу по своим возможностям, способностям и, главное, по своей степени свободы. Иначе говоря, человек, как «великое чудо», должен был обладать такой же свободой, как и Сам Бог.

В данном отношении, важно помнить один кардинальный момент, обычно не учитываемый при анализе философии гуманизма. Как было кратко показано, на самом деле гуманизм изначально формулировался как религия, которая должна была заменить собой христианство. Главными постулатами этой религии были: *вера* в божественную сущность природы, вера в свободного человека, вера в человеческий разум и в безграничные возможности науки и, наконец, вера в силу магии и оккультной мистики. Следовательно, гуманизм необходимо считать не просто философией, а именно религиозной философией или, по-другому, философской религией. Причем гуманизм — это религия человекобожия (веры в человека, обожествления человека), призванная разрушить традиционную христианскую веру в Бога. Кстати, впоследствии высшей формой гуманизма в области веры стал *атеизм*, который при всем своем отрицании Бога, по сути, представляет собой веру в то, что Бога нет. Да и наука, по большому счету, это тоже вера — вера в то, что человек способен познать мир и управлять миром лучше Бога. То, что гуманизм и в дальнейшем представлял собой скорее религию, свидетельствует тот факт, что самые радикальные деятели Французской революции в к. XVIII в., при всем своем атеизме, на законодательном уровне ввели в практику новую религию — *поклонение свободе, разуму*.

В XVI—XIX вв. религиозно-философские установки гуманизма стали методологической базой всех основных религиозных, философских, этических, политических, экономических, эстетических учений западно-европейской цивилизации: протестантизма (во всех его разновидностях), *рационализма*, *эмпиризма*, «теории естественного права», просветительства, английской политэкономии, немецкой классической философии, марксизма, позитивизма и т. д. (напр., именно поиски условий для максимальной свободы человека лежали в основе философии Канта, Гегеля, Фихте, Шеллинга, Маркса). Гуманистические установки в этих учениях принимали разные формы — от самых радикальных (марксизм) до либеральных и охранительных (гегельянство). Но суть оставалась одна — каждый крупный мыслитель, воспитанный в гу-

манистическом духе, стремился творить новое законченное мировоззрение, которое должно было полностью заменить собой христианство.

Т. о., именно гуманизм стал, с одной стороны, орудием идеологического разрушения традиционного христианского общества Западной Европы (стоит напомнить, что США изначально создавались как протестантская держава, а основные гуманистические лозунги нашли свое отражение в Конституции США, принятой, как известно, в 1776), а с др. стороны, средством создания нового общества, которое известно нам под разными именованиями, — «правовое государство», «гражданское общество», «капиталистическое общество», «современная западная цивилизация» и др. Важно и то, что учения и политические течения, боровшиеся в Западной Европе с капитализмом, также основывались на гуманистических принципах — напр., марксизм. Ведь коммунизм как идеал общественного развития — это идейное оформление одной из самых радикальных форм гуманизма. Недаром идеологи коммунизма искали свои истоки в «Утопии» Томаса Мора и в «Городе Солнца» Томмазо Кампанеллы.

В более широком смысле гуманизм как религиозная философия — это прежде всего орудие разрушения традиционных обществ и традиционных религий и, во-вторых, методологическая (религиозно-философская) основа создания реального «гражданского общества» (капиталистического) или же идеального общества всеобщей справедливости (коммунистического).

Но уже с сер. XIX в. в учениях западно-европейских мыслителей поселяется и все более утверждается неверие в гуманистические идеалы. Поэтому можно выделить 2 главные тенденции в философии и общественной мысли Западной Европы в XVII—XX вв. Первая из них связана с убежденностью во всемогущем человеческом разуме и науки и, как следствие, порождает оптимистический взгляд на человека и его будущее. Вторая утверждает критическое отношение к безграничным возможностям человека, показывает его беспомощность не только преобразовать, но и познать мир, и, т. о., является основой пессимистического понимания настоящего и будущего человека и человеческого общества. В свою очередь, конкретными выразителями этих тенденций стали совершенно различные по своему содержанию философские учения.

Первая тенденция своим истоком имеет грандиозные успехи науки и техники, промышленного производства. Именно поэтому начиная еще с XVII в. одной из важнейших тенденций в развитии западной философии стали *рационализм* и *эмпиризм*, объединенные уже в XVIII в. в русле философии Просвещения в единую философскую систему, породившие *материализм* и атеизм. Вера в непрекращаемую силу *разума* лежала в основе философских учений Фихте и Гегеля, создавших образцы классического и даже «абсолютного идеализма». В XIX в. просветительский рационализм стал основой марксизма, как наиболее завершенного материалистического учения, и *позитивизма*. В XX в. эта направленность философской наукишла свое выражение в учениях неопозитивизма и прагматизма.

Однако само развитие западной цивилизации уже с сер. XIX в. сопровождалось массовыми и масштабными катастрофами, многочисленными и непреодолимыми конфликтами, породившими у многих мыслителей критическое отношение к современной им цивилизации. В философии начало этому было положено еще в XVIII в. учениями Дж. Беркли и Д. Юма. Большую лепту в утверждение подобной тенденции внесла критическая философия И. Канта. В XIX в. наибольшее выражение подобное мировоззрение нашло в учениях А. Шопенгауэра, С. Кьеркегора и Ф. Ницше. Но их критика традиционных философских и религиозных учений оказалась настолько разру-

шительной и негативной, что поселила сомнение и пустоту, а также тягу к бессмысленному бунту во многих, в т. ч. и незаурядных, умах. Современный философ А. С. Горбунов утверждает, что в XX в. эта тенденция философского развития вызвала к жизни 2 главных направления. Первое состоит в частливой и тревожащейся за судьбу человека непосредственной реакции на ситуацию времени — экзистенциализм, персонализм, в некоторой степени неотомизм. Второе направление заключается в попытке отдельных философских течений найти себе «нишу» в виде разработки частных, малообязательных вопросов, далеких от основных философских проблем, — герменевтика, феноменология, неокантианство, частично неопозитивизм. Но в любом случае всё это, за редкими исключениями, всего лишь разработка старых и даже древних знаний. И не случайно поэтому, что именно в XX в. появляется столько философских течений, имеющих в своем названии приставку «нео», — неокантианство, неогегельянство, неотомизм, неопозитивизм и др.

К к. XX в. на Западе, по сути дела, встал вопрос о самом полноценном существовании философии, ибо из науки об «общих вопросах», о «вселенском», о «мудрости» и «смысле жизни» философия постепенно превращается в несвязанную систему узкоспециализированных «ниш». Гуманизм в философии явно исчерпал себя. К познанию, осмыслению и объяснению всех проблем мироустройства человек оказался неспособен. «Великое чудо» — человек явно не оправдал надежд, возлагавшихся на него многими поколениями философов.

Более того, дальнейшее развитие человечества на принципах гуманизма ведет к уничтожению человеческой цивилизации. Ярким примером вырождения философии гуманизма в XX в. стала идеология фашизма, в основе которой лежат ницшеанское учение о «сверхчеловеке» и разнообразные оккультные учения. Вырожденческими продолжениями философии гуманизма стали сегодня теории «золотого миллиарда», «избранного братства», «постиндустриального общества», «информационного общества», «глобализации» и др.

В чем опасность философии гуманизма и его новейших продолжений? Методологически философия гуманизма подразумевает упрощение, унификацию мира, ликвидацию его сложности. Недаром ныне человечеству навязываются общеупотребительная «массовая культура» и общеупотребительная «массовая либеральная экономика», которые ведут к уничтожению многоцветья национальных культур и экономических укладов. С философской точки зрения всякое упрощение есть движение к небытию, ибо самая простая система — это «ничто», «небытие», в котором ничего не существует. Следовательно, философия гуманизма и основанные на гуманизме новейшие идеологические разработки, ведут к уничтожению (физическому!) большинства человечества. Подобный сценарий вытекает из всего хода развития человечества в последние 300—500 лет и особенно из исторического опыта XX в.

С. Перевезенцев

Д

ДАВЫДОВ Иван Иванович (15[26].06.1794—15[27].11.1863), философ. Учился на физико-математическом и историко-филологическом отделениях философского факультета Московского университета, год провел в Казанском университете, где слушал лекции Н. Лобачевского. Ранние работы — «О различии греческого и римского образования» (1810) и «О критике в древней философии» (1814); докторскую степень получил за труд «О преобразовании в науках, произведенном Бэконом» (1815). В 1822 становится профессором Московского университета, в 1847—58 — директор Главного педагогического института в Петербурге, с 1841 — академик. В Московском университете читал лекции по философии, математике, затем занял кафедру словесности. В философии Давыдов занимал эклектическую позицию, его можно охарактеризовать как «психологизирующего кантианца с супранатуралистическим уклоном» (Шпет), пытавшегося в пропедевтических целях осуществить синтез вольфианства с учением раннего Канта. Известное влияние оказало на Давыдова учение Шеллинга, но сам он эволюционировал в сторону психологизма: «Философия как наука есть *психология*, ведущая к открытию единства в *знании и бытии*». Давыдов предложил схему разделения философии на «чистую» и «прикладную»: к первой он относил *логику, этику и эстетику*», ко второй — *онтологию, космологию, пневматологию*». На кафедре словесности Давыдов создал «Чтения о словесности» (1837—38), свидетельствующие о знакомстве со взглядами немецких романтиков, прежде всего Ф. Шлегеля. Непосредственных продолжателей у Давыдова не было, но его в разное время слушали такие ученые и общественные деятели, как Ф. И. Буслаев, П. Н. Кудрявцев, Ю. Ф. Самарин, М. Н. Катков.



Соч.: Опыт руководства к истории философии. М., 1820. Начальные основания логики. М., 1821; Вступительная лекция о возможности философии как науки. М., 1826.

Лит.: Каменский З. А. Русская философия н. XIX в. и Шеллинг. М., 1980; Сакуллин П. Н. Из истории русского идеализма. Т. 1, ч. 1. М., 1913; Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989.

А. Панибратцев

ДАЖЬБОГ, в древнерусской языческой мифологии бог *солнца*, олицетворение *света и добра*; сын верховного бога и повелителя Вселенной *Сварога*. Дажьбог считался родоначальником и покровителем русского народа, видел в нем свое наследие и богатство.

В «Слове о полку Игореве» дважды говорится о попавших в тяжелое положение русских как о внуках Дажьбога: «Погибашеть жизнь Дажь-Божа внука» и «Въстала обида въ силахъ Дажь-Божа внука».

Согласно «Повести временных лет» за 980, идол Дажьбога стоял на холме в Киеве. Здесь ему совершались поклонения и приносились жертвы. По древним преданиям, Дажьбог покровительствовал свадьбам, встречал жениха на рассвете и в день бракосочетания. Весеннее празднование Дажьбога (конец апреля) открывало лето и начало сельскохозяйственных работ, осеннее празднование (конец ноября) закрывало лето и завершало летний трудовой цикл. После принятия *христианства* многие атрибуты и свойства, приписываемые Дажьбогу, перешли на св. *Георгия Победоносца*, а празднование осеннего и летнего Юрьевых дней (26 нояб./9 дек., 23 апр./6 мая) практически полностью вытеснило древний языческий культ. Как и древний Дажьбог, св. Георгий Победоносец стал покровителем, но уже не просто русского народа, а Русского государства.

О. Платонов

ДАНИИЛ ЗАТОЧНИК (к. XII — н. XIII в.), автор, его именем подписано послание князю, известное под двумя названиями «Слово Даниила Заточника» и «Моление Даниила Заточника».

Одна из самых загадочных фигур в древнерусской литературе и религиозно-философской мысли. Кроме подписи под посланием, о Данииле Заточнике ничего не известно: ни точного времени жизни, ни времени написания послания, ни даже того, какому князю оно адресовано.

Вокруг послания Даниила Заточника уже долгие годы в науке продолжаются дискуссии. Оно известно в пяти редакциях, наиболее известные из которых «Слово» и «Моление». Едва ли не все вопросы возникновения этого документа до сих пор не решены окончательно. Неясно, историческая ли личность Даниила Заточника, или же литературный образ (иногда вообще отрицается существование реального Даниила, который считается чисто литературным персонажем), невыяснено и время создания памятника (называют и XII, и XIII вв.). Спорным является вопрос и взаимоотношения между собой «Слова» и «Моления». Некоторые исследователи считают «Моление» литературным откликом на «Слово». Однако и само «Слово», дошедшее до нас в более поздних списках, значительно дополнено и расширено позднейшими вставками.

И это притом, что послание Даниила Заточника — одно из самых ярких произведений древнерусской литературы домонгольского периода, в котором столь сильно и однозначно выражено авторское личностное начало. Ведь главный герой этого сочинения, центр притяжения всего внимания — сам автор, с обостренной чувствительностью буквально кричащий о своем «я» и повествующий некоему князю о своей горестной судьбе. И в этом смысле сочинение Даниила Заточника — исключительное явление в древнерусской духовной мысли.

Даниил, видимо, не случайно назвал себя «Заточником». Мы не знаем, был ли «заточен» он в прямом смысле этого слова, но его страстное послание свидетельствует: он был «заточен» обстоятельствами жизни. Высокообразованный, литературно одаренный, ироничный человек, каковым представляется Даниил, оказался лишним человеком своего времени. Его интеллект, его образование, его литературный талант оказываются никому не нужными. Даниил «выпадает» из обычной жизни, остается невостребованным и, следовательно, несчастным. Ведь он настолько одинок, что даже друзья и родственники «отвергли» его от себя, а те, кто не гнушаются его, — на самом деле, в *сердце* своем, осмеивают страдальца Даниила: «Друзи же мои и ближнии мои и ти от отвергошася мене... Очима бо плачются со мною, а сердцемъ смеють ми ся».

Интересно, что в «Слове» опять, как и в ряде др. памятников древнерусской мысли центральным образом становится *символ* сердца — именно сердце Даниила страдает от одиночества. Но в данном случае символ страдающего сердца дополняется еще символом страдающего *ума*: «Имею бо сердце — аки лице безъ очю, и бысть умъ мой — аки ночный вранъ на нырищи». При этом сам образ бодрствующего филина заимствован из *Псалтири* (Пс. 101, 7—8). В данном случае Даниил стремится объяснить свои страдания тем, что руководствовался в поступках не сердцем, а *разумом* (Л. В. Соколова).

Такое объяснение вполне возможно, ибо сам Даниил не только не разделяет 2 символа, но даже стремится объединить их в один своего рода «смешанный символ» — «сердце бо смысленаго», т. е. «сердце разумного», утверждая: «Сердце бо смысленаго укрепляется въ телеси его красотою и мудростию». Следовательно, при всем уповании на сердце, Даниил Заточник вполне осознанно подчеркивает и значение разума в жизни каждого человека, и ниже всячески подчеркивает собственную «мудрость» и «разумность». Впрочем, именно это и становится источником всех его бед.

Для самого Даниила — это настоящая личностная трагедия, из которой он видит только один выход — наняться на княжескую службу. Поэтому его послание внутренне противоречиво — вынужденный самоуничтожительно «молить» князя о предоставлении ему службы (недаром же одна из редакций его послания носит название «Моление»), он одновременно красочно расписывает собственные достоинства. С одной стороны, Даниил не шадит ни сил, ни красок, похваляясь своим умом и многочисленными дарованиями, — он и «разумом обилень», и мысль его парит «аки орелъ по воздуху», и красноречив так, что с уст его слова капают «слажше меду». А с др. стороны — он и нищий, и одинокий, и «всем обидимъ есмь». И все эти стилистические и смысловые ухищрения нужны Даниилу лишь для того, чтобы князь избавил его от нищеты. «Княже мой, господине! Избави мя от нищеты сея, яко серну от тенета, аки птенца от кляпци, яко утя от ногти носимаго ястреба, яко овца от уст лвовъ», — восклицает он.

Но вот что важно. В своем самоуничтожении Даниил не опускается до самоуничтожения, до признания своего полного ничтожества. Нет, жалуясь на жизненные обстоя-

тельства, он с небывалой ранее в древнерусской литературе силой отстаивает право образованного человека на достойное существование. Да, он нищий, но — это нищий мудрец, а даже нищий мудрец стоит достойного к себе отношения, ибо обладает несомненным богатством — мудростью: «Нишь бо мудр — аки злато в кални судни».

И здесь, чтобы совсем не впасть лишь в слезливое попрошайничество, стремясь защитить собственное достоинство, Даниил Заточник призывает на помощь *иронию*.

Сколь выразительны его метафоры и сравнения, сколь свободно обращается он и с библейскими аллегориями, и с народными поговорками, вплетая их в свое повествование! А в итоге, даже самые уничижительные характеристики, которыми Даниил награждает себя, превращаются в образчики прекрасного литературного стиля, лишней раз подчеркивающие его таланты. И это снова совершенно осознанный прием — Даниил, прекрасно понимающий нравы тогдашнего высшего общества, хочет вызвать у князя к себе уважение, а не одну только жалость. Ибо убог и нищ он в силу несправедливости судьбы, а не из-за собственного убожества. Так и кажется, что Даниил Заточник восклицает: «Дайте мне возможность проявить себя, и я займу самое достойное место в обществе! А все мои “плачи” и “моления” — от безысходности!».

Явление в Древней Руси послания Даниила Заточника — это свидетельство того, что в древнерусском обществе на рубеже XII—XIII вв. появился новый социальный слой, состоящий из образованных, но невостребованных людей. Эти люди уже стремились опираться на свой разум и строить свою жизнь в зависимости от собственных интеллектуальных способностей. Для нас же важно, что впервые в истории русской религиозно-философской мысли идея свободного разума в произведениях Даниила Заточника зазвучала столь ярко и определенно.

Более того, образ Даниила Заточника оказался близок и тем тысячам русских людей, которые, может быть, и не были одарены талантами, но в результате социального расслоения древнерусского общества оказались «выброшенными» из привычного для них мира. Это те самые «русские скитальцы», о которых столь пронзительно писал через 700 лет *Ф. М. Достоевский*.

Личность Даниила Заточника крепко врезалась в народную память, а его послание было воспринято в народе как свое кровное произведение. На протяжении столетий оно неоднократно переписывалось, дополняясь при этом новыми сюжетами, ибо каждый переписчик стремился поделиться и собственными горестями. А послание Даниила Заточника предоставляло для этого самую благодатную почву.

Поэтому в конечном итоге не так важно — жил ли на самом деле некий Даниил Заточник и был ли он автором «Слова» или «Моления». В любом случае послание, подписанное именем Даниила Заточника, — это определенная веха в развитии отечественной религиозно-философской мысли, отмечающая появление идеи отдельной человеческой личности, живущей плодами своего разума, как в духовной мысли, так и в общественной жизни Древней Руси.

Лит.: Зарубин Н. Н. «Слово Даниила Заточника» по редакциям XII—XIII вв. и их переделкам. Л., 1952; Слово Даниила Заточника / Подг. текста, пер. и коммент. Д. С. Лихачева // ПЛДР: XII в. М., 1980; Слово Даниила Заточника, еже написал своему князю Ярославу Володимировичю // Златоструй: Древняя Русь X—XIII вв. М., 1990; Бессонов П. А. Несколько замечаний по поводу напечатанного в «Русской беседе» «Слова Даниила Заточника» / Москвитянин. 1856. Т. 2. № 7, 8; Гудзий Н. К. Моление Даниила Заточника // История русской литературы. Т. 2, ч. 1. М.—Л., 1946; Воронин Н. Н. Даниил Заточник // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967; Рыбаков Б. А. Даниил Заточник и владимирское летописа-

ние к. XII в. // АЕ за 1970. М., 1971; *Лихачев Д. С.* 1. Моление Даниила Заточника // Великое наследие; 2. Даниил Заточник // Словарь книжников. Вып. 1.

С. Перевезенцев

ДАНИИЛ (Даниил Рязанец), митрополит всея Руси (1522—39) (?—1547), религиозно-философский мыслитель и писатель, идеолог *иосифлянизма*.

Родом из Рязани. Монах, а после смерти *Иосифа Волоцкого* — игумен Иосифо-Волоколамского монастыря (с 1515). Был неукоснительным исполнителем заветов своего учителя, пытался ввести в монастыре еще более строгие правила — запрещал инокам держать в кельях собственные книги. 27 февр. 1522, видимо, по воле вел. кн. Василия III стал митрополитом. Поддерживал вел. князя во всех даже самых шекотливых ситуациях. В 1525 помог устроить Василию III неканонический развод с первой женой Соломонией Сабуровой из-за ее бесплодия.

Даниил прилагал максимум усилий к тому, чтобы сохранить внутрицерковное единство и без пошады расправлялся с теми, кто мог этому единству помешать. Вел непримиримую борьбу с *нестяжателями*. В 1525 по его инициативе был затеян судебный процесс против *Максима Грека*, обвиненного в нарушении православной догматики. В 1531 Максим Грек был осужден вторично, но уже с привлечением новых обвинений — в нестяжательстве. Сразу же после вторичного осуждения Максима Грека осужден был и главный «нестяжатель» *Вассиан Патрикеев*. Митр. Даниил лично готовил и проводил суд над Вассианом, обвинив его в еретичестве и в том, что Вассиан хочет лишить Церковь ее прав на владение землей и селами.

После смерти Василия III в 1533 положение Даниила ухудшилось. В 1539 бояре Шуйские заставили его подписать отречение от митрополии по неспособности. Последние годы жизни Даниил провел в Иосифо-Волоколамском монастыре.

Перу митр. Даниила принадлежит 16 «слов», 18 посланий, поучение и окружное послание. Некоторые из своих сочинений митр. Даниил еще при жизни свел в одну книгу под названием «Соборник». В. Г. Дружинин обнаружил, помимо названных, еще 26 посланий и поучений, однако единого мнения о принадлежности их именно митр. Даниилу пока нет. Впрочем, и само творческое наследие Даниила изучено недостаточно. Единственное издание, содержащее относительно внушительный список произведений митр. Даниила, осуществлено в 1881. Затем подробный обзор творений Даниила был проведен митр. *Макарием* (Булгаковым) в его «Истории Русской церкви». В советское время публиковались лишь отдельные послания. Кроме того, Даниил принимал участие в составлении Никоновской и Иоасафовской летописей, Сводной Кормчей. Современные исследователи выявили многочисленные рукописи, которые Даниил частично переписал или отредактировал.

И в «Соборнике», и в др. своих произведениях Даниил предстает как великолепный знаток *Священного Писания*, святоотеческой и др. христианской литературы. Сочинениями митр. Даниила присуща глубокая понимание богословских проблем, яркость стиля, понятность изложения. Все это вместе взятое позволило Максиму Греку назвать митр. Даниила «доктором Христова закона».

Наследуя своему учителю Иосифу Волоцкому, митр. Даниил был полностью проникнут верой в то, что Церковь должна исполнять организующую роль в обществе и своими трудами привести людей ко *спасению*. Поэтому в богословских вопросах он вполне традиционен, ведь своей задачей он видел не развитие, а утверждение канонов православной веры. Причем Церковь, по его вполне «иосифлянскому» убеждению, воплощает в себе неразрывное единство догматов и обрядов. Митр. Даниилу было столь важно подчеркнуть единство дог-

матической и обрядовой стороны православного вероучения, что нередко преданиям обрядовым он приписывал такую же важность, как и догматическим. В одном из слов он утверждает, что задача Православной церкви состоит в неуклонном сохранении всех писаных и неписаных преданий: «Яко прияхомъ предания писаная и неписаная».

Кстати, существует точка зрения, что именно митр. Даниил, используя в своем четвертом «слове» Слово Феодорита, нашел богословские основания практике двуперстного крещения, утвержденного в 1551 Стоглавым собором. Как известно, 100 с лишним лет спустя, вопрос о том, как креститься — двумя или тремя перстами — послужит одним из поводов к *расколу* Русской церкви.

Главная цель деятельности Церкви, по мнению митр. Даниила, — вселение в сердца людей *любви* к *Богу* и к ближним своим, ибо только тот, кто постиг сущность евангельской любви, поистине может спастись. А возможность познания Христовой любви заключается в соблюдении божественных заповедей: «Преблагий Бог сотворил нас из небытия в бытие и даровал нам все блага, обещал и будущая неизреченные блага, но только если мы соблюдаем заповеди Его и будем совершать угодная Ему».

Однако и отдельный человек и все общество в целом охвачены *грехами* и скверной. Митр. Даниил вообще рассматривает земную жизнь как временное пребывание: «Якоже бо в мимотечении зде есмы в настоящем сем житии и якоже в гостех пребываемъ; несть бо прочно нам сие житие, ни бо зде есть нам жити». Более того, он рассматривает земную *жизнь* как «изгнание», наказание людей за грехи: «Не сие бо есть отечество наше, но преселение и паче, истинно рещи изгнание. Ибо во изгнании зде, есмы вси человеци, якоже писано есть, яко пришелицы есмы зде и преселници».

Причина тому — плотское начало, торжествующее в земном мире. Даниил очень суров в отношении земной и, тем более, плотской жизни. Для него была очень важна идея очищения человека и общества от скверны, исходящей от плотского начала. В одном из своих посланий он призывает «возненавидеть мир», ибо мир — это совокупность *зла*. Близка ему была и идея «истязания плоти». Говоря о плотской греховности, искушающей людей, он прямо призывает истязать и умерщвлять плоть, приводит многочисленные примеры из жизни *святых* и подвижников, истязавших себя в борьбе с дьявольскими соблазнами, пишет, что истинный христианин обязан «распинать свою плоть со страстными и похотьми, умерщвлять своя уды», вплоть до оскпления.

Поэтому единственным средством, которым можно исправить мир, Даниил называет *страх Божий*. В трактовке митр. Даниила страх Божий учит людей удаляться от грехов, побуждает к подвигам добродетели, является началом спасения и источником жизни. Поэтому всякий искренне верующий человек должен постоянно пребывать в страхе Божиим, руководиться этим страхом всегда и везде: «Сего ради не забываети и неленостно шествуем настоящий сей наш путь и подвигъ и имеем в себе всегда страх Божий и страшный онъ день суда Христова, да благочестно и любодобродетелно житие поживем на земли сей Божией... Много бо нам предлежит страха и боязни в настоящем сем житии, и вниманию и трезвению всегдашнему потреба».

Страхом Божиим обязан руководствоваться не только один человек, но и Церковь в целом. Многие сочинения митр. Даниила содержат рассуждения о пользе наказаний и о необходимости преследования тех, кто не подчиняется церковным законам. Ведь тезис о страхе Божиим в отношении Церкви реализовывался и в том, что Церковь должна была сама очиститься от еретиков и от иных нарушителей канонов. Именно поэтому митр. Даниил прилагал максимум усилий к тому, чтобы достичь внутрицерковного

единства и без пощады расправлялся с теми, кто мог этому единству помешать.

Он считал, что с еретиками недопустимы никакие отношения, даже за один стол с ними садиться нельзя. А в сердце православных не должно быть никакого *чувства*, кроме «совершенной ненависти». И Даниил призывает обрушить на еретиков с «божественною ревностью» и «проявлять к ним предвзятую ярость».

В отношении простых мирян Церковь должна была строго следить за соблюдением обрядности, ибо, по убеждению митр. Даниила, путь от внешнего порядка к внутреннему убеждению был самым коротким путем к торжеству православных *истин*. И во множестве своих слов, посланий и поучений Даниил стремится воздействовать на паству словом и делом, убеждая любовью и грозя казнями Божиими, желая отворотить людей от греха и наставить на путь истинный.

Достоинным наследником Иосифа Волоцкого выступал Даниил и в вопросах об имущественных правах Церкви. Конечно, он призывал к строгому личному аскетизму черного духовенства. Интересно, что он не настаивал на преимуществах какой-либо одной разновидности монастырей, но требовал соблюдения уставов, канонов вероучения и богослужения от всех из них.

Сама же Церковь, чтобы иметь влияние в обществе, обязательно должна быть богатой. В этом отношении митр. Даниил не знал никаких компромиссов. Когда дело дошло до реальных столкновений со сторонниками нестяжания Церкви, он не остановился до тех пор, пока нестяжатели не были окончательно «ниспровергнуты».

Митр. Даниил, несомненно, сыграл важную роль в том, что иосифлянство превратилось всего лишь из одного из направлений в отечественной религиозно-философской мысли в основную идеологию Русской церкви. По сути дела, с тех пор иосифлянство занимало самые ведущие позиции в Русской церкви на протяжении двух веков.

С. Перевезенцев

ДАНИЛЕВСКИЙ Николай Яковлевич (28.11.1822—7.11.1885), русский мыслитель, философ, социолог, естествоиспытатель. Родился в с. Оберец Ливенского у. на Орловщине в семье генерала. В 1842 окончил Царскосельский лицей и поступил в качестве вольного слушателя на физико-математический факультет Петербургского университета. Получил степень магистра ботаники на естественном факультете Петербургского университета. Увлечшись идеями Фурье, примкнул к петрашевцам и за принадлежность к этой группе просидел 100 дней в Петропавловской крепости. Был выслан из Петербурга, работал чиновником в канцелярии вологодского губернатора, а затем при губернаторе Самары. Свою научно-литературную деятельность начал в к. 50-х, опубликовав в журнале «Отечественные записки» статьи об Александре фон Гумбольдте. В 1850-е занимался рыбоводством на Волге, в Каспийском море, на Русском Севере. В 1860-е приступил к исследованию проблем *цивилизации*. В книге «Россия и Европа» (1871) развивает теорию *культурно-исторических типов* человечества. По его учению, общечеловеческой цивилизации нет и быть не может. Существуют лишь ее различные типы, такие как египетский, китайский, ассири-вавилонно-финикийский,



еврейский, греческий, римский, германо-романский, славянский (русский).

Каждая цивилизация имеет самобытный характер и развивается по собственным законам.

В целом выводы Данилевского о природе цивилизации сводятся к следующему:

— всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или группой языков, близких между собой, составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно по своим духовным задаткам способно к историческому развитию;

— чтобы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходима политическая независимость ее народов;

— начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам др. типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых ему предшествовавших или современных цивилизаций;

— цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, только тогда достигает полноты, разнообразия и *богатства*, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию или политическую систему *государства*.

В современной истории Данилевский более уделяет внимание германо-романским и славянским типам, последний из которых только начинает оформляться. Основы цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются цивилизации др. типа. Период роста культурно-исторического типа неопределен. Период же его цветения и плодоношения краток. Последний период исчерпывает раз и навсегда жизненные силы культурно-исторического типа. «Человечество», по мнению Данилевского, — это абстрактные, пустые понятия, а народ — конкретная и существенная действительность. Значение культурно-исторических типов состоит в том, что каждый из них выражает *идею* человека по-своему, а эти идеи, взятые как целое, составляют нечто всечеловеческое. Господство одного культурно-исторического типа, распространенное на весь *мир*, означало бы постепенную деградацию. Данилевский подчеркивал враждебный и агрессивный характер западной цивилизации по отношению к формирующемуся самобытному славянскому типу и настаивал на необходимости утверждения на Востоке Всеславянского союза, призванного служить гарантом всемирного равновесия. Этот союз, с точки зрения Данилевского, должен стать «мерой чисто оборонительной», ибо «всемирная ли *монархия*, всемирная ли республика, всемирное ли господство одной системы государства, одного культурно-исторического типа — одинаково вредны и опасны для прогрессивного хода *истории*».

Данилевский полагал, что ни один из культурно-исторических типов не может претендовать на то, что он представляет высшую точку мирового развития человечества. Вместе с тем он подразделяет культурно-исторические типы на уединенные, которые не передают плоды своей деятельности, и преемственные, способные подготавливать почву для развития последующих культурно-исторических типов. Воздействие преемственных культурно-исторических типов определяется им как пересадка, прививка и удобрение. Пересадка обычно осуществляется посредством колонизации. Народ, подвергнутый прививке, превращается в средство для чужеродного культурно-исторического типа. Удобрение же, напротив, способствует развитию и того народа, который удобряет, и того, который удобряется. Но, знакомясь с ценностями др. культурно-исторического типа, новый тип может заимствовать только то, что «стоит вне сферы народности». Каждый культурно-исторический тип должен создавать свои собственные основы самостоятельно. «Дух», «природа» народов не заим-

ствуется, ибо в противном случае они усваивают чужую культуру, утрачивая собственную. А это означает обресть себя на подражательность, признать бессмысленным свое историческое прошлое и будущее.

Хотя сам Данилевский может быть причислен к *славянофилам*, путь, который он прошел, чтобы получить те же самые славянофильские выводы, был совершенно самостоятельный, совсем иной, чем у его предшественников *Хомякова* и *Киреевского*. Сам Данилевский оценивал славянофилов так: «Учение славянофилов было не чуждо оттенка гуманности, что, впрочем, иначе и не могло быть, потому что оно имело двойной источник: германскую философию, к которой оно относилось только с большим пониманием и большей свободой, чем его противники, и изучение начал русской и вообще славянской жизни — в религиозном, историческом, поэтическом и бытовом отношениях. Если оно напирало на необходимость самобытного национального развития, то отчасти потому, что, сознавая высокое достоинство славянских начал, а также видя успешную уже высказаться в течение долговременного развития односторонность и непримиримое противоречие начал европейского, считало, будто бы славянам суждено разрешить общечеловеческую задачу, чего не могли сделать их предшественники».

В отличие от большинства славянофилов, веривших в мессианские задачи русского народа, Данилевский, исходя из своей теории культурно-исторических типов, отрицал возможность существенного влияния славяно-русской цивилизации на западную и др. цивилизации. Вместе с тем он считал, что славянской (русской) цивилизации принадлежит будущее. Именно славянская цивилизация должна прийти на смену угасающей западной. Славянская цивилизация в отличие от западной неагрессивна. В ней общественный элемент преобладает над личным, индивидуальным, ибо психология славян сложилась преимущественно под влиянием *Православия*. России предстоит сделать выбор: либо вместе с др. славянскими народами создать всеславянскую цивилизацию, либо полностью утратить свое культурно-историческое значение и стать этнографическим материалом для др. цивилизаций. Данилевский считал необходимым создание Всеславянского союза или федерации — добровольного объединения славянских народов вокруг России. Столица этого равноправного союза славянских народов должна быть установлена в бывшем Константинополе, «пророчески именуемом славянами Царьградом».

Связывая главные понятия *бытия* — *Бога* и *материи*, Данилевский осознавал их через понятия *красоты*. «Бог пожелал создать красоту, — писал он, — и для этого создал материю». «Красота есть единственная духовная сторона материи — следовательно, красота есть единственная связь этих двух основных начал мира. То есть красота есть единственная сторона, по которой она (материя) имеет цену и значение для духа, — единственное свойство, которому она отвечает, соответствует потребностям духа и которое в то же время совершенно безразлично для материи как материи. И наоборот, требование красоты есть единственная потребность духа, которую может удовлетворить только материя».

Данилевский считал, что гармонию *Вселенной*, которая явлена человеку в красоте окружающего мира, невозможно объяснить без допущения идеи целеустремленности всего сущего к взаимной согласованности. В основе ее лежит недоступное человеческому разумению божественное целеполагание, проявляющееся также в функционировании каждого организма, в приспособленности растений и животных к окружающей среде, в общей направленности жизненных процессов на Земле. Все сущее, считал Данилевский, развивается по единому закону — закону зарождения, расцвета и увядания. Каждая более или менее целостная система любого уров-

ня сложности есть замкнутый мир, живущий и умирающий в меру отпущенных ему внутренних сил и возможностей. В результате исчерпывания внутренних потенций восходящее развитие формы сменяется нисходящим, и она деградирует. Подобный процесс и приводит, по Данилевскому, к вымиранию определенных видов растений и животных. По аналогии с *природой*, с многообразием видов, которым отведено свое место во времени и пространстве, историю можно считать чередованием (или сосуществованием) самобытных, эквивалентных по своей ценности больших и малых культур. Одни из них преимущественно религиозны (Древний Восток), другие ориентированы на создание художественных ценностей (Греция), третьи основаны на стремлении сформулировать юридические установления и следовать им (Рим) и т. п. В основе каждой из культур в качестве ее энергетического центра лежит национальное начало, способное к развитию благодаря сообщенной ему божественной *энергии*. Совокупность племен, ощущающих внутреннее единство и говорящих на родственных языках, может развиваться в культурно-исторический тип.

В 1864 Данилевский покупает имение на Южном берегу Крыма. Здесь в гостях у Данилевского бывали славянофилы *Н. Н. Страхов*, *И. С. Аксаков*, здесь же в 1885 побывал *Л. Н. Толстой*, который с глубокой симпатией отнесся к Данилевскому. В Крыму Данилевский ведет научно-исследовательскую работу, является директором Никитского ботанического сада. В последние годы жизни работал над трудом, в котором опровергал дарвинизм. Критикуя дарвиновскую теорию естественного отбора, Данилевский объясняет происхождение организмов деятельностью Высшего *разума*. Сам Данилевский определял свой труд как «естественное богословие». Он стремился рассмотреть природную эволюцию исходя из единства *материи* и *духа*. Данилевский не успел закончить свой труд — он скоропостижно скончался в г. Тифлисе во время очередной научной поездки. Похоронен в своем крымском имении.

Труды Данилевского оказали большое влияние на развитие русской и мировой философской мысли, и в частности на формирование взглядов О. Шпенглера и А. Тойнби.

Соч.: Россия и Европа. СПб., 1871 (М., 1991); Дарвинизм. Критич. исслед. Т. 1—2. Т. 2 (одна посмертная глава). СПб., 1885—89; Сб. полит. и эконом. ст. Н. Я. Данилевского. СПб., 1890.

Д. К.

ДВЕРНИЦКИЙ Борис Георгиевич (р. 13.08.1935), общественный деятель и публицист.

Родился в Петербурге (Ленинграде) в семье служащих. По окончании средней школы в 1953 поступил в Ленинградский Горный институт, который закончил в 1958 по специальности горный инженер, геофизик. Работал в различных должностях в Северо-западном геологическом управлении, в настоящее время работает в области геоэкологии. Принимал активное участие в православно-патриотическом движении в Петербурге со времени его зарождения. Участник Общества им. прп. Игнатия (Брянчанинова), Общества русской православной культуры им. И. А. Ильина (товарищ председателя), Русского философского общества им. Н. Н. Страхова (товарищ председателя). Гл. редактор философско-исторического журнала «Русское самосознание» с момента основания (издается с 1994). Публиковаться начал еще в религиозном самиздате («Невский духовный вестник», «Часы», «Лепта» и др.). Автор более 30 статей по вопросам русского самосознания, философии истории, христианской философской *антропологии*, русской *культуры* (наиболее значительные из них: «О логосе нации», «Кто мы по роду и племени (пространство русского мифа)»; «Русская идея в прошлом и настоящем», «Быть русским сегодня» и др.).

А. Степанов

ДВИЖЕНИЕ, категория, отражающая своим содержанием всеобщее неотъемлемое свойство *бытия* — изменчивость. Движение объемлет собой все процессы, происходящие в *мире*, созданном *Богом*. Он же является причиной первого движения. И. Ньютон, исследовавший движение планет вокруг *Солнца*, пришел к выводу, что причиной, обусловившей это движение, был «первый Божественный толчок».

Глубокие мысли о природе движения были сформулированы *М. В. Ломоносовым*. Развивая положение Декарта о сохранении движения в *природе*, Ломоносов впервые высказал идею о сохранении материи и движения, глубоко и детально разработанную в естествознании XIX и XX вв. «...Все перемены, в натуре случающиеся, — писал он, — такого суть состояния, что сколько чего у одного *тела* отнимется, столько присовокупится к другому, так, ежели где убудет несколько материи, то умножится в другом месте... Сей всеобщий естественный *закон* простирается и в самые правила движения; ибо тело, движущее своею силою другое, столько же оныя у себя теряет, сколько сообщает другому, которое от него движение получает». Ломоносов считал движение неотъемлемым свойством материи. «...Движение, — писал он, — не может происходить без материи». «Первичное движение, — писал Ломоносов, — это такое, которое в себе самом имеет свое основание, т. е. не зависит от другого движения... Первичное движение не может иметь начала, но должно существовать извечно». Признавая возможность превращения одного вида движения в другой (напр., колебательного во вращательное), он подходил тем самым к идее качественного превращения одной формы движения в др. форму. Ломоносов рассматривал движение как источник всех изменений, происходящих в *природе*.

ДЕБОЛЬСКИЙ Николай Григорьевич (16[28].11.1842—26.02.1918), философ, педагог. Окончил Горный институт и естественный факультет Петербургского университета. В 1868—71 — воспитатель в военной гимназии. Затем преподавал педагогику в женской гимназии. Был преподавателем *метафизики, логики и психологии* в Петербургской духовной академии (1880—86). С 1880 служил в Министерстве народного просвещения. В 1896—1904 — вице-директор департамента народного просвещения. С 1903 — член Совета Министерства народного просвещения. Один из учредителей Философского общества в Петербурге (1897). С 1903 — почетный член Философского общества.



Для Дебольского «*философия* есть наука первичных истин, т. е. наука, возводящая исследование своего предмета к первому началу, — а «первоначало», конечно, не может быть найдено в чувственной области, «оно есть разум». Дебольский отвергает совершенно учение о «мистическом опыте» как о «непосредственном созерцании» Первоначала. Первоначало открывается нам через наш чувственный *опыт* — в формальных моментах, присущих опыту, и только. Но именно потому «*вещи в себе*» — «несходны с нашей чувственностью, но сходны с нашим разумом»: мир вещей в себе «не содержит в себе ничего неразумного, но есть не что иное, как целостный, конкретный *разум*». Из этого вытекает, по Дебольскому, целый ряд чрезвычайно важных для *гносеологии* положений — но прежде чем углубляться в них, продолжим его метафизический *анализ*.

Ограниченный, конечный разум — отличный от Разума бесконечного — обладает «лишь созерцательной, а не творческой силой». Философия, восходя к Первоначалу, не может дать нам знание о Первоначале, — которое «остается для нас непознаваемой сущностью», но это Первоначало, Разум, оно есть «Верховное Разумное Существо». Дебольский здесь твердо и настойчиво отделяет себя от Гегеля, которого он обвиняет в *атеизме* («*Бог* стал у Гегеля *идеей*, а не существом»); «отождествив конечный и бесконечный разум, гегельянство не оставил для последнего никакой своей заповедной области». «Ошибка Гегеля состояла в том, что он признал Верховный Бесконечный Разум не только подобным, но и тождественным нашему ограниченному разуму».

Но если признать на путях *рационализма* Верховный Разум (Верховное Разумное Существо-Бога), то каково же соотношение его и нашего разума? В последний период своего творчества Дебольский отверг идею «всеобщего или мирового сознания». Он отвергает также возможность присваивать Верховному Разуму свойства, присущие конечному разуму, напр., присвоить ему сознание, подобное нашему. «Правда, — говорит Дебольский, — называть Верховный Разум бессознательным, лишенным сознания было бы двусмысленно: он не лишен сознания, но превосходит его, выше его». Эти мотивы *теизма* более намечены, чем развиты у Дебольского, но он сам сознает всю проблематику, связанную с учением о трансцендентном мире как о «Верховном Разуме». Почему, спрашивает он, наш разум, будучи подобным Верховному Разуму, ограничен? Почему наш разум только созерцает, а не творит (данное ему) содержание мира? «Если причиной явлений служит разум, то сами явления разумны; откуда же возникает в нас двойственность явлений и разума? С др. стороны, если «безграничный, всепроникающий разум лишается в нас своей полной силы, ограничивает себя», то это, в свою очередь, должно быть разумно. Рационализм Дебольского привел его вплотную к той проблеме, которая особенно остро встает во всяком *пантеизме* — начиная от стоиков: почему отдельные «*логосы*» не обладают всей силой Мирового Логоса и зачем они Мировому Логосу? Соотношение мирового разума и разума индивидуального есть загадка, неразрешимая для пантеизма! Дебольский отталкивается от отождествления разума конечного и Бесконечного, а подобие их он признает и потому и попадает в новый тупик. «Мы должны найти то основание, — пишет он, — в силу которого Верховный Разум, как бы не довольствуясь собственной полнотой, индивидуализуется во множестве ограниченных разумов. Мы должны найти в известных функциях разума начало такой индивидуализации». Замысел смелый, но вместе с тем совершенно в линиях «трансцендентальной дедукции»; это — попытка найти рациональное истолкование творения (человека)... Ответ Дебольского поражает своим несоответствием поставленной задаче; суть этого ответа такова: «Так как творческая сила Верховного Разума бесконечна, то она производит бесконечное множество отличных от себя, ограничено разумных неделимых. Индивидуация Верховного Разума находит себе, следовательно, объяснение в его основных функциях». Надо сказать, что таким «афоризмом» лишь слегка тронута проблема, а вовсе не решена, не говоря уже о двусмысленности высказанной идеи: «творение индивидуумов» здесь не отличено от «эманации».

Краткие и очень сжато написанные рассуждения Дебольского о гносеологии сообщают его анализам особую силу и значительность. У Дебольского нет длинных и распространенных построений; он и мыслит сжато, но вместе с тем с чрезвычайной зоркостью и тщательностью ведет свои анализы.

Наиболее ценной стороной в гносеологии Дебольского является его всесторонняя критика *эмпиризма* и очень четкое и ясное раскрытие того, насколько двусмысленно учение

эмпиризма о том, что мы можем познавать только «явления». Дебольский очень хорошо показывает, что эмпиризм, не отвергая возможности познания законов явлений, тем самым выходит за пределы непосредственного восприятия; если же точно держаться «явлений», то никакого познания вообще быть не может. У Дебольского очень удачно раскрывается невозможность удержаться всецело в линиях чистого эмпиризма. «Если нет ничего, кроме явлений, — пишет Дебольский, — то нет и связи между явлениями, и непонятно, откуда берется несомненно существующий закономерный порядок явлений». «Во всяком опыте, — пишет Дебольский, — должны быть две неразрывные стороны — эмпирическая и метэмпирическая, феноменальная и метафизическая».

Должно признать, рассуждает Дебольский, что эти 2 элемента познания остаются (для нас) «не вполне слитными» сторонами его: с одной стороны, нам даны ощущения, «непроницаемые для разума», а с др. стороны в познании мы имеем формальные моменты, «непредставляемые для чувственности». «Эта двойственность, — говорит Дебольский, — есть самая природа человека и не может быть уничтожена никаким искусством познания... Хотя данный нашему опыту мир не выводится (действием нашего мышления) из разума, но он повсюду формируется разумом, подчиняется его законодательству». Это «обнаружение разумного начала в законах познаваемой нами природы и есть предмет философии», — говорит Дебольский. «Искусство верховного или окончательного согласования законов природы с требованиями природы образует то, что называется философским методом».

Поскольку «философская система направляется к возможному конкретному понятию о господстве разума в мире явлений», поскольку философия стремится к построению «разумно обоснованного мира явлений» — она становится системой «феноменального формализма» — она ограничена познанием явлений в их разумности (которая формальна для явлений). Это — система реализма, но у Дебольского философия все же не может ввести нас в мир трансцендентный: «она бросает слабый свет на общие разумные очертания мира, но оставляет в тени ту таинственную область, откуда изливается на нас разнообразие качеств».

В ранних работах («О диалектическом методе») Дебольский сравнительно близок к Гегелю (что и дало повод считать его гегельянцем); особенно «застряло» в нем учение о «движении» понятия в силу внутреннего противоречия, ему присущего. Это «движение» понятия выводит нас за пределы чисто логических норм и требует «диалектического» метода. Однако не случайно то, что Дебольский позже заменил этот термин и стал учить о «философском» методе, который «должен подняться над опытом, как и над правилами формальной логики». Дебольский пишет: «Логика учит избегать противоречий, а философия учит разрешать их». В логике каждое понятие «замкнуто» в себе, ограничено своей определенностью от других, т. е. не допускает переходов к др. понятиям. Философия же пользуется такими понятиями, «содержание которых — ряд бесконечно малых вариаций и переходов», — что и создает возможность «разрешения» противоречий в познании. Это уже не понятия, а идеи, по терминологии Дебольского.

Философские анализы у Дебольского показывают несомненную тонкость и тщательность его дарования; несомненно и то, что он стоял на пути создания собственной системы, общие очертания которой (под названием «феноменального формализма») он дал. Но от общего очерка, начертанного очень сжато, до построения полной системы Дебольский так и не дошел.

Соч.: Введение в учение о познании. СПб., 1870; О диалектическом методе. Ч. 1. СПб., 1872; Философские основы нравственного

воспитания. СПб., 1880; Философия будущего. Соображения о ее начале, предмете, методе и системе. СПб., 1882; Лекции по метафизике. СПб., 1884; О высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности. СПб., 1886; Философия феноменального формализма. Вып. 1—2. СПб., 1892—95; Понятие красоты // ЖМНП. 1898. № 8; Об эстетическом идеале // Вопросы философии и психологии. 1900 (нояб. — дек.); Логика Гегеля в ее историческом основании // ЖМНП. 1912. № 8; Безусловный скептицизм как средство оздоровления философии // Там же. 1914. № 1—4; Трансцендентальный реализм Гартмана // Новые идеи в философии. Сб. 13; Современные метафизики. СПб., 1914; О непосредственном знании. СПб., 1917.

Прот. В. Зеньковский

ДЕИЗМ (лат. — Бог). Это одно из самых неопределенных слов в философской терминологии. Оно тем сбивчивее, что смысл, в котором ныне обыкновенно понимают его, расходится с этимологическим значением его. Неопределенное содержание этого термина часто пытаются использовать масоны, подменяя реальную веру в Бога широтой искусственных представлений о нем, за которыми реально скрывается вера в *дьявола*. По этимологическому производству, понятие «деизм» должно бы означать такое направление мыслей, которое всецело проникнуто *идеями* Бога и утверждается на несомненности его *бытия*; но по употреблению нередко дают этому слову значение почти тождественное с *атеизмом*. От чего же произошло это другое, искусственное значение, несхожее с этимологическим? Оно не известно было ни в древности, ни в средние века. Деистами стали называть впервые социниан или новых ариан, отрицавших божественность *Иисуса Христа*. Позднее стали называть деистами тех, кто принимает только истину *бытия Божия, бессмертия души* и идею нравственного долга, отвергая богооткровенные *истины* и всякий положительный авторитет в деле религии. Но и это значение не вошло в общее употребление. Иногда различали 4 вида деизма. К первому относят тех, кто признает бытие Божие, но безразличное в отношении к событиям мира нравственного и ко всем явлениям *природы*; ко второму относятся те, которые призывают бытие Божие и действие Божие на *мир*, но утверждают, что источник нравственного *долга* и мера нравственного достоинства поступков заключаются единственно в законах, установленных людьми. Деисты третьего рода допускают *Промысл Божий* и высший божественный источник нравственного *закона*, но не признают наград и наказаний в будущей жизни; наконец, четвертые признают все истины, составляющие религию естественную, но отрицают *откровение* и значение авторитета в делах веры. Философы, начиная с Канта, полагают иногда различие между *теизмом* и деизмом. Последователи первого признают не только бытие Бога, как существа разумного и свободного, как творца мира, но и действие *разума Божия* в мире или *Промысл Божий* о мире и человеке; а последователи второго соглашаются только в бытии бесконечной причины или, точнее, основания мира, не находя никаких побуждений отличать ее от причин материальных, следующих только закону бессознательной необходимости, действующих по закону механическому, а не по закону самоопределения; а потому божеству они не приписывают бесконечного разума, *свободы* и всеблагаго промысла о мире. Такого рода деизм хотя и можно отличать от прямой *материализма*, однако же нельзя не согласиться, по крайней мере, в том, что он ведет к материализму. Последнее понятие о деизме можно признать более верным; потому что деизм именно и состоит в том, что он употребляет только имя Бога, но, отрицая нравственные совершенства Божии или умалчивая о них, устранив также и бесконечное значение нравственных начал жизни, предполагающее нравственную идею Бога и выражающееся в бесконечной жизни человеческого *духа*, деизм превращает саму идею Бога только в пустое отвлечение, столько же безразлич-

ное для бесконечных интересов нравственно-разумной человеческой жизни, как безразлична к ним и слепая неразумная *материя*. В этом характере деизма заключается причина, почему деизм хотя и ставит, по-видимому, идею Бога во главе своего мировоззрения, однако же прямо и неминуемо ведет к материализму, как к отрицанию нравственно-разумного начала жизни и вечного, бессмертного достоинства этого начала в человеке. Что касается вышеупомянутого различия между деизмом и теизмом, то оно может быть принято, хотя и этимологическое значение обоих терминов одинаково (Бог). Впрочем, слово деизм, употребляемое иногда для определения характера философских учений или систем, не выражает тех частных направлений, которыми существенно отличается такое или другое направление *мысли* в установке понятий о бытии Божиим и о свойствах Божиих; потому что все философские учения, за исключением относящихся к полному и едва ли возможному неверию, признают идею Бога; различие же между ними происходит только от такого или другого понятия об отношении Бога к физическому и нравственному миру или от несходства в понятии о самом способе ведения о Боге. Для этих-то частных направлений в философских учениях должны быть соответственные выражения; а слово «деизм», выражая только общее признание идеи Бога, совсем их не касается. Слово «деизм» наиболее уместно в кругу богословских наук, когда желают выразить направление знания, усиливающееся поколебать существенную важность положительного авторитета в деле веры и сверхъестественный план домостроительства Божия о спасении и благе человека.

С. Гогоцкий

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ, все *сущее* во вселенной, сотворенной *Богом* и развивающееся по Его законам; все существующее с *необходимостью* как результат закономерного развития сотворенных Богом *природы, человека, общества* и *духовной культуры*. В философии действительность противопоставляется как чисто кажущемуся, мнимому, так и просто *возможности*.

ДЕМОКРАТИЯ, антихристианское лжеучение о «народовластии». Суть ее выражают слова св. прав. *Иоанна Кронштадтского*: «Демократия в аду, а на небе царство».

Все идеи демократии замешаны на *лжи*. Уже в определениях — ложь! Слово это переводится на русский язык как «власть народа» или «народоправство», но ни в одной из стран, считающихся демократическими, народ на деле не правит. Заветный плод государственной *власти* всегда в руках узкого слоя, немногочисленной и замкнутой корпорации людей, чье ремесло — политика, профессия — жестокая и беспощадная борьба за эту власть.

Более того, человеческая история на всем своем протяжении не знала ни одного государства, где был бы на деле реализован принцип народоправства. Древняя Греция, Древний Рим — страны — родоначальницы демократии, ее классические представители — одновременно являлись классическими рабовладельческими хищниками, относя сам термин «народ», «граждане» лишь к элитарному кругу людей, составлявшему ничтожный процент от общего населения страны...

Предки наши были весьма умными и предусмотрительными людьми. Веками, из поколения в поколение строя державу, предназначенную быть надежной опорой мирной, немаятежной и одухотворенной жизни (а не инструментом удовлетворения властолюбивых страстей и политических амбиций), они свято блюли себя от соблазнов демократической заразы и других предупреждали от такого неразумия.

«Демократия выражает доверие к силе количественной, — писал некогда *Л. А. Тихомиров*. — Если в обществе не существует достаточно напряженного верования, охватывающего все стороны жизни в подчинении одному идеалу, то связую-

щей силой общества является численная сила, которая создает возможность подчинения людей власти даже в тех случаях, когда у них нет внутренней готовности к этому». Иными словами, воплощение демократической *идеи* означает преимущественную власть количественную над качеством, власть невежественной, искусно управляемой из-за кулис толпы над многовековым народным идеалом — абсурдную ситуацию, в которой понятия *истины* и справедливости, *добра* и *зла* пытаются определить арифметическим большинством голосов.

Сколько-нибудь осмысленное существование народа, отдающего себе отчет в собственных религиозных и нравственных устремлениях, в наличии державной общенациональной идеи и возвышенной цели своего соборного *бытия*, предполагает отказ от механического принципа количественного превосходства в пользу качественного, духовного начала.

Лишь таким путем можно обуздать безудержные злоупотребления, свойственные демократическим чиновникам в погоне за голосами избирателей. «Каждый голос сам по себе ничего не значит, — говорил *К. П. Победоносцев*, описывая этот механизм. — Но тот, кто сумеет прибрать к себе самое большое количество этих голосов, становится господином силы, господином правления и вершителем *воли*». Т. о., «при демократическом образе правления победителями становятся ловкие подбиратели голосов, механики, искусно орудующие закулисными дружинками, которые приводят в движение кукол на арене демократических выборов».

Политическая основа демократии — всеобщее прямое избирательное *право* — явление аморальное и разрушительное, ибо развивает политический цинизм до невероятных размеров, делает народ объектом бесчестных манипуляций, получающих, при современном развитии средств массовой информации, поистине безудержный размах. Почему-то никому не приходит в голову выбирать при помощи всеобщего голосования хирурга или следователя, шофера или летчика. А разве управляться со скальпелем, машиной, самолетом труднее, чем с гигантской страной, отягощенной сложнейшими проблемами?

Это не значит, что принцип выборности должен быть вообще исключен из политической жизни страны. Более того, в некоторых ситуациях он незаменим, ибо является инструментом становления соборной общности народа и *государства*. Но во избежание злоупотреблений должна быть четко и ясно определена область его применения, которая будет безусловно исключать публичные выборы там, где пост или должность требуют высоких профессиональных качеств, оценить которые человек несведущий просто не в состоянии. И уж конечно, если и будет признана необходимость избрания высших должностных лиц страны, дело это недопустимо превращать во всенародный балаган. Ответственными выборщиками в таком случае могут быть лишь авторитетные представители всех общественных классов, сословий, профессиональных и этнических групп, пропорционально представляющие их удельный вес в нашем обществе.

Идеологическая основа демократии как мировоззрения выражается знаменитым лозунгом французской революции: «Свобода, равенство, братство». Поддавшись внешней привлекательности этого броского призыва, миллионы людей в течение долгих столетий безуспешно пытались воплотить его в жизнь. Очень многие, даже весьма умные и образованные люди, не разобрались в отвлеченном, абстрактном характере лозунга, не заметили противоречия призывов между собой (и в самом деле, как совместить свободу с равенством?) Стоит оглянуться вокруг, чтобы уяснить себе их лукавство: в *природе* нет равенства — она бесконечно разнообразна и строго иерархична; нет и абсолютной свободы, ограниченной взаимозависимостью и закономерной упорядоченностью *явлений*; нет бессодержательного братства — ибо нравственное чувство человека всегда избирательно.

«Когда эту формулу захотели обратить в обязательный закон для общественного быта, когда из нее захотели сделать формальное право, связующее народ внутри себя и с правительством во внешних отношениях, когда ее возвели в какую-то новую религию для народов и правителей — она оказалась роковой ложью, и идеальный закон *любви*, мира и терпимости, сведенный на почву внешней законности, явился законом насилия, раздора и фанатизма». Это утверждение Победоносцева лучше всяких слов подтверждается тем, что 2 самые кровавые и разрушительные в истории человечества революции: французская в XVIII в. и русская в XX в. — прошли под аккомпанемент громогласных призывов к «свободе, равенству, братству».

Губительные в области государственной, сии понятия, по мнению обер-прокурора, благотворны лишь «тогда, когда заключают в себе вечную истину нравственного закона в нераздельной связи с вечной идеей долга и жертвы, на которой держится весь организм нравственного мирозерцания».

Юридическо-правовая основа демократии — тезис о естественных (прирожденных) правах человека, на реализации которых посредством формального законодательства должна быть направлена вся работа государственного механизма. Эта основа столь же искусственна и лжива, как предыдущие. По сути своей она является лишь абсолютизацией индивидуализма, собственного западно-европейскому «менталитету» и исторически глубоко чуждого русскому национальному и религиозному самосознанию.

Воплощение в жизни общества идеи о «правах человека», превращенной в правовую догму и не уравновешенной — ни нравственно, ни юридически — идеей «естественных обязанностей», свойственных каждому гражданину, ведет не к чему иному, как к неизбежной деградации общественной *морали* и нравственности, к разрушению самого соборного тела народа. Читайте *Достоевского* — особенно «Бесов» да «Преступление и наказание», и все встанет на свои места. Убийца Раскольников, мучающийся вопросом «тварь я дрожащая или право имею?» — иллюстрирует вышесказанное лучше всяких глубокомысленных высоконаучных рассуждений.

«Человек есть олицетворенный долг», — согласно утверждают все святые отцы. Русское общество, всегда стремившееся настроить свое *бытие* в унисон с требованиями христианского мировоззрения, от века строилось на воспитании в человеке прежде всего твердого осознания своих религиозных, гражданских и семейных обязанностей. Горький опыт междоусобных распрей крепко-накрепко выучил наших предков: акцент на «права» неизбежно порождает упреки в их несоблюдении, взаимные претензии, обиды и склоки. Благородная, на первый взгляд, идея абсолютизации «прав» питает гордыню, высокоумие и тщеславие, ведет к обособлению, разделению, противопоставлению интересов и, в конечном счете, к сословной и классово-вражде, к войне «всех против всех», по-живому раскалывающей народное тело.

Еще в конце прошлого века блестящий русский публицист, убежденный державник, многолетний редактор «Московских ведомостей» *М. Н. Катков* писал: «Плодотворно лишь то право, которое видит в себе не что иное, как обязанность. Право, которое не есть обязанность, оказывается мыльным пузырем; ничего не выходит из него, и ни к чему не ведет оно. Такое право есть не сила, а слабость... Нет пользы в том, что я имею право то и это делать, если я не чувствую себя обязанным сделать то, что должно».

Формальное право есть лишь инструмент реализации в жизни общества определенного нравственного идеала. Как всякий инструмент, само по себе право нейтрально, оно может быть использовано как на пользу, так и во вред. На пользу — тогда, когда способствует воплощению в жизнь высших религиозно-нравственных законов праведности, ми-

лосердия и любви. Т. е. тогда, когда помогает созданию условий для торжества добродетели и обуздания порока.

Придавать же формальному праву самодовлеющее значение — гибельная ошибка! Еще хуже, когда говорят, что право должно фиксировать существующее положение вещей, «естественные» человеческие запросы. Т. о., подспудно признается законность, легальность страстей, греховных язв, равно гибельных для духовного здоровья *личности* и основ государственной безопасности. «Настроив» правовую систему определенным образом, можно исподволь и незаметно, действуя полностью в рамках закона, развалить изначально прочную страну, растлить здоровый и нравственный народ.

Такова реальная цена «правового идолопоклонства», являющегося одной из основополагающих черт демократической квазирелигии.

Экономическая основа демократии — финансовый, спекулятивный капитал. Это им сконструирована современная бездуховная «технологическая» цивилизация, в которой человек лишается последних остатков совести и душевного здоровья, превращаясь в полуживотное-полумеханизм — безличный винтик в гигантской машине, имеющей единственную всепоглощающую цель: деньги, деньги, деньги...

Под сладкий убаюкивающий говорок об удовлетворении «естественных» потребностей человека эта демократическая «цивилизация» насаждает культ насилия и разврата, терпимость ко злу и извращениям человеческого естества. *Грехи* и страсти падшего человека раздуваются до невероятных размеров, сознательно стимулируются и становятся источником бессовестной, бесчестной наживы. Лозунги такой цивилизации — «Все на продажу!», «Обогащайтесь!», «Живем один раз!» и им подобные — разъедают общественную мораль, в народе происходит распад национального самосознания, государство криминализируется, опутывается всепроникающими мафиозными связями и — неотвратно движется к распаду.

И в России грядущий государственный распад — неизбежное следствие практического применения принципов демократии в практике государственного строительства. Либерально-демократическая идея для того, собственно говоря, и предназначена, чтобы подточить, ослабить устои крепкого, традиционного общественного устройства, разрушить его духовные, религиозные опоры, разложить национальные государства и — постепенно, незаметно, неощутимо для одурманенного демократическим хаосом общества — передать бразды правления над ними транснациональной «мировой закулисе», тем ловким политическим механикам, о которых предупреждал Победоносцев.

Эта операция уже неоднократно была проделана над «развитыми» западными странами. Там национальная государственность сегодня служит в значительной мере декоративным прикрытием реальной власти — называйте ее как угодно: властью мирового *масонства* или международного капитала, транснациональных корпораций или космополитической элиты... Важно другое: сегодня эта теневая власть рвется к мировому господству. И Россию пытаются подвергнуть той же операции, что и прочим, чтобы превратить в покорное орудие выполнения своих глобальных планов (см.: Глобализация).

Митр. Иоани (Снычев)

ДЕМЧЕНКО Яков Григорьевич (8.10.1842—1.02.1912), публицист, автор сочинений, посвященных критике иудаизма и еврейских замыслов мирового господства.

Родился в дворянской семье в с. Деньга Золотоношского у. Полтавской губ. По окончании 1-й Киевской гимназии и курса юридического факультета Киевского университета св. Владимира в 1868 начал службу по судебному ведомству. В теч. 28 лет Демченко был непрерывно мировым судьей Чигиринского у. Киевской губ., а также исполнял должность судебного следователя. В 1897 вышел в отставку и поселился

в своем имении в Александрийском у. Херсонской губ., где занялся хозяйством и общественно-литературной деятельностью. Он был избран почетным мировым судьей и земским гласным Александрийского у. и по-прежнему принимал активное участие в земской жизни. Все свободное время Демченко посвящает творчеству. Его статьи экономического и политического характера не раз помещались в газете «Киевлянин», а также выходили отдельными изданиями.

В своей публицистике Демченко разоблачал планы еврейского порабощения России, выступал категорическим противником снятия черты еврейской оседлости. Помимо антииудейских сочинений, Демченко обращался и к др. актуальным вопросам. Одну из своих книг он посвятил проблематике и причинам украинофильства. Демченко занимал по этому вопросу оригинальную позицию. Он симпатизировал украинофилам, отстаивал самобытность малороссийского языка и жизни, но вместе с тем отвергал подозрения украинофилов в сепаратизме и призывал великороссов и малороссов объединиться для борьбы с общими врагами: еврейством и полонизмом. Он писал: «Единодушие, проявленное в этот критический для России момент во всех концах ее обеими отраслями русского племени, показывает, что подозрение малороссов в склонности к сепаратизму могло внушаться только врагами русского народа (доносы Сиона и польской sprawy), а приниматься на веру только по недоразумению правительства... Националист-украинофил не может быть социалистом, тем более что социализм вовсе не по нраву украинскому народу, который, как известно, склонен к индивидуализму. Истиный и сознательный украинофил не станет повторять зады евреев Маркса и Лассаля... Наоборот, в центре Малороссии, Киеве, революция проявилась совсем в слабой мере, выражаясь отнюдь не малорусским, а еврейским, польским и ублюдочным элементами. В некоторых малорусских кружках заводилась речь об автономии Малороссии. Но ведь это далеко не то, что бунт в Москве!.. Итак, украинофилы в лице своих передовых людей повинны лишь в любви к родине и родному языку и литературе. Эта склонность дает им возможность познавать свой народ и его духовные проявления как часть целого славянства и направлять свою деятельность стоя на родной почве. Все, что сделают на поле ошвещения своей среды малороссы, послужит на пользу и великороссам, и наоборот. Мы советуем обеим народностям работать на этом обширном поле дружно и относиться друг к другу родственно, стараясь сближаться между собой, а не разъединяться...»

Соч.: О наводнении Арало-Каспийской низменности для улучшения климата прилежащих стран. Киев, 1871; Изд. 2-е. Киев, 1900; Образование и сочетание словесных звуков. Киев, 1900; Заметки по вопросу о нуждах сельскохозяйственной промышленности. Киев, 1903; Беседы о текущих событиях в России. Киев, 1905; По поводу нашей смуты и Высочайшего указа 12 дек. 1904 г. Киев, 1905; По поводу нашей смуты и Высочайших указов 12 дек. 1904 г. и 18 февр. 1905 г. Изд. 2-е. Киев, 1905; Еврейское равноправие или русское порабощение? Исследование тайных еврейских планов и программ, направленных к ослаблению и разрушению коренного населения и порабощению его еврейству. Киев, 1906; Правда об украинофильстве. Киев, 1906; Противоречия и несообразности в нашей внутренней политике. Киев, 1907; К вопросу о программе правых. Одесса, 1908; Еврейская стратегия и тактика в деле покорения мира мирным путем. Одесса, 1909; Оклеветание Шевченко некоторыми патриотами. Киев, 1910; О снятии черты еврейской оседлости. Одесса, 1911.

Лит.: Некролог // Киевлянин. 1912 (3 февр.)

Т. Кальченко, А. Степанов

ДЕНИСОВЫ, братья **Андрей** (1674—1730) и **Семен** (1682—1741), деятели беспоповской старообрядчества 1-й пол. XVIII в., прославившиеся как своими богословскими сочинениями, так и практической деятельностью по организации и устройству церковной жизни. А. Денисов рано научился грамоте и



Андрей Денисов. Гравюра. 2-я пол. XIX в.

читал все книги, какие мог достать. В 1692 в возрасте 18 лет, стремясь к церковной монашеской жизни, он тайно оставил дом родителей и отправился в староверческую беспоповскую общину дьячка Даниила Викулина. В 1694 ими была основана знаменитая Выгорецкая (Выговская) пустынь — старообрядческое общежитие монастырского устава на р. Выг. Благодаря своим выдающимся и разносторонним способностям А. Денисов быстро занял важное положение в жизни общины. Он руководил организацией внутреннего устройства, разработал правила монастырской жизни и богослужения, а также обеспечил материальное благополучие, развивая монастырское хозяйство и промыслы: хлебопашество, скотоводство, торговлю. В 1703 он становится настоятелем пустыни. А. Денисов постоянно работал над самообразованием: изучал *Священное Писание*, творения святых отцов, многому обучился во время своих поездок по России. Около года он проучился в Киевской духовной академии, изучая «риторское, философское и филологическое учение», причем его учителем был ректор академии, оценивший одаренность А. Денисова. В Выгорецкой пустыни была создана богатая библиотека древних книг и собрание старинной церковной утвари. Многие древности были приобретены Андреем Денисовым во время разъездов по стране. Он создал в общине несколько школ, где обучали грамоте, церковному пению, иконописи, а также основам богословия и ораторского искусства. Большинство исследователей считает А. Денисова автором «Диаконных, или Керженских, ответов», написанных на вопросы игум. (будущего епископа Нижегородского) Питирима староверам-повпцам Нижегородчины, предводителем которых был диак. Александр. Среди них не нашлось достаточно опытного богослова для составления ответов Питириму, и тогда они об-

ратились за помощью к А. Денисову. В «Диаконических ответах» производится глубокое сравнительное изучение древнерусских и новообрядческих церковных чинов и установлений, приводятся десятки примеров из старых и новых книг, из древней иконографии и церковной археологии и *истории*. Однако книга не сводится к изложению обильного количества фактов, автор обнаруживает способности анализа, логического построения доказательств, применения полемических приемов. Конечно, «Диаконические ответы» не были академическим трактатом. Отвечая Питириму, подкреплявшему свои аргументы репрессиями, приходилось иногда уклоняться от прямых ответов или не договаривать. Тем не менее Питирим вместо словесного опровержения угрозами и пытками заставил диак. Александра и др. нижегородских староверов публично отречься от поданных ими от своего имени «Диаконических ответов», а позднее добился казни Александра. В скором времени А. Денисову пришлось применить свой талант историка и богослова уже на защиту собственной Выгорецкой пустыни, отвечая на вопросы прибывшего в их края иеромонаха Неофита. Создавая при участии С. Денисова и Т. Петрова знаменитые «Поморские ответы», А. Денисов не ставил себе задачей создать новую религиозную доктрину. Он говорил сподвижникам, что уже не надеется убедить российских архиереев возвратиться к «древлему благочестию», но лишь стремится защитить право староверов пребывать в своей вере, не подвергаясь гонениям. Несмотря на скромно очерченную задачу, главный труд А. Денисова стал выдающимся памятником староверческой религиозно-философской мысли. А. Денисов показал себя в этом труде не только как историк, палеограф и литургист, обладающий обширными и подробными знаниями, но и как мыслитель с глубокой и стройной системой взглядов по фундаментальным проблемам богословия, религиозной философии, церковной истории. Конечно, А. Денисов не предпринимает абстрактного изложения своих воззрений, а обнаруживает их в ходе конкретной полемики, что, впрочем, сказывается лишь в специфичности формы рассуждений, не снижая их уровня. Основная часть произведений А. Денисова, которых П. Любопытный насчитывает 119, а В. Г. Дружинин более 183, составляют проповеди. Проповедническое мастерство А. Денисова было таково, что староверы именовали его «вторым Златоустом». Его проповеди были аскетического характера, в основном они посвящались общим принципам христианского вероучения и нравственности, а также некоторым особенностям беспоповского учения. Младший брат А. Денисова — Семен пришел в Выгорецкую пустынь в 1697 и стал его ближайшим помощником в делах устройства скитской жизни, обучения и воспитания молодежи, проповеди старой веры. С. Денисов славился большой начитанностью и замечательной памятью. Путешествуя вместе с братом, он также собирал свидетельства, книжные и церковно-археологические доказательства в защиту старой веры. В 1713 С. Денисов был арестован в Новгороде как «расколу-учитель». В течение 4 лет он находился в тюрьме, причем митр. Иов стремился вынудить его присоединиться к синодальной Церкви, но С. Денисов сумел бежать, обратив к староверию караульного солдата. После смерти Андрея Семен Денисов стал настоятелем Выгорецкого (Выговского) монастыря, управляя которым в течение 10 лет был вынужден преодолевать многие трудности: правительственные следствия и репрессии, внутренние разделения и споры. Наиболее известными произведениями С. Денисова являются «История об отцах и страдальцах соловецких» и «Виноград российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие» — описание жизни виднейших деятелей староверия. Кроме того, он был автором проповедей.

Лит.: Барсов Е. В. С. Денисов Вторушин, предводитель русского раскола XVIII в. // Тр. Киевской дух. акад. 1866. № 2, 6, 7, 12; Барсов

Е. В. А. Денисов Вторушин как выговский проповедник // Там же. 1867. № 2, 4; Барсов Н. И. Братья Андрей и Симеон Денисовы. М., 1866; Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862; Смирнов П. С. Выговская беспоповская община в первое время ее существования // Христианское чтение. 1910.

М. Шахов

«ДЕНЬ», еженедельная газета *славянофилов*, выходила в Москве в 1861—65. Газета выступала за созыв Земского собора, вела борьбу с антирусскими либерально-космополитическими, революционно-демократическими и националистическими идеологиями.

ДЕРЖАВИН Гаврила Романович (3.07.1743—8.07.1816), поэт, общественный деятель. Из дворян.

В 1759 Державин поступил в Казанскую гимназию, с 1762 служил в Преображенском полку, первый офицерский чин он получил только в 1772. Как образованный молодой дворянин он получал особые назначения: в 1767 — в Уложенную комиссию, в 1773—74 — в следственную комиссию А. И. Вишкова, где ему пришлось находиться в войсках, действовавших против Е. И. Пугачева. Нисколько не оправдывая



крестьянских вождей, Державин сумел понять, что истинной причиной восстания явилось «лихоимство» властей, которые толкнули крестьян на восстание. В 1776 выпустил свой первый сборник стихотворений.

В стихотворениях Державина на первый план выходит человеческая личность с ее внутренней жизнью и сложными отношениями с окружающим миром. Державин много работает над формой и языком своих сочинений; его творчество выходит за пределы классицизма. В русской поэзии пейзаж до Державина фактически отсутствовал, он проявил себя тонким «живописцем», передавая в стихах краски природы, многообразие ее оттенков. В 1783 была опубликована ода «Фелица», которая сделала автора знаменитым.

В 1784 Державин был назначен олонечким губернатором, в 1785 — тамбовским. В 1791—92 Державин состоял личным кабинет-секретарем императрицы. В 1793 Державин стал тайным советником, в 1794 — президентом Коммерц-коллегии. В 1790-е им был написан ряд значительных произведений: сатирическая ода «Вельможа» (1794), ода «Водопад» (1791—94), посвященная Г. А. Потемкину, яркая личность которого вдохновляла поэта.

Державина можно назвать первым военным лириком, он откликнулся на все основные события военной жизни посл. четв. XVIII в. В стихах, посвященных П. А. Румянцеву и А. В. Суворову, созданы образы русского патриота-полководца. Поэт поставил и большие философские вопросы о смысле жизни, о смерти, о диалектике бытия («Бог», 1780—84). При Павле I и Александре I Державин занимал высокие служебные посты: государственного казначея, министра юстиции (1802—03). Павел I поручил Державину исследовать еврейский вопрос в России. По итогам этого исследования была подготовлена специальная записка, в которой Державин отметил зловещую роль кагалов — органов иудейского самоуправления на основе изуверских законов *Талмуда*, которых «благоустроено политическое тело терпеть не должно», как государство в государстве. Державин вскрыл, что иудеи, считавшиеся угнетенными, устроили в черте своей оседлости настоящее тайное израильское царство, разделенное на ка-

гальные округа с кагалными управлениями, облеченными деспотической властью над евреями и бесчеловечно эксплуатирующими христиан и их имущество на основе законов Талмуда.

Державин также раскрыл понятие «херем» — проклятие, которое выносит кагал всем, кто не подчинится законам Талмуда. Это, по справедливой оценке русского поэта, «непроницаемый святотатственный покров самых ужасных злодеев».

В своей записке Державин первый начертил стройную, цельную программу для решения еврейского вопроса в русском государственном духе, «имея в виду объединение на общей почве всех русских подданных».

В 1803 Державин вышел в отставку, занимался изданием своих сочинений, продолжал писать стихи («Евгению. Жизнь Званская», 1807), участвовал в литературном обществе, которое позднее станет называться «Беседа любителей русского слова», трудился над «Рассуждением о лирической поэзии или об оде», в котором обобщал свой литературный опыт. В 1811—13 Державин написал «Записки», которые содержат интереснейший материал об эпохе Екатерины II, ее деяниях, жизненном пути самого Державина.

Л. В., В. Ф.

«ДЕРЖАВНАЯ», чудотворная икона Пресвятой Богородицы. Явилась русским людям в день отречения Николая II 2 марта 1917. На этой иконе Божья Матерь, Царица Небесная была изображена как Царица земная, символизируя таким образом переход функции *Удерживающего* из рук низвергнутого монарха богоизбранного народа в Дом Богородицы.

Условия, при которых явилась святая икона, были следующие. Одной женщине, крестьянке Бронницкого у. Жирошкской вол. д. Починок Евдокии Андриановой, проживавшей в слободе Перерве, были 2 сновидения. 13 февр. Андрианова слышала таинственный голос: «Есть в селе Коломенском большая черная икона. Ее нужно взять, сделать красной и пусть молятся». Сильное впечатление произвело на Андрианову это таинственное сообщение и, как женщину религиозную, побудило ее к усиленной *молитве* о получении более ясных указаний Воли Божией. Как бы в ответ на усердную молитву 26 февр. Андриановой снится белая церковь, и в ней величественно восседает Женщина, в Которой своим сердцем Андрианова признает и чувствует Царицу Небесную, хотя и не видит Ее святого лика. Не имея возможности забыть и отрешиться от своих сновидений, Андрианова решает идти в с. Коломенское, чтобы успокоить себя. 2 марта, перед исполнением христианского долга *исповеди* и св. причащения, она отправилась из Перервы к настоятелю белой церкви в с. Коломенское. При виде дивной Вознесенской церкви Евдокия сразу же узнала в ней ту самую церковь, которую она видела во сне.

Настоятелем церкви Вознесения был священник о. Николай Лихачев. Придя к нему в дом, Андрианова сообщила ему о своих сновидениях и просила совета, как поступить. Отец Николай собирался служить вечерню и пригласил Андрианову вместе с собой в церковь, где показал ей все старинные иконы Богородицы, находящиеся в храме и на иконостасе, но Андрианова ни в одной из них не обнаружила какого-либо сходства со своим сновидением. Тогда по совету сторожа церкви и еще одного прихожанина, случайно зашедшего в церковь, о. Николай стал усердно искать икону повсюду: на колокольне, на лестнице, в чуланах и, наконец, в церковном подвале. И вот именно в подвале, среди старых досок, разных тряпок и рухляди, в пыли, была найдена большая узкая старая черная икона. Когда ее промыли от многолетней пыли, то всем присутствующим в храме представилось изображение Божией Матери как Царицы Небесной, величественно восседающей на царском троне в красной царской порфире на зеленой подкладке, с короной на голове и скипетром и дер-



Икона XX в.

жавой в руках. На коленях находился благословляющий Богомладенец. Необычайно для лика Богородицы был строг, суров и властен взгляд Ее скорбных очей, наполненных слезами. Андрианова с великой радостью и слезами повернулась ниц перед Пречистым Образом Богородицы, прося о. Николая отслужить молебен, т. к. в этом образе она увидела полное исполнение своих сновидений. Весть о явлении новой иконы именно в день отречения государя от престола быстро пронеслась по окрестностям, проникла в Москву и стала распространяться по всей России. Большое количество богомольцев стало стекаться в с. Коломенское, и перед иконой были явлены чудеса исцеления телесных и душевных недугов. Икону стали возить по окрестным храмам, фабрикам и заводам, оставляя ее в Вознесенской церкви только на воскресные и праздничные дни.

Зная исключительную силу *веры* и молитвы царя-мученика Николая II и его особенное благоговейное почитание Божией Матери (вспомним собор Феодоровской иконы Божией

Матери в Царском Селе), русские люди не сомневались в том, что это он умолил Царицу Небесную взять на Себя Верховную царскую власть над народом, отвергшим своего царя-помазанника. И Владычица пришла в уготованный Ей всей русской историей «Дом Богородицы» в самый тяжкий момент жизни богоизбранного народа, в момент его величайшего падения и приняла на Себя преемство власти державы Российской, когда сама идея православно-самодержавной народной власти была попорана во имя самовластия сатаны. Потому и строг, и суров, и скорбен взгляд Ее дивных очей, наполненных слезами гнева Божественной и Материнской любви, потому и пропитана мученической русской кровью Ее царская порфира и алмазные слезы русских истинных мучеников украшают Ее корону.

Символ этой иконы ясен для духовных очей: через неисчислимые страдания, кровь и слезы, после покаяния русский народ будет прощен, и царская власть, сохраненная Самой Царицей Небесной, будет России несомненно возвращена. Иначе зачем же Пресвятой Богородице сохранять эту власть?

С радостным страхом и покаянным трепетом начал народ русский молиться перед «Державной» иконой Божией Матери по всей России, а сама икона в бесчисленных копиях стала украшать все русские храмы.

Т. о., явление «Державной» иконы Божией Матери в день отречения государя свидетельствовало о том, что в духовном смысле *самодержавие* не покинуло Россию. Изображение Божией Матери, увенчанной царским венцом, облаченной в царскую порфиру, державшую в руках скипетр и державу, означало новый этап в развитии русской цивилизации и *Святой Руси*. Этап страшных нечеловеческих испытаний. Однако в силу чудесного явления этап этот не был концом великой России, а напротив — путем ее исцеления и возрождения. Как писал перед большевистским переворотом *С. Н. Булгаков*: «Россия спасена, раздалось в моем сердце... как откровение Богоматери (во Владычной ее иконе), и я верен и верю этому завету... Россия... спасается через гибель и смерть, воскресая». Православная мысль этих дней сконцентрировалась на осознании особой судьбы России и предстоящего ей крестного пути. Как было сказано русским духовным писателем *А. С. Глинкой-Волжским*: «Вся русская история — история Святой Руси — только все еще тянущаяся и доселе страстная седмица; путь грядущих судеб, чаемых, идет все дальше, но дальше — в глубь святых страстей, в тишину тайны Голгофы, — и суждено ей воскресение в последний день».

Празднование иконе Божией Матери «Державная» отмечается 2/15 марта.

О. Платонов

ДЕРЖАВНОЕ СОЗНАНИЕ. Удержать народ в рамках богоугодного жития, оберегая его от соблазнов и поддерживая всякое благочестивое начинание, — такова державная задача власти. И народ русский — державный народ в той мере, в какой он соучаствует в выполнении этой задачи, удерживая рвущееся в мир сатанинское зло от распространения и господства.

О космической значимости этого противостояния злу Церковь знает со времен ап. Павла, возвестившего, что *антихрист*, этот «человек ереха, сын погибели, противящийся и превосходящийся выше всего, называемого Богом или святынею», не придет, несмотря на то что «тайна беззакония уже в действии», до тех пор, «пока не будет взят от среды *Удерживающий теперь*» (2 Сол. 2, 3, 4, 7).

Не покладая рук трудились над созданием российской державы русские князья. Свидетели тому — многие десятки святых Рюриковичей, прославленных Церковью строителей и защитников русской православной государственности. Терпеливо и любовно складывали они основание будущего русского православного царства, преодолевая междоусобия, примиряя враждующих, отвергая честолюбивых. С момента

раздробления России на множество уделов после смерти *Ярослава Мудрого* объединительная работа не утихла ни на миг. Поучения *Владимира Мономаха*, самодержавные устремления св. *Андрея Боголюбского*, кропотливый труд московских князей по собиранию Руси — все это лишь этапы становления русской державности, завершившиеся двумя блестящими царствованиями — *Ивана III* и *Ивана IV* и утвердившими национальное единство, освященное в своих истоках и целях святынями *веры*.

К к. XII в. Киев утратил значение общерусского центра. Южная Русь надолго увяла, завешав Северной, Верхневолжской Руси продолжить дело державного строительства. Летописцы говорят, что южные дружины храбро бились и «расплодили» Русскую землю. На долю северных князей выпало закрепить приобретенное, придав ему внутреннее единство.

Трудами таких благочестивых властителей, как Владимир Мономах, св. Андрей Боголюбский, св. Александр Невский, и др., им подобных, утвердился взгляд на княжение как на религиозную обязанность. Прекратилась постепенно и «владельческая» передвижка князей, заставлявшая их смотреть на свой удел как на временное пристанище, не требующее особой заботы. Князь стал наследственным владельцем — хозяином и строителем удела, передававшим его по наследству согласно собственной воле. Он осознал свою связь с народом и ответственность за него.

Усыпляя татар безусловной покорностью и данью, князья не упускали из виду и забот по организации народных сил — стремление вернуть былую независимость росло и крепло. Необходим был могучий подъем народного духа, но еще не появился на Руси единодержавный властелин, способный завершить дело, начатое Андреем Боголюбским и Александром Невским.

Трудности, стоявшие на пути обретения Русью государственного единства, казались непреодолимыми. Кто мог заставить удельных князей, лишь недавно почувствовавших себя самостоятельными владельцами, отказаться от своих *прав* и сделаться пусть высшим, но подчиненным сословием? Кто мог заставить города и волости, привыкшие к обособленности и своим древним правам, слиться в одно политическое тело? Кто мог принудить простой народ нести тяжкие жертвы во имя грядущего и не всем понятного блага государственного единства?

Этой силой стала Православная церковь, в помощь которой Господь явил Свое чудное промышление о России: скорби и тяготы иноземного ига способствовали тому, что Русь объединилась прочным союзом общего горя. Над страной, помимо ее воли, вознеслась единая страшная власть хана, необходимость повиновения которой после первых погромов ясно сознавалась всеми — от вел. князя до последнего смерда.

Русские князья стали посредниками между верховной властью и народом, воспитав в себе чувство ответственности за его судьбу, за его святыни, отбросив вековую привычку к своеволию, побежденную страхом сурового возмездия. Тягостное иноверческое иго обратилось в школу религиозно-исторического воспитания, выйдя из которой народ обогатился твердым пониманием своего вселенского призвания и державного долга. Под игом монголов Русь собирает силы и ждет — какое будущее, какую судьбу определит ей Господь, кому вверит дело строительства единого и могучего Православного царства. Избрание падает на Москву.

Ученые-историки пытались объяснить возвышение Москвы естественными географическими (близость реки), хозяйственными (обилие дорог) и иными причинами. Все они имели место, но то беда, что еще в большей степени эти причины приложимы к десяткам др. городов и сел Северной Руси. Река Москва, давшая имя будущей столице, соединяла Среднюю Волгу с Окой через Ламский волок, по которому надо было

перевозить лодки сушей на руках, т. ч. особых удобств это не сулило. Да и вырос город все-таки не на волоке Ламском, а на излучине Москвы. Кроме того, сомнительно, чтобы близость Оки и Верхней Волги была бы сама по себе достаточной причиной для вознесения безвестной деревушки на высоту столицы величайшей империи мира.

Пересечение «больших дорог», которое якобы обеспечивало Москве бурный рост, на поверку оказывается, скорее, скоплением тропинок, затерянных в бескрайних русских лесах. «Великая дорога Володимирская», напр., упоминается лишь единожды в одной из старых летописей, да и то в к. XIV в., когда Москва уже была общепризнанным центром Руси.

Кроме того, все предположения о «сравнительно более ранней и густой населенности края» и «редкостном покое» от татарских набегов, царившем в тех краях, не поддаются проверке и не подтверждаются фактами. А ведь со времен св. митр. Петра Православная церковь уверенно свидетельствует об особой промыслительно определенной роли Москвы как о причине ее возвышения и расцвета.

«Великий во святителях» митрополит положил прочное основание будущего величия Москвы, перенеся туда перво-святительский престол из Владимира. Помимо соображений церковного управления его влекла в Москву любовь к Ивану Даниловичу Калите, князю, известному своим миролюбием, набожностью и щедростью к бедным (свое прозвище «Калита», что значит «кошель», он приобрел потому, что всегда носил с собой кошелек, из которого подавал богатую милостыню).

«Если послушаешь меня, сын мой, — говорил святой старец князю, убеждая его в особой роли Москвы для будущего России, — то и сам прославившись с родом своим паче иных князей, и град твой будет славен пред всеми градами русскими, и святители поживут в нем, и взыдут руки его на плечи врагов его, и прославит Себя Бог в нем». Именно превращение Москвы в центр русского *Православия* определило ее судьбу, до того ничем не отличающуюся от судьбы др. русских родов.

Москва впервые упоминается в летописях под 1147-м годом как пограничный пункт между Суздальской и Чернигово-Северской областями. Сюда Юрий Долгорукий пригласил на переговоры Новгород-Северского кн. Святослава Ольговича, послав сказать ему: «Приди ко мне, брате, в Москову». Москва эта была столь крошечной деревушкой, что, когда на ее месте в 1156 Юрий решил построить городок, летопись отмечает это как рождение Москвы — князь «заложил град».

По незначительности своей Москва редко попадает в поле зрения летописца. К сер. XIII в. она становится удельчиком, который иногда давали во владение младшим сыновьям вел. князей. И лишь в конце столетия Москва становится самостоятельным маленьким княжеством, родоначальником династии которого явился младший сын блгв. кн. Александра Невского — св. Даниил. Так преемственно от одного благоверного князя к другому передано было и святое дело собирания Руси.

С н. XIV в. Москва бурно растет. Этому росту — разумной и осторожной политикой — положил основание Иван Калита, а далее «Калитно племя» в тесном союзе с Церковью, митрополичий престол которой утверждается с 1325 в Москве, продолжает дело.

Начиная со св. Дмитрия Донского, князья окончательно усвоили взгляд на себя как на общеземских защитников Православия. Он ясно проявился в решительности князя перед лицом Мамаева нашествия. Почему св. Дмитрий, как и все московские князья любивший мир и тишину, решился все же в сент. 1380 на одно из кровопролитнейших в истории сражений? Все современники согласно утверждают — потому, что

чувствовал себя защитником *веры*. Его вдохновляло «мужество и желание за землю русскую и за веру христианскую», — свидетельствует автор «Задонщины», повести о Куликовской битве, написанной через считанные дни после нее.

Разгром полчищ Мамая русскими дружинами послужил темой целого ряда произведений, образующих т. н. Куликовский цикл, свидетельствующий, что Русь впервые одолела татар, лишь поднявшись на защиту святых Православия, а не политических или земельных интересов. «Како случился брань на Дону православным христианом с безбожным царем Мамаем, како возвысь Господь род христианский, а поганых уничижи и посрами их суровство», — так, напр., озаглавил повесть автор «Сказания о Мамаевом побоище». Хотя и были сильны поганые, «сынове же русския силою Святаго Духа бяху их».

После битвы соратники св. Дмитрия долго разыскивают его и находят, наконец, «бита вельми». Первый вопрос очутившегося князя — чем закончилась битва? «По милости Божией и Пречистой Его Матери, — отвечают ему, — и молитвами сродников наших *Бориса и Глеба*, и Петра, московского святителя, и игум. Сергия, и всех святых молитвами врази наши побеждены суть, а мы спасохомся!»

То, что свою роль Удерживающего св. блгв. кн. Дмитрий Донской понимал ясно, свидетельствует нам «Слово» о его житии. «Постави ми, Госпоже, столп крепости от лица вражия, возвеличи имя христианское перед погаными», — просит св. Дмитрий Пресвятую *Богородицу* в молитве перед битвой на Куликовом поле. Вообще, «Слово» о житии св. князя покаяется, что осмысление власти подошло к своему закономерному завершению — к учению о православном царе. Именно «царем» называется в «Слове» Дмитрий Донской, хотя об употреблении такого титула применительно к русским князьям в государственных международных актах того времени ничего не известно.

Это не удивительно, ибо учение о православном царе есть учение церковное, оно возникло и сформировалось в православном мировоззрении и лишь после осмысления и укоренения в сознании современников обрело общепризнанный характер. Знаменателен и тот факт, что автором жития считают *Епифания Премудрого* — современника князя. Этот инок был учеником самого *Сергия Радонежского*, много путешествовал — бывал в Иерусалиме, в Константинополе и на Афоне. Его перу принадлежат, помимо жизнеописания вел. кн. Дмитрия, жития прп. Сергия и св. *Стефана Пермского*. Жанр житийной литературы традиционно служил для отражения важнейших *идей и понятий*, владевших современниками, так что мысли, высказанные в «Слове» о житии св. блгв. кн. Дмитрия, не случайны.

«Кому уподоблю великого сего князя Димитрия Ивановича, — вопрошает автор жития, — Царя Русьския земли и собирателя христианского? Приидите, возлюбленные друзья церкви... достойно похвалить держателя земли Русьской».

В этих похвалах святому князю содержатся все основные положения учения о законной власти. Первое из них — идея царского служения как церковного послушания, наряду со служением иносечским, священническим и иными. Дмитрий не просто властвует — нет, он, «будучи рабом Божиим», слугою *Промысла*, «Божий престол» соблюдает в чистоте и неприкосновенности от чуждых и враждебных Церкви влияний.

Далее — мысль об «удерживании» как о содержании служения. Князь — «держатель» России, Руси, неразрывно связанной с Православием (сравним: «Земля Русская, о, православная вера христианская» — из «Слова о погибели Русской земли»). И, наконец, мысль о вероохранительной роли царя. «Царь Русьския земли» есть одновременно и «собиратель *христианства*», уцелевшего от покушений иноверцев и ложного мудрствования еретиков.

Важно, что житие дает и недвусмысленный ответ на вопрос: каковы же признаки того, что державное служение царя исполняется как должно. «И бысть тишина в Русьской земли», — свидетельствует автор «Слова». Обретен жизненный критерий оценки результатов деятельности власти. «Великое княжение свое велыми укрепих, мир и тишину земли Русьской сотворих, отчину мою, которую дал мне Бог и родители мои, с вами соблюдох», — говорит перед смертью Дмитрий боярам.

Мир и тишина как условия, более других способствующие деятельности церковной по спасению человека, — вот практическая цель власти. В этом «мире и тишине» усматривается Благоволение Божие, о котором сказал Христос Спаситель: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам... Да не смущается сердце ваше и да не устрашается» (Ин. 14, 27).

Об обязанности царя нести свое бремя «не смущаясь и не устрашаясь» напоминает послание архиеп. Ростовского Вассиана Ивану III, писанное в 1480 во время знаменитого «стояния на Угре» русского и татарского войск. Татар привел на Русь Ахмат, хан Большой Орды. Она образовалась на месте Батыевской Золотой Орды после того, как от последней отделились уже многие орды: Ногайская, Казанская, Астраханская и Крымская.

Иван отказался платить дань Ахмату, растоптал ханскую басму (изображение хана), приказал перебить его послов, требовавших покорности, кроме одного, которого отправил сказать хану, что и с ним поступит так же, как с басмой, если тот не оставит Русь в покое. Ахмат с войском пришел покарать непокорного «данника». Встретившись с большими силами русских, битву он начинать не решался и ждал, стоя на р. Угре. На другом ее берегу стоял Иван III. Будучи типичным московским князем, воспитанным в религиозных традициях княжеского служения, Иван III был хозяином Русской земли и ее «строителем», а воевать не любил. И на этот раз, оберегая русскую кровь, он решил отступить, не принимая боя.

Узнав о таком решении, старец Вассиан (брат прп. *Иоифа Волоцкого*), ростовский архиепископ, отправил вел. князю обличительное письмо. «Наше дело говорить царям истину, — пишет он. — Что я прежде изустно сказал тебе... о том и ныне пишу, ревностно желая утвердить твою *душу* и державу». Душа и держава не случайно оказались рядом в письме Вассиана. Княжеское служение таково, что, управив державу, и душу спасешь — эта мысль во времена Ивана III уже не требовала разъяснений. Теперь должно явить силу и мужество — настаивает старец в послании: «Ахмат губит христианство, грозит тебе и отечеству». Он жаждет «предать землю Русскую огню и мечу, церкви — разорению, тьмы людей — гибели... О государь! Кровь пастырей вопиет на небо, обвиняя пастыря».

Державный долг государя архиепископ сближает с долгом пастыря — хранителя душ пасомых, ответственного перед Богом не только за внешнее благополучие, благочиние, но и за внутреннее их преуспеяние. На гармоничном сочетании и взаимном равновесии этих властных начал — державного и соборного, царского и пастырского, будут в дальнейшем строиться отношения светской и церковной власти в России. Эта «симфония властей» станет идеалом их взаимоотношений, твердо запечатлевшимся в народном сознании, несмотря на все искушения и соблазны.

«Смертным ли бояться смерти? — увещевает князя архиепископ. — Я стар и слаб, но не боюсь меча татарского, не отвращу лица моего от его блеска...» Воинствующая земная Церковь в случае нужды в буквальном смысле готова оправдать свое наименование. Воинствуя против *грехов* и страстей, тем более следует подниматься на брань против врага, грозящего уничтожить благодатные средства, дарованные Богом для борьбы со страстями, — утверждает Вассиан. «Ангелы снудут с небес в помощь твою, Господь пошлет тебе от Сиона жезл

силы, и одолеешь врагов, и смятутся, и погибнут. А мы Соборами святительскими день и ночь молим Его, да рассыплются племена нечестивые...»

Долго войско Ахмата стояло на Угре. Вдруг, без всяких видимых причин, снялось и ушло в Литву, разорив там 12 городов якобы за то, что кн. Литовский Казимир не подал помощи против русских. Совершив мечь, татары ушли в степь. Так закончилось последнее нашествие Большой Орды на Русь.

Русские назвали р. Угру «поясом Богоматери», веруя, что по Ее молитвам избавил Господь Россию от татар. «Да не похвалятся легкомысленные страхом своего оружия. Нет, не оружие и не мудрость человеческая, но Господь спас ныне Россию!» Таково было всеобщее мнение, дошедшее до нас в отрывках современников. По их свидетельствам и сохранившимся литературным памятникам можно с уверенностью сделать вывод, что ко времени царствования Ивана III державное сознание в своих общих чертах утвердилось и окрепло.

Митр. Иоани (Снычев)

«ДЕСИОНИЗАЦИЯ», одна из первых книг, написанных в советское время, открыто, бесцензурно разоблачающих преступную сущность масонства, иудаизма и сионизма. Автор *В. Н. Емельянов*. Книга распространялась подпольно в самиздатовских копиях. Впервые на русском языке издана в Париже в 1979 тиражом 200 экз. За ее распространение автор с 1979 по 1986 находился в заключении. В России первое издание «Десионизации» вышло в 2000 в издательстве «Витязь».

Автор «Десионизации», отвергнув цензуру, попытался самостоятельно заглянуть в эпицентр мировой политики и приоткрыть завесы над тысячелетними тайнами. Книга Емельянова углубила и расширила анализ масонства, предпринятый предыдущими исследователями этой темы. В книге по-новому высвечивался генезис масонства, прочно переплетенный с иудаизмом через ложи-менторы и ложи-инструкторы. Владея ивритом, автор заглянул в самые темные тайны Талмуда и дал расшифровку моделей иудейского террора.

В сущности, «Десионизация» раскрывает глаза на все главнейшие процессы нынешней мировой политики. Книга эта как бы очищает от обманных оборотов такие понятия, как «новый мировой порядок», «золотой миллиард», «интеграция в мировое сообщество», «мировой и региональный терроризм», и передает гласности их истинное, жалеюще-ядовитое содержание. Общее положительное содержание книги сменяется ее резкой антихристианской направленностью. Автор, слабо знакомый со Священным Писанием и святоотеческой литературой, не понял главного, что только опираясь на Новый Завет (в котором иудейские сектанты Словом Божиим были названы детьми *дьявола* и лишены избранничества) можно победить иудаизм и масонство.

ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ, десятисловие, декалог (*греч.* — десять и слово), нормы поведения верующих, данные *Богом* через прор. Моисея в XIII в. до Р. Х. Изложены в Библейских книгах Исход (20, 1—17) и Второзаконие (5, 6—21). Краткое содержание заповедей: 1. Да не будет у тебя других богов, кроме Меня. 2. Не делай себе кумира. 3. Не произноси имени Господа без необходимости. 4. Соблюдай субботный день. 5. Почитай своих отца и мать. 6. Не убивай. 7. Не прелюбодействуй. 8. Не кради. 9. Не лги. 10. Не желай жены ближнего твоего, ни всего, что есть у ближнего твоего. Заповедь о субботнем дне понимается большинством христиан как заповедь соблюдать праздники, воскресенье. При первом же взгляде на Заповеди ясно, что человек не способен исполнять их полностью в течение всей жизни. Однако соблюдение их — не просто требование Бога, но и единственный путь к *спасению*. Разрешение этого противоречия вероучение видит в том, что Бог дал Десять Заповедей, чтобы люди узнали причину своей плохой жизни. «Законом познается *грех*» (Рим.

3, 20). Исцеляет от греха и страданий Христос. При помощи Божьей *благодати* возможно соблюдение Десяти Заповедей, прощение и получение спасения через *веру* в Иисуса Христа.

ДЕТЕРМИНИЗМ (лат. — определять), учение о том, что человеческая *воля* во всех своих действиях определена причинами внутренними и внешними; отсюда детерминизм делает заключение, что *свободы воли* нет. Детерминизм имеет различные виды, начиная с довольно грубого учения о *фатализме*, т. е. о внешнем предопределении всех действий, независимо от внутренней жизни субъекта, и кончая учением Лейбница о том, что мотивы лишь определяют волю, но не принуждают ее. *Материализм* иногда выступал в защиту свободы, но в противоречии с основными своими принципами, которые ведут к учению об определении воли механическими причинами, т. е. фатализму.

Метафизический детерминизм Спинозы отождествляет *Бога и природу* и поэтому может одновременно подчинить *волю* и механической, и психологической причинности. Локк учил психологическому детерминизму, смотрящему на волю как на выражение внутренней духовной *закономерности*; воля подчинена причинной связи, но это не механическая связь, а глубокая психологическая, зависящая от жизни предшествующей и от мн. др. условий. Понятие психической причинности, предполагающей зависимость воли от мотивов, вообще ото всего духовного склада личности, есть необходимая предпосылка понимания духовной жизни. Без этого понятия никакой расчет на будущее не был бы возможен; вообще почти все явления социальной жизни перестали бы быть понятными. Психологический детерминизм не исключает возможности защиты некоторой свободы воли.

Христианский детерминизм выражается в *Промысле Божием* — деятельности *Бога*, направляющей весь ход событий в сотворенном Им *мире*. Промысл Божий сохраняет создания, склоняет их к *благу*, хотя и оставляет за человеком свободу воли.

ДИАЛЕКТИКА (диалектический метод), метод развития *понятий*, установленный Фихте и Гегелем и широко применявшийся в русской философии XIX в.

Диалектический метод состоит «в научном применении закономерности *мышления*; закономерность лежит в имманентном движении понятия. В каждом понятии заключено противоречие, в силу коего понятие переходит в др., противоположное себе, для того чтобы вернуться к себе на высшей ступени развития. Т. о., каждое понятие пробегает 3 ступени: положение (тезис), противоположение (антитезис), соединение (синтезис). В развитии понятий человеческий *дух* является не творческим началом, а как бы посторонним зрителем процесса, в нем происходящего. Духовное развитие идет от *бытия* самого по себе к бытию для себя, чтобы закончиться бытием в самом по себе и для себя. Развитие понятий не есть только процесс развития *мысли*, но и самого бытия».

Э. Р.

ДМИТРИЙ РОСТОВСКИЙ (в миру *Туптало Даниил Саввич*) (дек. 1651—28.10[8.11].1709), святитель, митрополит Ростовский, духовный писатель, религиозный мыслитель, канонизирован в 1757. Родился в г. Макарове в Малороссии в семье казака. Образование Дмитрий Ростовский получил в Киевской братской школе, а в 1668, следуя своей склонности к созерцательной, тихой жизни, принял монашество в Кирилловском монастыре; в 1669 его посвятили во иеродиакон, а в 1675, вызванный в Чернигов, он был посвящен в иеромонахи и назначен проповедником при кафедральном Успенском соборе. Слава его как проповедника быстро распространилась, и его стали приглашать с этой целью мирские и духовные власти к себе. Т. о. он объездил всю Малороссию, Великороссию и познакомился с нравами и обычаями ее, побывал в Литве, познакомившись с польской жизнью, с рим-



Икона XIX в.

ским *католичеством*. В борьбе между Москвой и Малороссией Дмитрий Ростовский принял сторону первой, чем обратил на себя внимание духовной власти. В 1681 был игуменом Максановского монастыря, а через год переведен в том же сане в Батурицкий монастырь, но в 1683 переселился в Киево-Печерскую лавру, привлекая его своей прекрасной научной библиотекой, и начал с 1684 свой многолетний труд — составление *Четых-Миней*. В 1692 работа его была прервана: его снова назначили в игумены Батурицкого монастыря, позднее переводился в Глуховский, Кирилловский и наконец в сан архимандрита в Елецкий монастырь в Чернигове. В 1700 его, было, назначили митрополитом Тобольским, но Дмитрий Ростовский отказался, мотивируя это слабым здоровьем и желанием закончить свой труд; тогда он был назначен митрополитом Ростовским, и к его литературной деятельности присоединилась и административная, которую он исполнял с большой заботой и тактом. Главным его делом было радение о просвещении не только духовенства, но и детей их, с каковой целью заставлял посещать их духовные школы, привлекая всячески и прекрасной постановкой преподавания, и разумными, культурными способами просвещения, как напр., произнесение проповедей, речей, разыгрывание театральных пьес и диалогов. Из трудов митр. Дмитрия Ростовского замечательны, во-первых, *Четьи-Минеи*, над которыми он работал в 1685—1705, имея источники не только русские, но много латинских и греческих. Вторым капитальным трудом является «Летопись келейная», представляющая связное изложение событий библейской истории с нравственно-педагогической целью. В бытность свою митрополитом в Ростове, Дмитрий Ростовский часто объезжал свою епархию и встречался здесь с раскольниками, которых он хотел обратить в

Православную веру; с этой целью и написал третий большой труд: «Розыск о раскольнической брынской вере». Из др. трудов его: «Руно орошенное, или сказание о чудесах черниговской Ильинской иконы Богоматери»; «Рассуждение об образе Божии и подобии в человеце», «Диарии», т. е. дневные записки; «Каталог российских митрополитов»; «Краткий мартиролог, остановленный на одном сентябре»; краткие наставления, молитвы, послания пастырские, духовные песнопения, размышления о страданиях Христовых и т. п. Особенное значение имели еще проповеди Дмитрия Ростовского, в которых сквозит одна тема: «Любовь выше всего» и одно желание: сделать людей лучше, добрее. Особенно замечателен свт. Дмитрий как борец с *расколом*. Его «Розыск о раскольнической брынской вере», изданный впервые после его смерти в 1745, состоит из трех частей: в первой доказывается, что «вера раскольников не права», во второй — что «учение их душевредно» и в третьей — что «дела их не богоугодны». Вследствие такого деления становятся ясными: причины появления раскола, различные его разветвления, главные пункты учения, с разбором оснований последнего, а также нравственная и бытовая жизнь раскольников, а некоторые главы этого труда могли бы быть направлены собственно против сектантов мистического и рационалистического характера — против хлыстов и позднейших молокан, но никак не против раскольников-старообрядцев. Но митр. Дмитрий не ограничился в борьбе с раскольниками одним «Розыском», известны его проповеди по этому вопросу, т. к. он понимал значение слова Божия как орудия борьбы. Из этих проповедей известны: «Слово о вере и о четвероконечном кресте», «Слово на воздвижение честного и животворящего креста», «Слово к простому народу»; все они отличаются простым удобопонятным для народа языком и направлены на расколушителей, которые совращают своими учениями простодушный и доверчивый народ и хулят Церковь, ее таинства и обряды. Как современник Петра I, Дмитрий Ростовский был его истинным сподвижником и помощником, приняв также участие в его постановлениях об усах и бороде, написав с этой целью трактат под заглавием: «Рассуждение об образе Божии и подобии в человеце».

Свт. Дмитрий был человеком широко образованным. Его учение призывает к *добродетели*, прививая *любовь* к Богу и к ближнему, самоотречение, *смирение*, благодушие. Это — традиционное русское религиозное учение, которым жил русский народ. «Христианский человек, — учит свт. Дмитрий, — должен по силе своей заботиться, чтобы с Божьей помощью день ото дня и час от часа приходил к совершенству в добрых делах» («Поучение в четверг 20-й недели по Святому Духе»). Совершенство достигается, гл. обр., любовью. Через эту добродетель мы можем соединиться с Богом. «Как же? А вот как: любить нужно то, что Бог любит, и никогда не любить того, чего Бог не любит; делать то, что Богу угодно, и старательно избегать того, что не угодно Богу» («Поучение в 6-ю неделю по Пасхе»).

Свт. Дмитрий допускает разные ступени добродетельного совершенства. В зависимости от побудительных причин он различает добродетель заинтересованную, рабскую и сыновнюю. «Работающий Богу ради царствия небесного состоит как бы в чине наемника, работает как бы за плату, чтобы в награду получить царство небесное; работающий Богу из страха мучений — состоит в чине раба, который творит доброе, страшась, что будет наказан; работающий Богу ради самой любви Божией — состоит в чине сына, который ни воздаяния не ищет, ни мук не боится, ибо совершенная любовь изгоняет страх вон, любит же Отца ради самой любви к Отцу и ни в чем не преступает Его воли». «Та есть истинная от всего сердца любовь, которая любит кого-либо не для себя, то есть не для своей какой-либо выгоды или прибыли, но ради са-

мой любви; ради любимого она “не ищет своих си” (1 Кор. 13, 5). Иногда любят кого-либо потому только, что получают от него благодеяния, и если бы не получали, то и не любили бы. Иногда кто-либо делает вид, что любит господина своего и исполняет волю его, но сие только потому, что боится, чтобы тот, рассердившись, не наказал его чем-либо. Истинная же любовь ни “своих си не ищет”, и не боится ничего: она одно только то имеет, что любит любимого» («Поучение в неделю 15-ю по Святому Духе»). Свт. Дмитрий, однако, не отвергает любви, любящей Бога за ожидаемое воздаяние вечных благ, но не может признать ее совершенной. Итак, не всякая любовь совершенна и существуют разные ступени совершенства, но каждый может и должен стремиться к совершенству.

Призывая к служению апостолов, Христос в лице их призвал весь мир. Христианская жизнь не есть преимущество избранных или монахов: «Каждый человек христианский, рожденный водою и духом, должен быть духовным», даже мирянин, живущий в мире («Поучение на день св. Архистратига Михаила»).

«Что есть совершенство?» Свт. Дмитрий никогда не занимался этим вопросом с научной или философской точки зрения, но, перечитывая его поучения и «Летопись» находим некоторые ответы на этот вопрос в связи с толкованием текстов из Книги Бытия. «Что есть совершенство? Совершенство есть то, о чем нельзя сказать, что ему недостает чего-либо. Не может дом быть назван совершенным, если в нем недостает покрыва или если в нем будет недостроено что-либо иное... Не может человек называться совершенным, если ему недостает руки или ноги, или какого-либо иного члена тела». Так точно и в жизни духовной, говорит он в «Руне орошенном»: тот, кто следует лишь одному завету Божьему и пренебрегает другими, — не совершенен. Заветы Божьи, как струны лиры: если в лире одна струна не хорошо настроена, мелодия не гармонична. Так и заветы Господни: если один не исполнен, все др. пропадают даром.

Совершенство — не во внешних проявлениях набожности или самобичевания, но в истинной любви к Богу и к ближнему. Праведные праотцы Авраам, Исаак и Иаков «так угодили Богу, что сделались даже друзьями Ему, безгрешному»... хотя «ни девства своего они не соблюдали, ни мир не отвергли, ни мук за Христа не терпели», у них «не было иного закона, кроме естественного: «Якоже хотите, да творят вам человецы, и вы творите им такожде» (Лк. 6, 31), иначе: что неприятно тебе, не делай другим». Праведные праотцы угодили Богу тем, «что при своей вере в Бога, какую имели, они не соделали, ни сказали, ни помыслили неправды».

В своем «Слове на день памяти св. прав. Симеона Богоприимца» свт. Дмитрий говорит, что «Симеон был праведен и благочестив».

Итак, «недостаточно праведнику быть только праведником, но подобает ему иметь и благочестие, ибо правда проявляется в отношении к ближним, а благочестие обнаруживается в отношении к Богу. Правда повелевает никого не обижать, благочестие же поучает усердно работать для Бога. Однако и то и другое столь же потребно человеку, как два глаза, две руки, две ноги или для птицы два крыла». В др. месте святитель учит, что одно лишь соблюдение всех заповедей недостаточно и что к этому надо прибавить «сохранение евангельских велений и советов». Приводя слова невесты из «Песни Песней»: «Вся плоды новые до ветхих соблюдох тих» (7, 13), свт. Дмитрий добавляет, что «ветхие и новые плоды мы можем понимать и так еще: ветхие плоды суть те добрые дела, которые повелены нам законом Божим и которые мы всячески должны исполнять; новые же плоды суть те добрые дела, которые мы совершаем по нашему произволению сверх того, что повелено, как напр.: закон повелевает не желать

никакой вещи своего ближнего, не отнимать и не похищать, а истинный христианин не жалеет для ближнего и своего собственного, проявляет щедрость и все дает; закон повелевает вести чистую жизнь, а истинный христианин не позволяет даже и мысли нечистой быть в своем уме».

Это последнее рассуждение может быть неправильно растолковано, что якобы свт. Дмитрий лишь не советует согрешать помыслом. Но это не верно. В одном из поучений (4-я неделя по Святому Духе) он ясно объясняет: «Будут изгнаны из Царства Небесного те, кто... при телесной своей чистоте не приобрели чистоты душевной, — за то, что хотя тело и соблюли чистым, но душу свою осквернили грязными помыслами, в которых они с охотою услаждались и которых они не считали даже за грех», а затем добавляет, что «бес входит в душу того, кто осквернил ее нечистыми помыслами». Поскольку Христос отдал всего Себя за нас и щедро искупил наши грехи, мы, в свою очередь, тоже должны не только исполнять Его заповеди, но делать и более того. Это необходимо для каждого стремящегося к совершенству. Ведь одно соблюдение заповедей не есть совершенство, достойное похвалы от Бога, но только рабский долг, как говорит Христос: «Егда сотворите вся повеленная вам, глаголите, “яко раби непотребни есмы, яко еже должны бехом сотворити сотворихом” (Лк. 12, 10). Такие свободны от долга, но не славны заслугами: они избежали мук, но не получили венцов» («Поучение в четверг по 20-й неделе»).

Свт. Дмитрий рассматривает христианское совершенство с разных сторон. Оно всегда представляется ему в соблюдении добродетелей и творении добрых дел.

Если Божественное совершенство является примером и причиной для совершенства человеческого, то можно сказать, что это последнее и есть подобие Божие. Имея в виду старозаветов, святитель настаивает, говоря, что образ и подобие Божие существуют не в теле, но в душе. *Душа*, будучи единой, обладает тройным свойством, по образу Святой Троицы — Божественного Естества в Трех Лицах: память — Бог Отец; разум — Бог Сын; проявление воли — Бог Дух Святой. Свт. Дмитрий различает подобие и образ. Первое заключается в подражании Божественному совершенству, подобие «крепостию, благостию, незлобием и т. п.» «Подобие Божие в ней (душе) созиждается в Крещении». Образ же Божий «есть и в душе неверного человека, но подобие имеется только в добродетельном христианине. И когда христианин совершает смертный грех, он лишается только подобия Божия, а не образа...» («Летопись»). Святитель особенно настаивает на подражании Богу в делах милосердия, любви и сострадания. Это подобие имеет степени, как и само совершенство человеческого. Итак, благочестивый мирянин «подобен» Богу, инок «богоугодный» «нарицается преподобный» («Поучение на память свт. Гурия, архиепископа Казанского»), а Матерь Божия из всех людей Преподобнейшая.

В своей «Летописи», говоря о Лии и Рахили, двух женх Иакова, свт. Дмитрий рассуждает об уставе «трудолюбивого жития» и об «уставе умного зрения или богомыслия». Свт. Дмитрий очень ясен в своих рассуждениях. «Трудолюбивого жития устав заключается в том, чтобы трудиться ради ближних, промышлять о потребном для нищих и убогих в их скудости, от пота лица своего питать алчущих, одевать нагих, упокоевать странников, посещать узников и больных, погребать мертвых и делать все прочие дела милосердия, а также ради Бога носить усердно и труды налагаемого послушания. Умного же зрения или богомыслия устав заключается в том, чтобы от всякой молвы, от всех житейских попечений удалиться и прилепиться единому Богу, работать Ему в духе, углубляя в Него весь свой ум и все свои помышления.

«Для того, кто ищет спасения, оба сии устава столь же благопотребны, как каждому человеку необходимы два глаза

и две руки. Можно и одним оком видеть, но двумя глазами лучше все видится; можно и одной рукой, если нет другой, делать что-либо, однако двумя руками лучше все делается. Подобным образом нужно понимать и относительно обоих уставов, о которых идет речь, то есть о трудолюбивом и о богомысленном умозрении. Может, конечно, кто-либо искать спасения, положив в основу и один какой-либо устав, но лучше держаться обоих». Для свт. Дмитрия жизнь трудолюбивая не подчинена жизни созерцательной, но одна дополняет другую, как один глаз дополняет другой.

Если сопоставить жизнь трудолюбивую и жизнь созерцательную, оценив каждую по ее заслугам, вторая окажется предпочтительней первой. Иаков любил Рахиль больше Лии. Свт. Дмитрий объясняет это, пользуясь классическим примером, взятым из Евангелия о Марфе и Марии («Летопись»). «Марфа трудится, а Мария, сидя у ног Иисусовых, внимлет Его словесам. Та соблюдала устав деяния, а эта (Мария) осуществляла устав умного созерцания; та была трудолюбива, а сия богомысленна. Поэтому той Господь сказал: “Марфо, Марфо, печешися и молвиши о мнозе” (Лк. 10, 41), а сию похвалил, говоря: “Мария же благоу часть избра, яже не отнимется от нея”. Не уничижил и не отринул Господь и Марфы; не были для Него труды ее неприятными, так как она трудилась не ради кого-либо другого, но ради Него, чтобы угостить своего Господа знатною трапезою; однако Он Марию возвеличил более, нежели Марфу. Почему? Потому что Мария, отвергнув всякое попечение о внешнем, весь ум свой углубила в Бога, слушая словеса Божии; Марфа же, пренебрежши словом Божиим, служила одним только своим трудом. Посему и обличена была она Господом в излишнем попечении о житейском, ибо излишним является, хотя и в добром деле, тот труд, ради которого остается слово Божие, молитва и богомышление». Рассматриваемая отдельно, жизнь созерцательная превосходит жизнь трудолюбивую. Тем не менее, совершенный образ жизни — это тот, который соединяет в себе обе, иначе выражаясь: «единое добродетельное житие».

Каковы добродетели, которые святитель старается привить людям прежде всего и которые, по его мнению, являются наилучшим украшением души человека, ищущего своего спасения? Это — искренность и слияние слова с делом. Он строго порицает неискренность и притворство. Во имя своей любви к чистосердечию он часто в своих проповедях призывает ко вниманию во время молитвы и церковных богослужений. «Молитва без внимания есть как бы кафельница без огня и фимиамы, светильник без елеса, тело без души... Тот, кто желает, чтобы его молитва была угодна Богу, тот прежде всего должен сам в себе поучиться, как начать моление. Сирах советует: “Прежде молитвы уготови себе” (Сирах. 18, 23). Уготовать же себя значит прежде всего отложить всякие житейские попечения и отсечь все суетные помышления, а затем весь ум свой обратить к Богу, вперить в Него, предстать перед Ним со страхом благоговейно и честно, как тот, кто стоит перед земным царем... Ибо какая польза в той молитве, которая творится без внимания и разумения? В устах молитва, а в уме небоугодные помышления; язык молится, а сердце прогневляет Того, к Кому молится» («Летопись»).

Свт. Дмитрий особенно настаивает на почитании и внимании к таинству Евхаристии. Это почитание и поклонение обосновано на непоколебимой *вере* в присутствие и участие *Духа Святого*. Святитель требует от нас внешнего проявления этой веры нашим поведением, поучая нас держать себя, как если бы воочию мы предстояли перед Небесным Царем.

Хотя святитель призывает нас к соблюдению всех добродетелей, он при всяком удобном случае напоминает о тех, которые можно назвать «добродетелями Агнца», а именно: незлобие, смирение и терпение. Они характерны для русско-

го благочестия. Их ошибочно называют «пассивными добродетелями», не отдавая себе отчета в том, сколько требуют они внутренней работы над собой.

Трудно человеку принимать с кротостью оскорбления, переносить терпеливо обиды, клевету и унижения. «Поистине горька эта чаша терпения, зато целебна... Чаша бедствий и скорбей, которую Божьим попушением наполняют нам недруги наши и велят ее пить — горька; но если мы ее выпьем ради любви к Богу, терпеливо и любя врагов наших, то она превратится для нас в вечную сладость и принесет душам нашим вечное здравие» («Поучение 2-е в неделю 19-ю»). Мы можем победить врагов наших незлобием и терпением уже потому, что незлобие торжествует над злобой, а гл. обр. потому, что Бог помогает смиренному и кроткому. Кроткий человек — это агнец из видения ап. Иоанна (Апок. 5, 1—10): «Это агнец, обладающий силой льва».

Свт. Дмитрий ставил во главу жизни совершенной соблюдение добродетелей, самоотречение и смирение. В этом он только следовал таким великим учителям Церкви, как Василий Великий, Иоанн Златоуст, Федор Студит и святые, жизнь которых он сам описывал.

Отношение свт. Дмитрия к Страстям Христовым имело особенный характер. Страсти не были для него, среди всего прочего, предметом обычного поклонения. Вся его духовная жизнь протекала, росла и укреплялась под сенью Креста. Он говорил, что надо избегать грехов, ибо они возобновляют страдания Христа, приговоядая Его заново ко кресту, но что необходимо осуществлять добродетели, пример которых дает нам распятый Христос. Свт. Дмитрий любил, особенно по пятницам, размышлять о страданиях и смерти Спасителя. И, если случалось что-либо в пятницу, он рассматривал случившееся в соотношении со Страстями. Так записал он в своем дневнике 29 марта 1689: «Марта 29 дня, в святой и великий пяток спасительных Страстей, мать моя Мария Михайловна преставилась в девятом часу дня, в тот самый час, когда Спаситель наш, на кресте страждущий, за спасение наше, дух Свой Богу Отцу “в руце” предал... А и то за добрый знак спасения ее полагаю, что в тот же день и час, когда Христос разбойнику во время вольной Своей смерти рай отверз, тогда же и ее душе различиться от тела повелел» Также и в проповедях, произносимых по пятницам, святитель всегда говорил о Кресте. Как мы уже знаем из его жития, любил он лежать крестообразно простертым на земле в течение трех часов, вспоминая часы, проведенные Спасителем на кресте.

В своем первом сочинении «Руно орошенное» он рассказывает, как *Богородица*, стоя у креста, приняла ап. Иоанна как сына, и добавляет, что лишь тот достоин назваться сыном Божьей Матери, кто чист, кто Христов ученик и кто сам стоит у Креста. Что значит стоять у Креста, спрашивает он, и отвечает, что это значит всегда иметь перед духовными очами образ распятого Господа, сораспинаться Ему состраданием и «повседневным умерщвлением греховных страстей своих». «Всякий христианский благочестивый человек, — говорит он в своей прекрасной проповеди о женах мироносицах, — есть церковь Христа Бога нашего. В этой церкви есть и Крест. Им является всегданнее памятование о страданиях Христовых».

Свои размышления о Страстях Христовых святитель начинает или с Гефсимании, или с Тайной Вечери, следуя по-всюду за Господом и призывая верных следовать этому примеру. Он дает образ Христа — странника, изгнанного людьми. Кто не будет растроган, глядя на несчастного странника, возвращающегося в свой дом? Он был нашим Гостем. Сперва мы дали Ему приют в хлеву, потом прогнали Его в Египет к язычникам. У нас Ему негде было преклонить голову. К своим пришел, а те Его не приняли... Святитель не ограничивается только историческим описанием Страстей; он говорит образами и символами. Он приводит почти те же примеры,

что и св. Бернад и св. Бонавентура. Христос представлен как духовный виноград и древо жизни. Своим Страданием Христос ранит сердце человека, как стрелой любви.

В слове на день памяти св. Дмитрия Солунского святитель сравнивает Христа с луком, посылающим стрелы, ранящие сердца людей. «...Три духовные стрелы, производящие три язвы в сердцах наших, и каждая из них действует в нас особой силой». Во-первых, мученичеством, как поступали апостолы и мученики. Во-вторых, добровольным умерщвлением плоти, как это делают оставляющие мирскую жизнь для покаяния и смирения плоти перед духом. В-третьих, запечатлением в сердце ран Христовых. Последний способ и есть причина двух первых.

«Носить язвы Господа Иисуса в сердце значит иметь сердце, уязвленное любовью к Господу, уязвленному за нас гвоздями и копием на кресте». Святитель вспоминает невесту из «Песни Песней», сидящую в саду под яблоней и говорящую: «Уязвлена есмь любовью аз». И святитель вопрошает, почему она так говорит, и добавляет: «Разве божественная любовь имеет свой некий лук и свои стрелы, коими стреляет и уязвляет сердце невесты своей?» На этот вопрос святитель отвечает словами св. Григория Нисского: Бог уязвляет сердца людей Сыном Своим Единородным, как стрелой, и эта же стрела язвит и самого Стрельца.

Святитель приводит эти слова, сравнивая распятого на кресте Христа с тетивой, натянутой на луке, язвящего сердца людей стрелами Своей крови. «Смотрю опять на град Иерусалима и вижу.. Христа, Спасителя нашего, исходящего из Иерусалима в поле Голгофское, несущего, как бы лук, крест на раменах Своих и кровавые капли на теле Своем, как бы стрелы в колчане, коими хочет устрелить и уязвить многих... По малом времени показался крест на Голгофе, а на нем составы Господа нашего Иисуса Христа, жилы и вся плоть, напряженная, как тетива на луке. Лук этот Бога Отца; Он его напруг, Он отдал вместо нас Сына Своего на смерть крестную. Потом пришел воин с копием и ударил им в ребра Христовы. Это раскрылся колчан стрельный. И “абие изыде кровь и вода” — это стрелы посыпались из колчана, ибо столько пролилось капель дражайшей крови Христовой и пречистой воды из ребер Его, коими Он устреляет, пронзает и уязвляет сердца человеческие...»

И наконец, святитель видит Христа, распятого на кресте и как бы поющего последний свой гимн. «Христос, распростертый на кресте, как струна на арфе, о сколь приятное издаст сладкопение! Вот Он молится за убивающих Его: “Отче, отпусти им, не ведают бо что творят!”, вот разбойника спасенный делает: “Аминь, глаголю тебе, днешь будешь со мною в рай”; вот Матерь Свою Иоанну поручает и к Богу Отцу вопиет... Но уже конец игранью, когда обрываются струны, когда разлучается душа с телом» («Слово на Страсти Господа нашего Иисуса Христа»).

Свт. Дмитрий благоговееет перед Страстями Господними. Святитель указывал на раны Господа как на источник размышления для благочестивой души и как на широкое поле духовных поучений для проповедников. Святитель называет их «гроздь таинственной лозы». «Почумися, — говорит он, — у пяти ран Господних любить праведных и миловать грешных. Станем на праведный путь и оставим пути злые... Наконец у раны сердца поучимся любить не только друзей, но и врагов... Но не оставим и прочих всех, хотя и меньших, гроздей той лозы, не пренебрежем и всеми прочими ранами, бывшими на теле Господнем, ибо все они имеют силу избавить и спасти нас от грехов наших» («Поучение 2-е в неделю 13-ю»).

В своем сочинении «Поклонение Господу нашему Иисусу Христу» святитель вновь говорит о пяти ранах. В «Поучении в неделю Фомины» он говорит, «чтобы мы вместе со святым Фомою осызали язвы Его...», «однако же мы должны их осы-

зять иным способом. Он осязал их вещественно, мы же должны осязать их не вещественно, но духовно... внедривши ум в язвы Христовы». «О премилостивые и прещедрые руки Господа нашего Иисуса Христа! — восклицает святитель. — О пресладкие язвы ручные! Поклоняемся вам благодарственным поклонением, облобызаем вас сердечными устами и простираем к вам руки наши, дабы ущедрили нас». От ран на руках святитель переходит к ранам на ногах. «Господь наш претерпел ногами Своими... чтобы искупить преступление Адама... Не мы ли виновны в уязвлении ног Христовых? Не мы ли, ходящие всегда путем беззакония и неправды, спешащие на зло, как на пир, путей же Господних не знающие и пренебрегающие ими... О пречистые ноги Господни! Поклоняемся вам, лобызаем вас и ваши язвы гвоздиные, лобызаем же сердцем и устами, благодаря сие вольное за нас страдание».

В «Плаче на погребение Христово» святитель дает объяснение тому, что Господь позволил людям ранить Свое сердце. «Сильно разжено было сердце Христово, разжено же любовью, безмерно горящей к человеку, а чтобы прохладиться немного от того жара, изволил принять внутрь сердца Своего холодное железо... ребра открыл, как дверь, сердце же, прияз рану, стало как открытое оконце... Вот открыта уже эта дверь: всякий желающий пусть войдет в нее и “пажить обрящет”... Пронзеные ребра острым, железным, долгим копием, которое, пройдя своею длиною внутренности, достигло самого сердца, — ранило сердце, которое было источником и началом всей любви, ранило сердце, которое “возлюбил Своя сущие в мире до конца возлюбил я”; ранило сердце сребдобольное, милосердное, сострадательное к бедствующим, мир ранил сердце Христово за то, что Христос всем сердцем возлюбил мир. Теперь мы знаем, как Христос возлюбил неблагодарный мир».

Как нам видно из этих писаний, свт. Дмитрий рассматривал сердце не только как орган тела, человеческое сердце, пронзенное копьем, но как источник источающий любовь, которую Христос возлюбил нас. Верные им призываются, не удовлетворяясь одним лишь размышлением над внешним, телесным страданием Спасителя, поклоняться скрытой муке Его сердца.

Сердце Христово — источник богатств неизреченных. На кресте же Христос «создает из ребра Своего возлюбленную невесту, нам же любезную мать, церковь Свою святую... Господь наш источник из ребер Своих два источника: крови и воды; вода для омовения нашего, а кровь для исцеления нашего».

Слова эти указывают, какое заключение выводит святитель и как применяет в жизни поклонение Страстям. Страсти Христовы для него не простой исторический случай, имевший место много веков тому назад, но событие, возобновляющееся непрестанно в поступках грешников. Согрешающий распинает Христа заново. Мы распинаем Его нашими злыми, нечистыми и беззаконными действиями. Мы поклоняемся пречистому лику, но попираем ногами Его драгоценную кровь, отчего жертва Его становится бесплодной. Поклоняемся Христу и в то же время ударяем Его, когда вводим в гнев ближнего. Молимся Христу и в то же время плюем на Него, если осуждаем или оскорбляем ближнего. Согрешающий участвует в темном деле врагов Христа. Если какой-либо человек действительно серьезно задумается над страданиями Спасителя, он никогда больше не согрешит. «Когда случится с нами какая-либо греховная борьба, мы тотчас обратим наши телесные очи к иконе распятия Христова, а умные — к Самому Христу, сидящему на небесах... и скажем так: вот Господь наш за этот грех, за это беззаконие, за эту дерзость был пригвожден ко кресту; как же я дерзну совершить это злое дело и вторично распять Сына Божия?.. Кроме того, если будет приближаться к нам грехопадение, то, возведши поскорее ум наш

ко кресту и посмотрев на Его простертые язвенные руки, простертые как бы уже над нами, подумаем: зачем Господь наш простер руки? А для того простер, чтобы меня спасти от потопления греховного. Вот Он говорит таинственным воззванием к сердцу: «...Разве ты не видишь язв Моих, которые Я, будучи Богом, выстрадал за тебя? Неужели ты хочешь и еще уязвлять Меня?» («Поучение в неделю Фомину»).

Для свт. Дмитрия страдания Христовы суть средство против греха и в то же время способ для спасения. Размышляя о Страстях Господних, грешник слышит голос своей совести, тайно говорящий ему: «Если Господь твой умер за тебя, почему ты живешь в грехе? Почему не умертвишь своих греховных воделений?» А другой, взирая на распятого Иисуса, помыслит: «Ради меня Господь мой уязвлен, окровавлен, чтобы оживить, очистить меня уязвленного грехами...» И голос совести скажет ему: «Если ради тебя подъял на Себя все сие Господь твой, то почему же ты лежишь в лености и нерадении, как мертвый, недейственный и спящий во гробе?» Наконец, «когда кто-либо из истинных богословов взирает на Господа своего, распятого на кресте, не помыслит ли о любви Его, столь великой, что, любя нас, Он положил за нас Свою душу». Подобное размышление поддержит его во время гонений и озлобления. «Не скажет ли он в себе: если Господь столь возлюбил меня грешного, недостойного и непотребного, что положил за меня Свою душу, не должен ли и я претерпеть сие малое ради любви Его?» Т. о., «богомысленное созерцание» обращает грешника, дает ревность нерадивому, а ревностному — великодушие.

Свт. Дмитрий ясно утверждает, что, как и вся жизнь Христа, Его страдания служат нам примером. Мы, Его дети, ученики и рабы должны поступать, как поступал наш Отец, наш Учитель и Господь. «Восприяв страдание, Он оставил нам образ, чтобы следовать по стопам Его». Наш крест это — «случающиеся с нами по попущению Божию скорби, беды, печали, болезни и всякие другие страдания, коими Господь наш искушает нас, как злато в горниле... Все это наши кресты, и когда человек ради любви Божией терпеливо несет их, то он приобщается к страданию Господню» («Поучение 2-е на Воздвижение Креста»).

Святитель особо настаивает на благодарении. И в сей жизни и в будущей мы вечно должны благодарить Спасителя за его страдания. «Каждый из нас должен воздавать такое благодарение пострадавшему Господу, как если бы Он страдал за него одного. Я, грешный Дмитрий, говорю: благодарю Тебя, Спасителю мой, свете мой, животе и воскресение мое, за то, что Ты возлюбил меня и предал Себя за меня. Ты, Петр, Иаков, или Иоанн, также говоришь: благодарю Тебя, Владыко мой, за то, что Ты возлюбил меня и предал Себя за меня». Благодарность — это постоянное воспоминание о страданиях Господа. Воспоминание и любовь, но любовь искренняя. Это — главное и порой единственное, чего требует от нас Господь, «Что же Он за это (за Свою любовь к нам) требует от нас? Он требует от нас одной только любви, говоря: Я возлюбил тебя, возлюби ты Меня. Я за тебя был избит, оплеван, по ланите ударен, ты же только возлюби Меня за это. Я за тебя был увенчан тернием, бит тростию по главе и осужден на смерть, ты же за это возлюби Меня. Я за тебя был на кресте пригвожден, пронзен копьем, ты же за это возлюби Меня. За пролитие крови Моей за тебя Я от тебя не требую ничего, кроме твоего любящего сердца. Сын Мой, дай Мне сердце твое, возлюби Меня сердцем твоим» («Поучение 1-е в неделю 13-ю»).

Все эти выдержки ясно показывают, насколько мягко и красноречиво призывал святитель мирян к поклонению Страстям Господним. Для него самого в этом был корень жизни духовной и, как истинный пастырь, он умел делать подходящие выводы, приспособляемые к жизни, поучая свою паству.

Кроме, быть может, св. *Тихона Задонского*, трудно найти др. автора духовных писаний, который бы столь часто и так живо говорил о Страданиях Христа.

В своих оценках философии Дмитрий Ростовский определял ее как «внешнюю», «еллинскую» мудрость, высшие достижения которой — интуиция Платона и Аристотеля о Божестве. В иерархии форм разума философия, считал он, занимает промежуточное положение между духовным разумом, источником которого является Святой Дух, и плотским разумом, который по природе присущ человеку. Дальнейшая эволюция представленный Дмитрия Ростовского о философии прослеживается прежде всего в его Четых-Минеях. Эта работа, а также труды ростовского периода (1702—09) свидетельствовали о приверженности Дмитрия Ростовского *исихазму*. В рамках этого движения философия, понимавшаяся не столько как форма *познания*, сколько как образ жизни, считалась необходимой составляющей религиозного опыта. В духе исихазма Дмитрий Ростовский полагал, что мир проникнут божественными действиями, которые открываются человеку в *красоте* и гармонии природы. Природа, хотя и не божественна, но в силу своей сотворенности отражает божественный замысел о мире и человеке. В «Келейном летописце» Дмитрий Ростовский подтверждал мысль Антония Великого о тварном мире как о книге, созданной Богом. Способность понимать эту книгу превращает человека из разумного животного в тварного сына Божия. Познание и освоение мира Дмитрий Ростовский рассматривал как способ приблизиться к Богу. В работе «Внутренний человек» Дмитрий Ростовский излагал понимание человека, соотносимое с исихастским положением о том, что с момента воплощения Бога его не следует искать вовне, т. к. он находится внутри нас. «Познавший истинно себя, познал Бога. И познавший Бога, познал себя», — писал Дмитрий Ростовский. По его мнению, в реальной жизни взаимоотношения *души* и *тела* — «внутреннего» и «внешнего» человека — имеют характер антагонизма, поскольку по отношению к душе тело является подобием тюрьмы. Поэтому одной из жизненных целей, достойных христианина, является не просто преодоление зависимости «внутреннего» человека от «внешнего», но установление его господства над последним. Раскрывая соотношение веры и разума, Дмитрий Ростовский опирается на исихастское понимание мира как училища, устроенного Богом, и одновременно на киево-могилянское богословие. По Дмитрию Ростовскому, взаимная зависимость веры и разума наиболее полно обнаруживается в познании божественной мудрости. Выделяя в структуре разума разум духовный и разум плотский, Дмитрий Ростовский полагал, что в указанном процессе преимущество остается за духовным разумом. Дар духовного разумения определяет и характер веры. В качестве признаков плотского разума Дмитрий Ростовский называл невежество, синоним юродства и отсутствие навыков «умного делания» (духовного опыта, как его понимает исихазм). При видимой разнородности исходных принципов богословия Дмитрия Ростовского, в котором апология разума и просвещения сочетается с безусловной приверженностью *аскетизму* и *мистицизму*, его концепция лишена эклектики. Близость к исихастскому мировоззрению позволила Дмитрию Ростовскому интерпретировать разнообразные формы познания и деятельности как различные формы религиозного опыта. После смерти Дмитрия Ростовского его труды приобрели общеправославное значение.

Соч.: Сочинения святителя Димитрия, митрополита Ростовского. Ч. 1—5. Киев, 1895—1905; Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четий-Миней св. Дмитрия Ростовского с дополнениями из Пролога. Т. 1—12. М., 1902—11.

Лит.: *Нечаев В. Св. Димитрий, митрополит Ростовский*. М., 1849; *Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время*. СПб., 1891; *Попов М. С. Святитель Димитрий Ростовский и его труды*, 1709—1909. СПб., 1910.

Иеромонах Иоанн (Кологривов), Б. С., В. А.

ДОБРО, одухотворенная *любовь*, любящая сила *духа* (*И. Ильин*), в понятии *Святой Руси* божественная норма жизни, все то, что получает *бытие* от *Бога*, *благо*, что честно и полезно, все, чего требует от нас долг православного человека, гражданина, семьянина. «Добро делай, никого не бойся», «От добра худя не бывает», «За добро добром и платят», «В ком добра нет, в том и правды мало».

Добрый человек — прямой, простой, бесхитростный, нескрывтый и доброжелательный.

«Не пропусти человека, не приветив его, и доброе слово ему молвите», — говорил *Владимир Мономах*. Получив добро — помни, а сделал — забудь («Мудрость мудрого Меандра»).

«Добро есть жизнь» (*Н. Федоров*). «Делай добро, будь благодарен за это... Сознание своей доброй жизни — достаточная за нее награда. Научись радости творить добро. Делай добро тайно и красней, когда про него узнают... Чтобы поверить в добро, надо начать делать добро» (*Л. Толстой*).

Для человека Святой Руси, всякого коренного русского человека, добро было не абстрактным понятием, а выражалось в конкретных добрых поступках, в движении к Богу, в *добротолубии*.

О. Платонов

ДОБРОДЕТЕЛЬ, в понятиях *Святой Руси* направленность *разума* и *воли* человека к *добру*, внутреннее желание творить добро. В православном сознании обычно существуют семь основных добродетелей — *вера, надежда, любовь, мудрость, мужество, справедливость* и *воздержание*. Добродетель ведет к *спасению* и *блаженству*. Высшая добродетель — в полном самоотречении ради спасения ближних. «Не место может украсить добродетель, но добродетель место» («Пчела», XII—XIII вв.). «Беспорочность поставляет себе правилом не делать того другому, чего бы не пожелал себе. Добродетель распространяет это правило гораздо далее и велит делать то другим, чего бы пожелал себе» (*Д. И. Фонвизин*).

О. Платонов

ДОБРОТА, добродушие, доброжелательность, склонность к *добру*, как высшему качеству православного человека. Доброта как деятельная способность делать добро — высшее совершенство человека. «Доброта украшает жизнь, разрешая все противоречия, запутанное делает ясным, трудное — легким, мрачное — радостным... Думай хорошо, и мысли созреют в добрые поступки» (*Л. Толстой*).

(См. также: Добро, Добротолубие.)

ДОБРОТОЛЮБИЕ, одно из основополагающих понятий русского *Православия* и *Святой Руси*. Основы добротолубия излагаются еще в «*Изборнике*» 1076. Его составитель Иоанн Грешный вопрошает: «Что есть воля Божия, что требует Небесный Царь от земных людей?» И отвечает: милостыни и добра. Благочестив не тот, кто проводит время в постах и молитвах, но кто добродетелен в жизни, творит благо ближнему, праведная *вера* обязывает прежде всего служить людям. Это и есть милостыня *Богу*, исполнение его просьбы. Это противопоставление обрядовой стороны Православия и его сущности несло в себе известный соблазн, бывший следствием языческого периода, когда те же самые *идеи* воплощались вне христианского обряда. Православие укрепило культ добротолубия, освятив и усилив лучшие черты русского народа.

В сборнике житейской мудрости «Пчела», одной из любимых книг русского человека с XII по XVIII в., идеи добротолубия занимают также главное место. Человек должен стремиться к совершению благих дел. Православный, не совершивший при жизни *добра*, умирает не только *телом*, но и *душой*. Пагубен не только *грех*, но и отсутствие добрых дел. Человек должен быть добродетельным и праведным, а не лукавым и злым, постоянно проводить границу между добром и злом, вытесняя зло, и таким образом он становится равным Богу (конечно, в моральном смысле).

На Руси православное христианство стало добротолубием, вобрав в себя все прежние народные взгляды на добро и зло и оптимистическую веру в добро. Соединив нравственную силу дохристианских народных воззрений с мощью христианства, русское Православие обрело невиданное нравственное могущество в сердцах и душах русских людей. *Вера* в Бога как в Добро и путь к Богу через Добро пронизывают русское национальное сознание, отражаясь, в частности, в сотнях народных пословиц и поговорок, посвященных теме добра: «Без добрых дел вера мертва пред Богом», «С Богом пойдешь — к добру путь найдешь», «Кто добро творит, тому Бог оплатит», «За добро Бог плательщик», «Кто добро творит, того Бог благословит», «Не хвались родителями, хвались добродетельми», «Богу — хвала, а добрым людям — честь и слава», «Не стоит город без святого, селение без праведника», «Добрым путем Бог правит», «Доброму Бог помогает», «Доброхотна деятеля любит Бог», «Добро добро покрывает», «Любящих и Бог любит», «Кто любит Бога, добра получит много».

Понятия добра и зла, что хорошо, что плохо, составляют жизненный кодекс русского человека. «Жизнь дана на добрые дела», — говорит он. «Живи так, чтоб ни от Бога греха, ни от людей стыда», «Доброе дело и в воде не тает», «Доброе дело крепко», «Доброе дело навек», «Доброму делу не кайся», «Добро не умрет, а зло пропадет», «Добрые умирают, да дела их не пропадают», «Все любят добро, да не всех любит оно», «Все хвалят добро, да не всех хвалит оно», «Добро наймай, а худо избывай», «Доброго держись, а от худого удались», «К добру грёбись, а от худа отпихивайся», «Доброго не бегай, а худого не делай», «За добро постоим, а на зло настояим», «Молись, да злых дел берегись», «Кто зла отлучится, тот никого не боится», «Отыди от зла и сотвори благо», «Сей добро, посыпай добром, жни добро, одеяй добром», «Кто доброе творит, того зло не вредит», «Дей добро и жди добра», «Нам добро, никому зло — то законное житье», «Нам добро — и всем таково — то законное житье», «Люблю того, кто не обидит никого».

На Руси существовал настоящий культ доброго человека. «В них вера крепка», — говорили о людях, делающих добро.

«Доброму везде добро», «Праведен муж весь день ликует», «За доброго человека сто рук», «Добрый человек надежнее каменного моста», «Добрый человек добру и учит», «Доброму человеку — что день, то и праздник», «Доброму человеку и чужая болезнь к сердцу», «Добрый скорее дело сделает, чем сердитый», «Добрый человек в добре проживет век», «Сам потерпи, а другого не обидь», «Лучше в обиде быть, нежели в обидчиках», «Лучше самому терпеть, чем других обижать», «Лучше мучиться, чем мучить», «С добрым жить хорошо», «С доброхотом всякому в охотку», «Доброму — добрая память», «Добрым путем Бог правит», «Доброму Бог помогает», «Добро Богу приятно, а Царю угодно», «Доброму ангелу небесные радуются», «Кто добро творит, тому Бог оплатит» (или «того Бог благословит»), «Кто добрых людей не слушает, тот Богу спорник», «Злой не верит, что есть добрые люди», «Тьма свету не любит — злой доброго не терпит», «Злому человеку не прибавит Бог веку», «Худо тому, кто добра не делает никому», «Кто за худым пойдет, тот добра не найдет», «За худом пойдешь — не добро найдешь».

Говоря о Православии как о добротолубии, мы были бы неправы, закрывая глаза на струю формального понимания Православия через соблюдение внешней обрядовости. Эту струю на Русь несли византийские митрополиты и приезжавший с ними служилый аппарат, взращенный в атмосфере разложения Византийской империи, с падением нравов и пренебрежением к человеческой личности. Культ добра, путь добротолубия как средство приближения к Богу был для этих пришельцев не вполне ясен. В их церковном служении преобладала внешняя обрядовость. Для русского человека этого

было мало, и он стремился следовать не букве, а сути Православия, так созвучного его древним верованиям, даже усиливавшим его. Для пришельца такое живое понимание христианской жизни казалось языческой ересью, в которой они нередко обвиняли русский народ.

Добротолубие как моральное ядро Православия и Святой Руси в условиях сохранения пережитков *язычества* имело и отрицательную сторону. Она заключалась в соблазне отказа от литургической стороны Церкви и замене его чисто моральной стороной. Такой взгляд вел к подрыву Православия, т. к. истинной верой провозглашалось только моральное совершенствование, отрицались таинства и обрядовая сторона. На этой основе возникли разные еретические учения, напр., *Федосия Косого*.

Однако это были крайние точки зрения, не получившие широкого распространения. Столбовая дорога русского Православия и Святой Руси прошла далеко от них. Для истинно православного добротолубие и *труд* были источником благочестия и средством приближения к Богу, но через Церковь, а не вне ее.

О. Платонов

«ДОБРОТОЛЮБИЕ», сборник творений отцов Церкви, повествующих о практике жизни христианских подвижников. Наиболее полный из них был издан в 1782 в Венеции Иоанном Маврокордато. Подобный же сборник был издан Никодимом Святогорским и Макарием Коринфским в к. XVIII в. Именно его перевел на русский язык *Паисий Величковский*. Издание «Добротолубия» ознаменовало собой возрождение у нас исихастной (см.: Исихазм) традиции *старчества*. Оно явилось одним из ярких результатов синодальной реформы Петра I, который стимулировал «творческие силы» Православной церкви, обратив ее к духовным истокам. Не случайно приблизительно в то же время (1793) ученик митр. Московского *Платона*, Яков Никольский, проверяет и издает «Добротолубие» уже в Москве, а сам митрополит благословляет открытие *Оптиной Пустыни* (1792). Однако в основном возрождение русского старчества и выход в свет «Добротолубия» — его настольной книги — связано с именем Паисия Величковского. В «Добротолубии» для русской мысли открылась энциклопедия-библиотека патрологического любознания, воспитавшая последователей учения об «умной молитве» и молитве Иисусовой, которые возвратились к первоизданным основам *Православия*, возродив «мистическую святость» древнерусской религиозности (*Федотов*). Среди этих последователей нельзя не упомянуть старцев Оптиной Пустыни и *Серафима Саровского*. Поэтому не будет преувеличением утверждать, что «Добротолубие» послужило одним из факторов, обусловивших в XIX—XX вв. серьезный интерес многих отечественных мыслителей к святоотеческому наследию и, как следствие, проблеме самобытности русской философии.

Соч.: Добротолубие. Т. 1—6. М., 1993.

Лит.: Четвериков С. Паисий Величковский. Ревель, 1938; Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 2. Париж, 1959.; Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990; Концевич И. М. Стяжание Духа Святого... М., 1993.

П. Калитин

ДОГМАТ, религиозный *опыт*, выраженный в словах. В *христианстве* догматы — вероучительные *истины*, обсужденные и принятые на Вселенских соборах. Они даны в ответ на ереси для раскрытия и уточнения *веры* Церкви. Христианские писатели воспользовались этим термином для обеспечения истин откровенной религии, хорошо выражающим свойства христианской истины, как истины беспорной и непреложной вследствие ее богооткровенного происхождения и как такой, которая общеобязательна для христиан. Однако, усвоивши слово «догмат», отцы и учителя Церкви стали называть им не все без различия содержащиеся в откровении ис-

тины, но из богооткровенных — истины созерцательного или умозрительного характера, такие, далее, которые определены и исповедуются общим голосом вселенской Церкви, которые непременно должны быть соблюдаемы всяким христианином под опасением отлучения от общества христиан. Существенные признаки догматов: 1) умозрительность или созерцательность; 2) богооткровенность; 3) церковность и 4) общеобязательность для всех членов Церкви. Умозрительный признак догматов показывает, что к ним относятся истины, сводящие учение о *Боге* и отношении Его к *миру* и *человеку*, истины *веры*, которые должны быть усвоены верою. Догматы христианской религии богооткровенны, а потому и непререкаемы и неизменны; они открыты Самим Богом сполна и однажды навсегда в *Священном Писании* и *Предании*, переданы нам чрез едиnorodного Сына Божия и вознесены апостолами. Потому-то отцы Церкви называют христианские догматы также «догматами Божими, Иисуса Христа, евангельскими, апостольскими», и то учение, которое не восходит к Иисусу Христу или Его апостолам, не есть догмат веры. Догматы вследствие своего божественного происхождения безусловно истинны и непреложны. Должную твердость человеческим убеждениям относительно догматов веры придает их церковность, т. е. признание догматов таковыми вселенской Церковью, хранительницею и истолковательницею божественного откровения для всех людей, которая соблюдается *Святым Духом*, пребывающим с нею вовек, так что не может ни погрешать, ни обманывать, ни обманываться. Поэтому догматы нередко назывались «догматами Церкви». Догматы, далее, должны быть общеобязательными правилами или законами для всякого верующего, не желающего отречься от Христа и отделяться от основанной Им Церкви и чрез то лишиться надежды на спасение. Т. о., догматы — суть богооткровенные умозрительные истины, содержащиеся в себе учение о Боге и Его отношении к миру и человеку, хранимые, определяемые и преподаваемые Православной церковью как непререкаемые, неизменные и обязательные для всех верующих правила веры.

ДОЛГ, в понятиях *Святой Руси* твердая обязанность человека перед *Богом*, *царем*, *государством*, обществом, *семьей*, родственниками, друзьями. Долг свой человек обязан исполнять не формально, а старательно и с *любовью*. Исполнить свой долг считалось делом чести и достоинства коренного русского человека. Нарушившего свой долг презирали.

Для православного долг — это поступок, который надлежит совершить в силу взятого на себя обязательства либо потому, что человек свободно принял в качестве авторитетной для себя некую нравственную норму (правило, заповедь). Христианство сохраняет этику долга, опирающуюся на Декалог, но в своем существе это этика любви к Богу и ближнему.

Твердое сознание долга, считали русские люди, есть основа характера. Мудрость долга в том, чтобы наилучшим образом исполнить то дело, на которое человек поставлен жизнью. «У нас у всех, — писал И. С. Тургенев, — есть один якорь, с которого, если сам не захочешь, никогда не сорвешься: чувство долга». «Свободные установления, — считал Ф. М. Достоевский, — тогда хороши, когда они у людей, себя уважающих, а стало быть, уважающих и долг свой, долг гражданина».

ДОЛЯ, судьба человека, по верованию русского человека, представление очень сложное, объединяющее разнородные ответы на вопрос, почему человек счастлив или нет. Объяснение различное: потому, что так ему прирождено, суждено, на роду написано, невеста откуда навеяно. По исследованию акад. А. Н. Веселовского, представление о доле прошло несколько стадий. Прежде всего доля врожденна, дается при рождении (род, мать-Рожаница). Образное представление

рожаниц сообщило идее судьбы более свободное понимание. Являются рожаницы, демонические существа, которые дают человеку его долю, часть, участь, отмеривают талант, и этот акт понимается как приговор, который они изрекают (рок), как суд и ряд, судьба. От той доли, которую дают человеку эти существа, нельзя отделаться. Новым моментом в развитии идеи судьбы явился мотив, устранивший представление унаследованности и неотменяемости: момент случая, неожиданности, *счастья* или недопечения, навешанных со стороны, невеста откуда (отсюда *сербск.*: *среча*, *намера*). От такой доли можно отделаться, освободиться. Само понятие судьбы расширяется. Долю можно изменить, добиться другой. Литературно-христианские течения внесли в представление о доле идеи прошлого и вменяемости. Личная доля каждого не случайна, а согласована с общим благом. Кроме того, доля может явиться заслуженной. В «Повести о Горе-Злочастье» молоту суждена доля за недовольство к родителям. В связи с представлением о заслуженной доле стоят Дева-обида, Недоля-судбина, кручина, нужда. В народном мировоззрении представление о доле является в конкретной форме: *Среча*, *Горе-Злочастье* — демоническое существо без определенной характеристики, напр. в повести о Горе-Злочастье. В русских песнях представление о доле характеризуется ощущением подавленности: образы ее преимущественно враждебного характера.

Доля в представлении малороссов является существом, имеющим самостоятельную *жизнь*. Жизнь эта продолжается и после *смерти* лица, которому доля принадлежала: так, доли деда, бабки, свекра, свекрови, *мужа*, *жены*, матери живут в их могилах и приходят после их смерти в их жилища; но есть рассказы, в которых доля умирает даже раньше того, кому принадлежит: однажды женщина по незнанию убила долю своего мужа, живущую в хате в виде кошки. После смерти доля может переходить в др. существо: в одной семье никто не имел при себе долю, а между тем семья жила счастливо; это вызвало удивление отца — главы семьи, приехавшего к сыну в гости, т. к. он обладал способностью узнавать, есть ли у человека доля; найдя ее в образе принадлежавшей сыну собаки, от которой и вся семья жила счастливо, и желая отнять ее у сына, он заставил убить собаку, но вол лизнул собачьей крови, и доля перешла в него; убивают вола, но доля переходит во внука, попробовавшего мяса вола. По этому рассказу доля имеет признаки *души*, переселяющейся из одного существа в другое. Доля ведет материальную жизнь: ест и пьет, чувствует боль, работает, спит, подвержена порокам (пьянствует, ленится). Она — это прирожденная доля. В некоторых рассказах и песнях доля имеет характер *ангела-хранителя*, руководящего ребенком еще с утробы матери, в других является двойником его души. У одного и того же человека бывает одна, две, три доли. Можно и самому вызвать себе на помощь долю кого-либо из своих умерших родственников — стоит только наркост перепрыгнуть могилу, и доля явится; но делать это рискованно, т. к. вместо доли можно вызвать недолю, приносящую несчастье. Чужие доли умерших родственников и по собственному желанию являются к родным. Доли делов, бабок, свекровей обнаруживают свойства злых и капризных существ, напоминающих отчасти домового. Они бывают довольны, когда, придя ночью в свою хату, находят любимые кушанья, а в противном случае сердятся и выражают свое неудовольствие даже бояжами. Наоборот, доли умерших матери и жены всегда доброжелательны к детям и мужу и являются помогать им или предупредить о несчастье. Долю можно видеть только случайно или в известные дни, и то с соблюдением некоторых обрядов. Доля счастливого человека является в благопристойном, красивом виде, несчастного — грязною. Она может являться или в виде двойника человека, или в виде мужчины или женщины, молодою и старою, в виде

различных животных или даже неодушевленных предметов. Остаток жертвоприношений доле виден в обычае оставлять после ужина, особенно под большие праздники, часть кушаний для доли, которая приходит есть ночью. Считается нужным вообще при еде оставлять немного на тарелке. Есть и остаток бывших при жертвоприношениях гаданий: под Крещение, по окончании ужина, все кладут свои ложки в миску от кутьи, а сверху — кныш или хлеб; ночью доля перевернет ложку того, кто в текущем году умрет.

С. Ю.

ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВО, Божественная Премудрость по спасению падшего человека. Бог по бесконечной любви Своей благословил избрать путь спасения человека через единородного Сына Своего и животворящего Духа Святого (см.: Спасение).

ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВО. — См.: ЭКОНОМИКА.

«ДОМОСТРОЙ» (полное название — «Книга, глаголемая Домострой, имеет в себе вещи зело полезны, поучения и наказание всякому православному христианину...»), свод советов и правил, определявших все стороны жизни русского человека XVI в., поражающий нас сегодня почти неправдоподобной одухотворенностью даже мельчайших бытовых деталей. «Домострой» не просто сборник советов — перед читателем развертывается грандиозная картина идеально воцерковленного семейного и хозяйственного быта. Упорядоченность становится почти обрядовой, ежедневная деятельность человека поднимается до высоты церковного действия, послушание достигает монастырской строгости, любовь к царю и отечеству, родному дому и семье приобретает черты настоящего религиозного служения.

«Домострой» создан в I-й пол. царствования *Ивана Грозного*. Авторство окончательного текста связывают с именем сподвижника и наставника Ивана Грозного благовещенского иерея Сильвестра.

«Домострой» состоит из 3 частей: об отношении русского человека к Церкви и царской власти; о внутрисемейном устройстве; об организации и ведении домашнего хозяйства.

«Царя бойся и служи ему верою, и всегда о нем Бога моли, — поучает «Домострой». — Аще земному царю правдою служиши и боишися е, тако научишия небесного Царя боятися...» Долг служения Богу есть одновременно и долг служения царю, олицетворяющему в себе православную государственность: «Царю... не тщится служить лжею и клеветою и лукавством... славы земной ни в чем не желай... зла за зло не воздавай, ни клеветы за клевету... согрешающих не осуждай, а вспомни свои грехи и о тех крепко пекися...», «А в котором либо празднике... да призывают священнический чин в дом свой... и молят за царя и великого князя (имярек), и за их благородные чада...»

Та же часть сборника, которая посвящена вопросам семейного быта, учит, «как жити православным христианам в миру с женами и с детьми и домочадцами, и их наказывать и учить, и страхом спасати и грозою претити и во всяких делах их беречь... и во всем самому стражу над ними быть и о них пещись аки о своем уде... Все бо есьми связаны единою верою к Богу...»

В «Домострое» есть все. Есть трогательные указания, «как детям отца и мать любить и беречи и повиноватися им и покоити их во всем». Есть рассуждения о том, что «аще кому Бог дарует жену добру — дражайшесть камня многоценного». Есть практические советы: «како платье всяко жене носить и устроить», «како огород и сады водить», «како во весь год в стол ествы подавать» (подробно о том, что — в мясоед, и что в какой пост). Есть указания по чину домашнего молитвенного правила для всей семьи — «как мужу с женою и домочадцами в доме своем молиться Богу». И все это — с той простотой, основательностью и тихой, мирной неторопли-

востью, что безошибочно свидетельствует о сосредоточенной молитвенной жизни и непоколебимой вере.

«Каждый день вечером, — поучает «Домострой», — муж с женою, и детьми, и домочадцами, если кто знает грамоту — отпеть вечерню, повечерие, в тишине со вниманием. Предстоя смиренно с молитвою, с поклонами, петь согласно и внятно, после службы не есть, не пить и не болтать никогда... В полночь, встав тайком, со слезами хорошо помолиться Богу, сколько можешь, о своих прегрешениях, да и утром, вставая, так же... Всякому христианину следует молиться о своих прегрешениях и об отпущении грехов, о здравии царя и царицы, и чад их, и братьев его и сестер, и христоролюбивом воинстве, о помощи против врагов, об освобождении пленных, и о святителях, священниках и монахах, и об отце духовном, и о болящих, о заключенных в темницах — и за всех христиан...»

(О труде и хозяйственной деятельности в «Домострое» см. в ст. «Экономика».)

Митр. Иоанн (Снычев)

ДОНСКАЯ ЧУДОТВОРНАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ, один из символов русской духовности, двусторонняя икона, с изображением Богоматери с младенцем Христом на руках на лицевой стороне и «Успением Богородицы» на обороте.



Икона XVI в.

В царствование *Ивана IV Васильевича* начался очередной этап борьбы с «неверными агарянами» — Казанским, Астраханским и Крымским ханствами, остатками Золотой Орды. Два похода, совершенные Иваном Васильевичем на Казань, не принесли успеха. Подготовившая новый (в 1552) поход, вспомнили о событиях к. XIV в., когда Московский кн. Дмитрий Иванович разбил на Куликовом поле воинство Мамая. Для русских людей XVI в. как бы вновь повторялись события давних минувших дней.

Вспомнили и о том, что в Коломне, в Успенском соборе, хранится икона Божией Матери, которая, по преданию, была вместе с Дмитрием Ивановичем на Дону, на Куликовом поле и спешествовала победе русских войск. Находясь в Коломне, Иван IV пришел в церковь Успения и молился перед иконописным образом.

Успешное взятие Казани привело к тому, что эта икона начинает прославляться как чудотворная и получает наименование «икона Божией Матери Донская». Ее переносят из Коломны в Москву в придворный кремлевский собор Благовещения и окружают особым почетом.

На самом деле, как установили исследования последних лет, икона Божией Матери, прозванная Донской, появилась на свет позже 1380 и, естественно, не могла быть на Куликовом поле. Скорее всего она была написана на рубеже XIV—XV вв., по заказу вел. кн. Евдокии, супруги покойного кн. Дмитрия Ивановича, и его сына, вел. кн. Василия Дмитриевича. Заказ был совершен для обновления Успенского собора Коломны. По мнению некоторых исследователей (И. Э. Грабарь), автором иконы был Феофан Грек, впрочем, его авторство так и остается предположительным.

Богородица и Богомладенец Христос изображены в иконографическом типе «Умиления» — умиленно прильнувшими друг к другу. Царственно прекрасный лик Божией Матери, нежно склоняющейся к крохоткому лику младенца Сына, широко открытые глаза, созерцающие свет небесный, видящие людскую скорбь сиюминутной жизни на земле и вечные крестные страдания Своего Сына влекут к себе и успокаивают *душу*, обещая сострадание, заступничество и всепоглощающую материнскую *любовь*. Недаром в XVI в. эту икону называли еще «Богородица Милостивая».

Этот Богородичный образ был самой чтимой иконой колменского храма, перед ним молились великие князья, отправляясь в военные походы и испрашивая небесного покровительства Богоматери. Не случайно в лицевую сторону иконы были вставлены святые *мощи*.

Стремление московских церковно-политических властей XVI в. превратить Москву в духовно-политический центр не только России, но и всего мира, стал одной из причин того, что икона Божией Матери из Успенского собора Коломны, как уже говорилось, приобрела общероссийское значение.

В одном из летописных рассказов, составленном, вероятно, по инициативе митр. Макария, эта икона впервые связывается с именем кн. Дмитрия Ивановича и даже утверждается, что именно ее брали с собой в поход на Мамай.

В 1563, собираясь в Полоцкий поход, Иван Васильевич повелевает совершить с «Богоматерью Донской» крестный ход по Москве, а потом берет ее с собой на поле брани. В летописи же появляется рассказ об этом событии, причем впервые икона называется «Донской».

Следующее летописное упоминание об иконе «Богоматерь Донская» содержится в «Повести о житии царя Федора Ивановича» и относится к 1591. Во время нашествия полчищ крымского хана Казы-Гирея царь Федор Иванович молится чудотворному образу; с иконой обходят вокруг городских стен, а затем ставят в церковь-шатер прп. *Сергия Радонежского*, уповая, что «тамо Владычица покажет милость Своего заступничества и спасет град наш, яко же и прежде, от нахождения иноплемennых варвар».

А через год в память о чуде избавления от нашествия Казы-Гирея устраивают монастырь во имя Богородицы (Донской монастырь в Москве) и пишут для него копию-список с чудотворной иконы. Тогда же был установлен праздник в честь чудотворной Донской иконы Божией Матери — 19 авг. (1 сент. по н. ст.).

Особо чтимой святыней икона «Богоматерь Донская» осталась на протяжении и всего XVII столетия. Каждый раз, ког-

да возникала опасность со стороны «безбожных агарян», к ней обращались как к главной заступнице. Напр., с ней связывали победы над крымскими татарами в 1646—48. В этот же период делается большое число копий с чудотворного образа.

В 1692 архим. Донского монастыря Антоний написал «Слово, известное всем благочестивым христианам», в котором развил легендарные предания об иконе. Здесь впервые появляется сюжет о том, что Донскую икону Божией Матери на Куликово поле принесли донские казаки, которые пришли на помощь «православному воинству» Дмитрия Ивановича. Позднее этот сюжет становится очень популярным и постоянно используется в различных «Словах», «Поучениях» и повестях, посвященных этой иконе.

Ныне древняя чудотворная икона «Богоматерь Донская» хранится в Третьяковской галерее, а ее копии-списки XVI—XX вв. почитаются во многих храмах России.

С. Перевезенцев

ДОСТОВЕРНОСТЬ обозначает не то, на что указывает словопроизводство (достойно *веры*); достоверность есть признак доказанной *истины*. Достоверен тот факт, который не подлежит сомнению, достоверно положение, которое во всякое время может быть доказано. Т. о., достоверность есть синоним истины. Можно различать субъективную достоверность, которая есть уверенность, от объективной достоверности *знания*; далее, абсолютную достоверность от вероятности; непосредственную достоверность (т. е. очевидность) от производной. *Рационализм* видит в *разуме* источник достоверности, *эмпиризм* — в *опыте*.

ДОСТОЕВСКИЙ Федор Михайлович (30.10[11.11].1821—28.01[9.02].1881), писатель и мыслитель, один из высших выразителей духовно-нравственных ценностей русской цивилизации. Родился в Москве в семье врача, образование получил в инженерном училище в С.-Петербурге; в 1841 произведен в офицеры, в 1843 окончил офицерские классы и зачислен на службу при инженерной команде, но осенью 1844 уволен в отставку. В 1845 повесть «Бедные люди» в «Отечественных записках» встречена восторженными похвалами крити-



тики; затем ряд повестей из чиновничьей жизни. 21 дек. 1849 за участие в литературных собраниях Петрашевского приговорен к смертной казни, но послан на каторгу на 4 года; прослужил потом рядовым 2 года, а затем произведен в прапорщики. В 1856 прощен, вышел в отставку и возвратился в Россию. Первые произведения после ссылки — «Дядюшкин сон» и «Село Степанчиково». В 1860 Достоевский — в С.-Петербурге и с 1861 с братом Михаилом издает еженедельный журнал «Время», где печатал роман «Униженные и оскорбленные» и «Записки из мертвого дома». В 1863 журнал запрещен. В 1864 издавал журнал «Эпоха», который не имел успеха. После поездки за границу появилось «Преступление и наказание» («Русский вестник», 1866), «Идиот» (1881) и «Бесы» (1870—71). С 1873 редактировал «Гражданин», где печатал свой «Дневник писателя». В 1875 напечатал «Подростка» и в 1876—78 издавал «Дневник писателя» как особый журнал. 1879 — «Братья Карамазовы».

Творчество Достоевского посвящено постижению глубины человеческого *духа*. Писатель анализирует самые потаенные

лабиринты сознания, последовательно проводя почти в каждом из своих произведений 3 ключевые *идеи*: идею *личности* как самодовлеющей ценности, одухотворенной Божьим Духом; идею страдания как реальной подопретки нашего существования; идею *Бога* как высшего этического критерия и мистической сущности всемирного *бытия*.

По своему миропониманию Достоевский был близок к *славянофилам*; труд *Н. Я. Данилевского* «Россия и Европа» писатель считал будущей настольной книгой всех русских.

Достоевский убедительно и беспощадно вскрывает духовное убожество и нравственную нищету людей, не верующих в Бога и противопоставляющих *Ему разум*.

Подходя к проблеме человеческой личности, Достоевский с неизменной последовательностью указывал на иррациональность ее природы, на невозможность путем одних логических выкладок осмыслить ее значение и место в обществе и *государстве*. Если бы человек в своем поведении руководствовался соображениями исключительно рассудочными, напр., выгоды, пользы, *гармонии* или порядка, если бы конечной целью его стремлений было устройство общества по какому-то раз и навсегда неизблемо-установленному образцу — все равно, пчелиного ли улья, муравейника, или хрустального дворца, — тогда, быть может, задача осуществления рая на земле, теоретически, по крайней мере, была бы разрешима. Тогда вопрос сводился бы к отысканию каких-то научно-экономических классификаций, какой-то статистической средней равнодействующей или социально-биологической нормы. И коль скоро такая формула была бы найдена, тотчас все бы устроилось и потекли бы молочные реки в кисельных берегах. Равным образом тогда было бы просто определить, что именно лучше — республика Платона, утопическое государство Мура, фаланстера Фурье или коммунистическая казарма Маркса.

Достоевский положительно отрицал возможность подобного решения социальной теоремы не только потому, что искомое является величиной непостоянной, вечно меняющейся в зависимости от бесчисленного множества непредвиденных условий и обстоятельств, но и вследствие того, что сам-то ищущий, т. е. человек, далеко не всегда действует по утилитарной схеме бентамовской пользы. Впервые Достоевский отчетливо выразил эту мысль в 1856, в «Записках из подполья». «О, скажите, — восклицает герой этой психологической хроники, — кто первый провозгласил, что человек потому только делает пакости, что не знает своих собственных интересов, а что если бы его просветить... то он тотчас... стал бы добрым и благородным, ибо, будучи просвещенным... увидел бы в добре собственную свою выгоду... О, младенец! О, чистое, невинное дитя! Да когда же, во-первых, бывало, чтобы человек действовал только из одной своей... выгоды? Что же делать с миллионами примеров, свидетельствующих о том, что люди за-знамо, вполне понимая свои настоящие интересы, отставляли их на второй план и бросались на другую дорогу, на риск, на авось... как будто... не желая указанной дороги, и упрямо, своевольно пробивали другую, трудную, нелепую, отыскивая ее чуть ли не в потемках».

Достоевский идет еще дальше. Он рисует картину целесообразно устроенного хрустального дворца, в котором установлены благополучие, гармония и порядок; в котором обеспечены все выгоды и соблюдены все личные интересы, так что человеку остается лишь кататься как сыр в масле. «И вдруг, — говорит Достоевский, — ни с того ни с сего, среди всеобщего благоразумия, возникает какой-нибудь дженгльмен, и с насмешливой физиономией упрет руки в боки и скажет нам: “А что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу ногой, прахом, единственно с тою целью, чтобы все эти логарифмы отправились к черту и... нам опять по своей глупой воле пожить!..”»

Десять лет спустя Достоевский развил эти иррациональные противоречия в заключительной и воистину пророческой части «Преступления и наказания». Там снова поставлен вопрос о кажущейся непостижимости человеческой природы и о безнадежности устройства судьбы человечества на утилитарных принципах теоретической мысли.

Жуткий сон приснился Раскольникову. «Ему грезилось, что весь мир обречен в жертву какой-то неслыханной... моровой язвы, идущей из глубины Азии на Европу. Все должны были погибнуть, кроме некоторых, весьма немногих избранных. Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселившиеся в тела людей. Но существа эти были духи, одаренные умом и волею. Люди, принявшие их в себя, тотчас становились бесноватыми... Но никогда люди не считали себя такими умными и непоколебимыми в истине, как считали себя эти зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга. Всякий думал, что в нем одном заключается истина... Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром... Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями, но армии уже в походе вдруг начинали сами терзать себя, ряды расстраивались, воины бросались друг на друга, кололись и резались. В городах целый день били в набат, созывая всех, но никто не знал, кто и для чего зовет... Оставляя самые обыкновенные ремесла, потому что всякий предлагал свои мысли, свои поправки, и не могли согласиться. Остановилось земледелие. Кое-где люди сбегались в кучи, клялись не расставаться, но тотчас же начинали друг-нибудь совершенно другое... начинали обвинять друг друга, дрались и резались. Начались пожары; начался голод. Все погибали. Язва росла и продвигалась все дальше и дальше. Спаситься во всем мире могли только несколько человек: это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю. Но никто и нигде не видал этих людей, никто не слышал их слов и голоса». В этой зловещей картине, особенно знаменательной в дни нашего преступного лихолетья, заключается мистическое провидение будущих судеб человечества, отказавшегося от Бога и надменно, но безумно мечтающего избрести схему универсального счастья.

В «Бесах» Достоевский дал конкретное изображение того «земного рая», который должен быть явиться поправкой к иррациональности человеческой психики, а также завершением социального строительства в царстве мира сего. Автором этого плана представлен некто Шигалев, один из бесчисленных бесенят, которым полвека спустя удалось свалить в бездну величайшую в мире империю. «Объявляю заранее, — говорит на товарищеской сходке Шигалев, — что система моя не окончена. Я запутался в собственных данных, и мое заключение в прямом противоречии с первоначальной идеей... Исходя из безграничной свободы я заключаю безграничным деспотизмом. Прибавлю, однако, что, кроме моего разрешения общественной формулы, не может быть никакого». А смысл этой формулы разъясняет «державный бес» Верховенский в своем разговоре со Ставрогиным. «У Шигалева хорошо в тетради, — у него шпионство. У него каждый член следит за другим и обязан доносить. Каждый принадлежит всем, а все — каждому. Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях — клевета и убийство, а главное — равенство. Первым делом понижается уровень образования, науки и талантов. — Не надо высших способностей!.. Высшие способности не могут не быть деспотом. Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспира побивают камнями — вот Шигалевщина!..» Именно эти принципы, гени-

ально разгаданные Достоевским, легли в основание, сделали главою угла власти еврейских большевиков с его всеобщим рабством и всепроникающим шпионством, в котором потерявшие и разум, и веру, и совесть бездарные поводыри пытаются устроить «хрустальный дворец», «гармонию целого», за счет единственно реальной ценности — пусть иррационального, но неповторимого и духовно-бессмертного «Я».

Этой предвечной дисгармонии между безличной «гармонией целого» и самоутверждением человеческой личности Достоевский посвятил в «Дневнике писателя» замечательный очерк под названием «Приговор». Но мысли, высказанные в нем, непосредственно вводят нас в круг второй главной идеи его мировоззрения — идеи страдания.

В длинной галерее выведенных Достоевским типов тема страдания, повторяясь в бесконечных вариантах, вырастает в универсальную проблему. Разрешение ее, по его убеждению, следует искать не столько в политике и экономике, сколько в религии и этике, в обновлении и очищении нравственной природы человека, ибо страдание неотделимо от зла, все равно извне ли причиняемого, или гнездящегося в темных закоулках человеческой души.

Есть что-то жгучее и страстное в той боли, с которой Достоевский останавливается на страдании детей, которому посвящены многие бессмертные, написанные кровью его сердца страницы. Достаточно вспомнить разговор Ставрогина с Кирилловым, когда тот играет мячиком с ребенком; душераздирающие сцены семейной жизни Мармеладовых; характер и судьбу Нелли в «Униженных и оскорбленных»; Неточку Незванову; мальчика на елке у Христа и, наконец, скорбный образ Илюшечки в «Братьях Карамазовых».

Чем, спрашивается, каким нравственным законом, какой нормой справедливости оправдываются страдания безвинных существ? — На этот вопрос Достоевский не нашел ответа. В самом деле, если в отношении взрослых можно утверждать, что страдание является следствием *первородного греха*, если их страдание может рассматриваться как неизбежное возмездие за зло, причиняемое человеком своему ближнему, по формуле: «Мне отмщение и Аз воздам», то все эти богословские и догматические рассуждения явно неприменимы к малюткам, никакого яблока не скушавшим; к мальчику, замерзающему в рождественскую ночь где-то на задворках большого города; к грудному младенцу, которому башбибузки, потехи ради, из садизма, раздробляют голову пистолетом; к семилетней девочке, которую родители засекают чуть не до смерти; к шестилетнему парнишке, растерзанному по приказанию крепостника-изверга сворой борзых, — словом, ко всем этим чистым ангельским душам, никакого греха не принявшим, никакого зла не совершившим, которые, однако, по какому-то роковому велению, подвергаются мучениям и обрекаются на неза заслуженный ими ад.

В разговоре с Алешей Иван Карамазов переносит проблему страдания в область религиозно-метафизическую: «Понимаю, — говорит он, — каково должно быть сотрясение вселенной, когда все на небе и все на земле сольется в один хвалебный гимн, и все живое и жившее воскликнет: “Прав Ты, Господи, ибо открылись пути Твои!” Уж если мать обнимется с мучителем, растерзавшим псами сына ее и все трое возгласят со слезами: “Прав Ты, Господи!”, то, конечно, настанет венец познания и все объяснится... Но вот... этого-то я и не могу принять... Пока еще время, ... от высшей гармонии совсем отказываюсь. Не стоит она слезинок хотя бы только одного замученного ребенка... Не стоит потому, что слезки его остались неискупленными... Я не хочу оставаться с неотмыщенными страданиями... Да и слишком дорого оценили гармонию — не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу вернуть обратно... Не Бога я не принимаю... Я только билет Ему почтительнейше

возвращаю». В этих болезненных словах, в этом надрыве скальвается надломленность человеческого сознания, неспособность его продолжать тот путь, по которому, от скрытого начала к скрытому же концу, человек ведется Провидением. Тысячелетиями шел он по этому пути, безропотно вынося все в надежде, что конечное откровение и всепобедное торжество правды-истины и правды-справедливости утолят когда-нибудь жажду его усталого сердца. Но вот, наконец, страдания возросли до такой степени, а жгучая боль сделалась столь невыносимой, что он не в силах уже идти дальше. Он оглядывается на весь пройденный путь, взвешивает свое бремя и в отчаянии спрашивает себя: «Куда я иду? Не безумием ли была моя надежда и не зло ли в той непонятной мне воле, которая внушила мне эти несбыточные мечты?»

Но в этом «бунте» Ивана слышится и др. мотив, непосредственно связанный с фатальной болезнью нашего лукаво-мудрствующего века. Иван утверждает, что принимает Бога, но лишь «почтительнейше возвращает» Ему билет на вход в храм гармонии. Так ли это, однако? Не есть ли это лишь диалектический прием для оправдания того безнадежного скептицизма, который оказывается порождением гордыни разума? Не знаменует ли это поспешное возвращение билета прямое отрицание Божественного Промысла?

Бунт Ивана так же, как бунт Раскольникова в «Преступлении и наказании», так же, как бунт Кириллова в «Бесах», — бунт разума, тщетно пытающегося найти этический критерий вне религии и устроить судьбы человеческие по рецептам, продиктованным не религиозным сознанием, а эмпирическим познанием. Но Достоевский отрицал возможность автономной морали, т. е. такой, где поведение человека определяется субъективной, произвольной, им самим установленной оценкой понятий добра и зла. Вслед за *славянофилами* Достоевский утверждал, что природа нравственности гетерономна, что живым источником и высшей санкцией этического импульса является правда Божественной *благодати*, нас посещающая, научающая нас отличать дозволенное от недозволенного и побуждающая нас следовать тому, что Кант назвал «категорическим императивом».

В своих произведениях, в этих великих поэмах человеческого духа Достоевский показал, что нравственность, построенная на шатких основаниях личного произвола, неизбежно приводит к принципу: «все дозволено», т. е. к прямому уже отрицанию всякой нравственности. И действительно, наполеоновский лозунг: «Tout est permis» толкает Раскольникова на убийство, Ивана Карамазова — на отцеубийство, и Кириллова — на самоубийство.

Достоевский знал, что человечество, уверовав в безграничную будто бы силу науки и выведя идею Бога за скобки, неудержимо, всей своей 2-миллиардной массой устремляется в зловеще зияющую бездну, в которой ему и суждено погибнуть. В частности, Достоевский указал и на то, что западная церковь, некогда сплотившая Европу в единый организм под знаменем католического Рима, не в состоянии уже предотвратить надвигающейся катастрофы потому, что она сама, западная церковь, перестала быть церковью Христовой, подменив идею Христа идеей Его Наместника на земле в лице якобы непогрешимого папы. К этой теме Достоевский возвращался часто. Впервые она была затронута, но как бы мимоходом, в «Идиоте»; более подробно она была разработана в «Дневнике писателя», получив, наконец, полное и гениальное выражение в «Легенде Великого Инквизитора».

В «Легенде» затронуты глубочайшие тайны *эсхатологии* и христианского *богопознания*. Сквозь туман лукавых социальных утопий, которые предлагали человечеству люди, отрешившиеся от Христа и поклонявшиеся *антихристу*, Достоевский ясно различал бездну, в которую ведет мир иудейско-масонская цивилизация.

Действие «Легенды» отнесено к XVI в., когда уже произошло распадение Церкви: Восток, в частности Россия, озарились тихим светом замкнувшегося в себе *Православия*. В Центральной Европе начались бурные и буйные протесты против папской власти: Лютер, Кальвин и гуманисты подвергли сомнению не только церковно-административный, но и религиозно-догматический авторитет Римского Первоосвященника. Однако на крайнем Западе, в Испании, *католичество* еще теснее сомкнуло свои ряды, введя железную дисциплину среди пастырей и пасомых и противопоставив шумливой Реформации молчаливо-грозную силу Ордена иезуитов и священной инквизиции. По приказу Великого Инквизитора в темницу был брошен Сын Божий, по безмерному своему милосердию снизошедший на жаркие стогны южного града и там сотворивший чудо, воскресив мертвого ребенка.

Пятнадцать веков усталое, страдающее человечество ожидало исполнения завещанного ему обетования: «Се грядущи скоро». Только безграничная вера в святыню Божественного Слова поддерживала людей, давая им силы нести возложенное на них непосильное бремя. И вот Слово исполнилось.

Севилья. Тихо спускается вечер на древний город. Дневной труд окончен, и толпы медленно расходятся туда и сюда. И вдруг появляется Он, в том самом образе человеческом, в котором 15 веков назад ходил между людьми. По внешности Он ничем не отличается от остальных. Но, странное дело, все узнают Его. Незыблемой силой народ стремится к Нему, окружает Его, следует за Ним. Молча проходит Он среди них с улыбкой бесконечного сострадания. Солнце любви горит в Его сердце, лучи света струятся из Его очей и, изливаясь на людей, сотрясают их ответной любовью. Он простирает к ним руки, благословляет их, и от одного прикосновения к Его одежде исходит целительная благодать... Народ плачет и целует землю, по которой Он идет. Дети бросают перед Ним цветы, поют и вопиют Ему: «Осанна!» — «Это Он, это Он сам!» — восклицают все. Он останавливается на паперти собора в эту самую минуту, когда в храм вносят детский гробик; в нем семилетняя девочка, единственная дочь знатного гражданина. Мертвый ребенок утопает в цветах. «Он воскресит твое дитя!» — кричат из толпы рыдающей матери, и она повергается к стопам Его и молит, простирая к Нему руки. «Если это Ты, — воскреси дитя мое!» Процессия останавливается. Гробик опускают к ногам Его. Он глядит с любовью и состраданием, и уста Его произносят: «Талифа куми!» Девочка поднимается в гробе, садится и оглядывается кругом удивленными глазами. В народе смятение, рыдания и крики.

Все это безмолвно наблюдает 90-летний старец, Великий Инквизитор, воплощающий идею католичества, христианства без Христа, идею западной цивилизации.

Кардинал слышит восторженные клики, он видит чудо воскресения. Властным жестом подзывает он стражу и указывает ей на Виновника смятения и торжества. И народ, прирученный и покорный, раздвигается; воины подходят к Спасителю, накладывают на Него руки и уводят. Толпа склоняется до земли перед сумрачным служителем Церкви. Он благословляет народ и молча проходит далее. Пленника приводят в темное подземелье Святого Судилища и запирают там.

Бархатной ризой спускается на землю южная, бездыханная ночь. Воздух напоен ароматом цветущего лавра и лимона. Севилья объята и мраком и сном. Тишина. Но вот среди глубокого молчания вдруг заскрипели ржавые петли тюремной двери и в темницу с тусклым светильником входит старец-Инквизитор. Он остается с глазу на глаз со своим Пленником. Долго всматривается он в лицо Его, подходит ближе и шепчет: «Это Ты?» Но, не получая ответа, он быстро прибавляет: «Не отвечай, молчи! Да что хоть бы Ты сказал?.. Я слишком знаю, что Ты скажешь, но Ты и права не имеешь ничего прибавить к тому, что уже сказано Тобою... Зачем Ты

пришел в нам мешать? Ибо Ты пришел к нам мешать... Я не знаю, кто Ты и знать не хочу: Ты ли это, или только подобие Его. Но завтра я осужу Тебя и сожгу на костре, как злейшего из еретиков, и тот самый народ, который сегодня целовал Твои ноги, завтра, по одному моему мановению, бросится подгребать угли к твоему костру». Христос не нужен Инквизитору. Окостеневшие, мертвые формы церковного уклада давно уже утратили живое содержание учения Христова. Ничто не должно посягать на выкованные веками догматы, и новое Божественное Откровение было бы преступлением не только против человеческого стада, покорно бредущего за земным пастырем к неведомой цели, но и против Самого Бога, ибо это дополнение к ранее сказанному явилось бы признанием неполноты, а стало быть, и несовершенства преподанного Спасителем завета. И Великий Инквизитор в своей обвинительной речи против Пленника прямо объявляет, что Истина и нравственная свобода, возвещанная Им для искупления первородного греха и спасения человечества, идут вразрез с его природой. Не к Истине стремится человек, а к избежанию страдания; не к свободе, а к освобождению от нее. А если так, то земные судьбы его не могут строиться на заветах Спасителя.

Отвергнув в пустыне все 3 искушения Великого и Страшного Духа, Христос, по мысли Инквизитора, лишил Себя тех средств, которые могли бы побудить людей следовать за Ним.

«Ты хочешь, — говорит кардинал, — идти в мир с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого он в простоте своей и прирожденном бесчинстве своем не может и осмыслить, которого он страшится, ибо никогда и ничего не было для человека невыносимее свободы. А видишь ли сии камни?.. Обрати их в хлебы, и человечество побежит за Тобой как стадо... Но Ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, ибо какая же это свобода, рассудил Ты, если послушание куплено хлебами? Ты возразил, что человек жив не одним хлебом. Но знаешь ли, что во время этого самого хлеба... восстанет на Тебя Дух Земли, и сразится с Тобою, и победит Тебя, и все пойдут за ним, восклицая: «Кто подобен Зверю сему? — он дал нам огонь с небеси!»

Ныне мы уже присутствуем при восстании Духа Земли, при предсказанном Достоевским торжестве всего земного, когда человек, заглушив в себе возвышенное, горнее и святое, разрушил храмы Истины, воздвигнув вместо него капище Лжи, в котором служатся кощунственные черные мессы не только земному, но и низменному, всему, что будто бы питает тело, но в действительности отравляет душу смертельным ядом безграничного *материализма*.

Инквизитор признается, что католичество, воспользовавшись именем Христа, внесло в учение Его «поправку», выкинув из заповеди Его «НЕ единым хлебом будет жив человек» крошечную частицу «не», превратив ее в мертвящую формулу «Единым хлебом жив будет человек» и заменив завещанную Христом нравственную свободу безнравственным духовным рабством, извне навязанной дисциплиной церковно-административного произвола. И в награду за отказ от свободы Римская церковь готова санкционировать не только мораль, лишенную Божественного утверждения, но и отрицание морали в форме греха. «Мы разрешим им и грех, — говорит старец. — Они слабы и бессильны, и они будут любить нас, как дети, за то, что мы позволим им грешить. Мы скажем, что всякий грех будет искуплен, если будет сделан с нашего позволения». Т. о., все то, что Христос с негодованием отверг в пустыне, все дары Великого и страшного Духа кладутся в основу устройства западной, по сути дела, антихристианской цивилизации.

В чем же спасение? — На это Достоевский с глубоким убеждением ответил, что нет большей мудрости, чем та, которая заключается в учении Спасителя, и нет большего подвига, нежели следовать Его заветам. Ложной и лживой философии

Инквизитора он противопоставил тихое, как майское утро, миропонимание др. старца — старца Зосимы (прототипом которого был св. старец *Амвросий* из *Оптиной Пустыни*), любовью и состраданием врачующего душевные язвы стекающих к нему со всех сторон страдальцев и грешников. В образе этого великого, но кроткого провидца Достоевский дал поразительное по глубине и тонкости воплощение восточного христианства, сохранившего в чистоте веру в *богочеловечество*, смерть, *воскресение Христа* и в приняв эту тайну не как закон, канонически навязанный ему извне, а как свободой и любовью созданную нравственную необходимость.

Достоевский знал, что в этой тайне разрешаются все антиномии: безусловность Творца и условность твари; объективная гармония Космоса и субъективное ощущение Хаоса; покой вечности и объемлемое им вечное движение.

Достоевский звал ошалевшее и исподличавшееся человечество смирить гордыню разума и понять, наконец, что в богоотступничестве нет спасения. Он подошел к больным и заблудившимся сынам своего века со словами милосердия и устами старца Зосимы сказал им: «Любите человека и в грехе его, ибо сие уже подобно Божеской любви».

При этом он говорил не о гордой и себялюбивой нищенской «любви к дальним», а именно о христианской и Христовой любви к ближним, о той любви, которая в смиренности своем двигает горы и творит чудеса, которая в самых недостойных и грешных сердцах поселяет надежду на оправдание и очищение. И более, чем кто-либо, Достоевский был убежден, что перед мудрым судом Всевышнего скорее осужден будет рассудочный пуританин, лицемерно соблюдающий заповеди, нежели опустившийся в бездну духовного неряшества какой-нибудь Мармеладов, всей силой истрадавшей души своей верующий, что Бог всех рассудит, всех простит — добрых и злых, премудрых и смиренных. Верует Мармеладов и веру свою исповедует в молитве, равно которой по детской трогательности едва ли что-либо создано в мировой литературе.

Всех рассудит и всех простит... И когда уже кончит со всеми, тогда возглаголит к ним: «Выходите, — скажет, — и вы! Выходите пыняньки, выходите соромники! И мы выйдем все, не стыдась, и станем, и скажет: “Свиньи вы! Образа звериного и печати его, но придите и вы!” И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: “Господи, почто сих приемлещи?” И скажет: “Потому их приемлю, премудрые, потому их приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным”. И прострет к ним руци свои, и мы припадем и заплачем, и все поймем. Тогда все поймем... все поймут... Господи, да придет Царствие Твое!»

Достоевский и еврейский вопрос. Предсказывая еще в 1870-х грядущую еврейскую революцию в России, Достоевский видел в ней войну против христианской цивилизации, конец христианской культуры, всеобщее духовное одичание человечества и установление «жидовского царства».

«Евреи, — писал Достоевский, — всегда живут ожиданием чудесной революции, которая даст им свое “жидовское царство”. Выйди из народов и... знай, что с сих пор ты един у Бога, остальных истреби, или в рабов обрети, или эксплуатировать. Верь в победу над всем миром, верь, что все покорится тебе. Строго всем гнушайся и ни с кем в быту своем не сообщайся. И даже когда лишишься земли своей, даже когда рассеян будешь по лицу всей земли, между всеми народами, — все равно верь всему тому, что тебе обещано раз и навсегда, верь тому, что все сбудется, а пока живи, гнушайся, единись и эксплуатируй и — ожидай, ожидай».

Явление бесов на Русь Достоевский прямо связывает с «жидами и жидишками», составлявшими идейное ядро революционеров и либеральной интеллигенции. Все они — воплощение сатанизма и антихриста.

Предрекая грядущие потрясения и предсказывая, что «от жидов придет гибель России», Достоевский видел в революции бунт антихриста против Христа, дьявола и его слуг иудеев против Бога.

«Верхушка иудеев, — писал Достоевский, — воцаряется все сильнее и тверже и стремится дать миру свой облик и свою суть».

Бичуя бесов *либерализма* и *социализма*, Достоевский видел в идеях коммунистической революции «начала антихристовы, дух приближения ига князя мира сего, воплощенного в иудейских вождях». Социализм с его соблазном (а фактически обманом) создания земного царства блаженства есть религия антихриста, стремление уничтожить христианскую цивилизацию. И социализм, и капитализм были для Достоевского не противоположными началами, а лишь двумя формами одного и того же — сатанинского — стремления к упоению земными благами.

Социализм и капитализм — выражение общего иудейско-сатанинского идеала «вожделений избранного народа», замаскированных лукавством *дьявола*, искушавшего в пустыне Христа своими соблазнами хлеба земного и чувственных наслаждений.

Вот некоторые мысли великого русского писателя о грядущей еврейской революции и царстве антихриста из «Дневника писателя»:

«Вместо христианской идеи спасения лишь посредством теснейшего нравственного и братского единения наступает материализм и слепая, плотоядная жажда личного материального обеспечения»; «Идея жидовская охватывает весь мир»; «Наступает торжество идей, перед которыми никнут чувства христианские»; «Близится их царство, полное их царство».

«На протяжении 40-вековой истории евреев двигала ими всегда одна лишь к нам безжалостность... безжалостность ко всему, что не есть еврей... и одна только жажда напиться нашим потом и кровью»; «Некая идея, движущая и влекущая, нечто такое мировое и глубокое... Что религиозный-то характер тут есть по преимуществу — это-то уже несомненно. Что свой промыслитель (антихрист), под прежним именем Иеговы, со своим идеалом и со своим обетом, продолжает вести свой народ к цели твердой — это уже ясно»; «Все они одной сути»; «Глубоки тайны закона и строя еврейского народа... Окончательное слово человечества об этом великом племени еще впереди».

«Жид и банк — господин уже теперь всему: и Европе, и просвещению, и цивилизации, и социализму, социализму особенно, ибо им он с корнем вырвет христианство и разрушит ее цивилизацию. И когда останется лишь одно безначалие, тут жид и станет во главе всего. Ибо, проповедуя социализм, он останется меж собой в единении, а когда погибнет все богатство Европы, останется банк жида. Антихрист придет и станет в безначалии».

«Наступит нечто такое, чего никто не мыслит... Все эти парламентаризмы, все гражданские теории, все накопленные богатства, банки, науки... все рухнет в один миг бесследно, кроме евреев, которые тогда одни сумеют так поступить и все прибрать к своим рукам».

«Да, Европа стоит на пороге ужасной катастрофы... Все эти Бисмарки, Биконсфильды, Гамбетты и другие, все они для меня только тени... Их хозяином, владыкой всего без изъятия и целой Европы является еврей и его банк... Иудейство и банки управляют теперь всем и вся, как Европой, так и социализмом, так как с его помощью иудейство выдернет с корнями христианство и разрушит христианскую культуру. И даже если ничего как только анархия будет уделом, то и она будет контролируемая евреем. Так как, хотя он и проповедует социализм, тем не менее он остается со своими сообщниками-евреями вне социализма. Так что, когда все

богатство Европы будет опустошено, останется один еврейский банк».

«...Революция жидовская должна начаться с атеизма, так как евреям надо низложить ту веру, ту религию, из которой вышли нравственные основания, сделавшие Россию и святой и великой!»

«Безбожный анархизм близок: наши дети увидят его... Интернационал распорядился, чтобы еврейская революция началась в России... Она и начинается, ибо нет у нас против нее надежного отпора — ни в управлении, ни в обществе. Бунт начнется с атеизма и грабежа всех богатств, начнут разлагать религию, разрушать храмы и превращать их в казармы, в стойла, залиют мир кровью и потом сами испугаются. Евреи сбьют Россию и станут во главе анархии. Жид и его кагал — это заговор против русских. Предвидится страшная, колоссальная, стихийная революция, которая потрясет все царства мира с изменением лика мира сего. Но для этого потребуются сто миллионов голов. Весь мир будет залит реками крови».

Все предсказания великого русского писателя сбылись с ужасающей точностью и продолжают сбываться в наше время.

Б. Б.

Философия Достоевского. Достоевский принадлежит столько же литературе, сколько и философии. Ни в чем это не выражается с большей яркостью, как в том, что он доньше вдохновляет философскую мысль. Комментаторы Достоевского продолжают реконструировать его идеи — и само разнообразие этих комментариев зависит не от какой-либо неясности у Достоевского в выражении его идеи, а, наоборот, от сложности и глубины их. Конечно, Достоевский не является философом в обычном и банальном смысле слова — у него нет ни одного чисто философского сочинения. Он мыслит как художник — диалектика идей воплощается у него в столкновениях и встречах различных «героев». Высказывания этих героев, часто имеющие самостоятельную идейную ценность, не могут быть отрываемы от их личности — так, Раскольников, независимо от его идеи, сам по себе, как личность, останавливает на себе внимание: его нельзя отделить от его идеи, а идеи нельзя отделить от того, что он переживает... Во всяком случае, Достоевский принадлежит русской — и даже больше — мировой философии.

Творчество Достоевского сосредоточено вокруг вопросов философии духа — это темы антропологии, философии истории, этики, философии религии. В этой области обилие и глубина идей у Достоевского поразительны — он принадлежит к тем творческим умам, которые страдают от изобилия. Ранний социализм Достоевского надо считать очень важным, а отчасти даже решающим, фактором в его духовных исканиях: социализм этот был не чем иным, как тем самым «этическим имманентизмом» — вера в основное и «естественное» добро человеческой природы, в «естественную» возможность подлинного и всецелого «счастья», устраиваемого «естественными» же путями. Это есть прямое и решительное отвержение учения о «радикальном зле» человеческой природы, говоря терминами Канта, — отвержение доктрины первородного греха и доктрины искупления и спасения, во Христе принесенного людям. В отношении к духовным исканиям Достоевского весь этот строй мысли следовало бы назвать «христианским натурализмом», возлагающим все надежды на то христианское озарение человека, которое вошло в мир через Боговоплощение и нашло свое высшее выражение в Преображении Спасителя. Это есть христианство без Голгофы, христианство лишь Вифлеема и Фавора. Конечно, это есть своеобразное, христиански отраженное сочетание руссоизма и шиллеризма — это есть вера в «естество» и признание природного, хотя бы и скрытого под внешними наслоениями благородства, скрытой «святыни» человеческой души или, как выражается Достоевский в статье, посвященной Жорж Санд, признание «совершенства души человеческой».

В основе всей идейной жизни, всех исканий и построений Достоевского были его религиозные искания. Достоевский всю жизнь оставался религиозной натурой, всю жизнь «мучился», по его выражению, мыслью о Боге. Поэтому в лице Достоевского больше, чем в лице кого-либо другого, мы имеем дело с философским творчеством, выраставшим в лоне религиозного сознания. Но вся исключительная значительность идейного творчества Достоевского заключалась как раз в том, что он с огромной силой и непревзойденной глубиной вскрывает религиозную проблематику в темах антропологии, этики, эстетики, историософии. Именно в осознании этих проблем с точки зрения религии и состояло то, о чем он говорил, что его «мучил Бог». Достоевский писал: «и в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было. Не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла». Но эти сомнения рождались из глубин самого религиозного сознания; все они связаны с одной и той же темой — о взаимоотношении и связи Бога и мира. У Достоевского никогда не было сомнений в бытии Бога, но перед ним всегда вставал (и в разные периоды по-разному решался) вопрос о том, что следует из бытия Божия для мира, для человека и его исторического действия. Возможно ли религиозное (во Христе) восприятие и участие в ней культуры? Человек, каков он в действительности есть, его деятельность и искания могут ли быть религиозно оправданы и осмыслены? Зло в человеке, зло в истории, мировые страдания могут ли быть религиозно оправданы и приняты? Если угодно, можно все это рассматривать как различные выражения проблемы теодицеи. Не только «Бог мучил» всю жизнь Достоевского, но и он всю жизнь боролся с Богом — и этот интимный религиозный процесс и лежал в основе диалектики всего духовного процесса в нем.

Достоевский не со стороны, а внутри носил в себе и всю проблематику культуры, все ее мечты и идеалы, ее вдохновения и радости, ее правду и неправду. Внутренней разнородности христианства и культуры Достоевский никогда не утверждал, наоборот, в нем была всегда глубочайшая уверенность в возможности их подлинного сочетания. Поэтому мы не найдем у него нигде той вражды к культуре, какая, напр., была у Толстого. Достоевский отталкивался от секуляризма — от разъединения церкви и культуры, от радикального индивидуализма («обособления», как любил он выражаться), от «атеистической» культуры современности. Секуляризм и был для Достоевского скрытым, а чаще — явным атеизмом.

Когда Достоевский увлекся социализмом, то он «страстно» принял его, но и тогда он не отделял этой «страстной» веры в осуществление правды на земле от веры во Христа. Он потому и ушел вскоре от Белинского (за которым, по его собственному признанию, сначала «страстно» следовал), что Белинский «ругал» Христа. Без преувеличения можно сказать, что увлечение социализмом было связано у Достоевского с его религиозными исканиями. Правда, в дальнейшем мысль Достоевского все время движется в линиях антиномизма, его положительные построения имеют рядом с собой острые и решительные отрицания, но таковы уже силы и высота мысли его. Редко кто из русских мыслителей так чувствовал диалектические зигзаги в движении идеи. Но и антиномизм Достоевского коренился в его религиозном же сознании, и вне этого религиозного сознания невозможно даже надлежаче оценить антиномизм в его основаниях у Достоевского.

Раннее увлечение социализмом вплотную подвело религиозное сознание Достоевского к основным проблемам культуры, к вере в добро в человеке, в его «естество». В 1877 Достоевский писал: «Величайшая красота человека... величайшая чистота его... обращаются ни во что, проходят без пользы человечеству... единственно потому, что всем этим дарам не хватило гения, чтобы управлять этим богатством».

В этих словах очень ясно выражен один полюс в основной историософской антиномии у Достоевского — вера в «естество», его скрытую «святую», но и признание, что для плотного действия этой «святости» не хватает умения «управить» ее богатством.

Философское творчество Достоевского имеет не одну, а несколько исходных точек, но наиболее важной и даже определяющей для него была тема о человеке. Вместе со всей русской мыслью Достоевский — антропоцентричен, а его философское мировоззрение есть, прежде всего, персонализм, окрашенный, правда, чисто этически, но зато и достигающий в этой окраске необычайной силы и глубины. Для Достоевского нет ничего дороже и значительнее человека, хотя, быть может, нет и ничего страшнее человека. Человек — загадочен, соткан из противоречий, но он является в то же время — в лице самого даже ничтожного человека — абсолютной ценностью. Достоевский раскрыл «темную» сторону в человеке, силы разрушения и беспредельного эгоизма, его страшный аморализм, таящийся в глубине души. Антропология Достоевского прежде всего посвящена «подполью» в человеке. Достоевский вскрывал и светлые силы души, диалектику добра в ней. В этом отношении Достоевский примыкает к исконной христианской (т. е. святоотеческой) антропологии. Не только грех, порочность, эгоизм, вообще «демоническая» стихия в человеке вскрыты у Достоевского с небывалой силой, но не менее глубоко вскрыты движения правды и добра в человеческой душе, «ангельское» начало в нем. В том-то и сила, и значительность антропологического антиномизма у Достоевского, что оба члена антиномии даны у него в высшей своей форме.

Персонализм Достоевского является этическим — и это значит, прежде всего, что ценность и неразложимость человеческого существа связаны не с его «цветением», не с его высшими творческими достижениями — они присущи и маленькому ребеночку, еще беспомощному и бессильному, еще не могущему ничем себя проявить. Персонализм Достоевского относится к онтологии, а не к психологии человека — к его существу, а не к эмпирической реальности. Но само восприятие человека у Достоевского внутренне пронизано этической категорией — он не только описывает борьбу добра и зла в человеке, но он ищет ее в нем. Человек включен в порядок природы, подчинен ее законам, но он может и должен быть независим от природы. В «Записках из подполья» с поразительной силой высказана эта независимость духа человеческого от природы, и там же провозглашается, что подлинная суть человека — в его свободе и только в ней. «Всё-то дело человеческое, кажется, действительно в том только и состоит, чтобы человек поминутно доказывал себе, что он — человек, а не штифтик», — пишет Достоевский в «Записках из подполья». Это самоутверждение есть утверждение своей независимости от природы — все достоинство человека в этом как раз и состоит.

Подлинное в человеке состоит лишь в его этической жизни — здесь и только здесь человек есть по существу новое, высшее, несравнимое бытие. В этом смысле уже в «Записках из подполья» мы находим такой апофеоз человека, который превращает его если не в центр мира, то в важнейшее и драгоценнейшее явление. Для Достоевского аморализм, скрытый в глубине человека, есть тоже апофеоз человека; этот аморализм — явление духовного порядка, а не связан с биологическими процессами в человеке.

Но чем категоричнее это онтологическое превознесение человека, тем беспощаднее вскрывает Достоевский роковую неустроенность духа человеческого, его темные движения. Основная тайна человека в том и состоит, по Достоевскому, что он есть существо этическое, что он неизменно и непобедимо стоит всегда перед дилеммой добра и зла, от которой

он не может никуда уйти: кто не идет путем добра, тот необходимо становится на путь зла. Эта этическая сущность человека, основная его этическая направленность есть не предвзятая идея у Достоевского, а вывод из его наблюдений над людьми.

Достоевский высмеивает тот поверхностный интеллектуализм в понимании человека, который достиг наиболее плоского своего выражения в построениях утилитаризма. «Записки из подполья» говорят о том, что «человек есть существо легкомысленное», действующее менее всего для собственной выгоды: «когда, во все тысячелетия бывало, чтобы человек действовал из одной своей выгоды?» Представление о человеке как существе рассудочном, а потому и благоразумном, есть чистая фикция — «так как натура человеческая действует вся целиком — всем, что в ней есть, — сознательно и бессознательно». «Хотенье может, конечно, сходить с рассудком... но очень часто и даже большей частью совершенно и упрямо расходится с рассудком». «Я хочу жить, — говорит человек из подполья, — для того, чтобы удовлетворить всей моей способности жить, а не для того, чтобы удовлетворить одной только моей рассудочной способности. Рассудок удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотенье есть проявление всей человеческой жизни». Самое дорогое для человека — «свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы и дикий, каприз»; самое дорогое и важное для человека — «по своей глупой воле пожить», и потому человек всегда и везде, где бы он ни был, любит действовать так, как он хочет, а вовсе не так, как повелевают ему разум и совесть».

Психологический волюнтаризм переходит у Достоевского незаметно в иррационализм, в признание, что ключ к пониманию человека лежит глубже его сознания, его совести и разума, — в том «подполье», где он «сам». Этический персонализм Достоевского облекается в живую плоть действительности: «ядро» человека, его подлинная суть даны в его свободе, в жажде и возможности его индивидуального самоутверждения («по своей глупой воле пожить»). Онтология человека определяется этой жаждой свободы, жаждой быть «самим собой», — но именно потому, что Достоевский видит в свободе сокровенную суть человека, никто глубже его не заглядывал в тайну свободы, никто ярче его не вскрывал всю ее проблематику, ее «неустроенность». Для Достоевского «в свободе подпольного человека заложено семя смерти». Если свобода дороже всего человеку, если в ней последняя его «суть», то она же оказывается бременем, снести которое слишком трудно. А, с др. стороны, в нашем подполье — а «подпольный» человек и есть как раз «естественный» человек, освободившийся от всякой традиции и условности, — в подполье нашем, по выражению Достоевского, ощущается смрад, обнажается внутренний хаос, злые, даже преступные, во всяком случае, постыдные, ничтожные движения. Вот, напр., Раскольников: разложив в работе разума все предписания традиционной морали, он стал вплотную перед соблазном, что «все позволено», и пошел на преступление. Мораль оказалась лишенной основания в глубине души, свобода оборачивается аморализмом; напомним, что и на каторге Раскольников долго не чувствовал никакого раскаяния. Поворот пришел позже, когда в нем расцвела любовь к Соне, а до этого в его свободе он не находил никакого вдохновения к моральному разумью. Это вскрывает загадку в душе человека, вскрывает слепоту нашей свободы, поскольку она соединена только с голым разумом. Путь к добру не определяется одной свободой; он, конечно, иррационален, но только в том смысле, что не разум движет к добру, а воля, сила духа. В свободе, оторванной от живых движений любви, скрывается семя смерти. Человек не может по существу отойти от добра — и если, отдаваясь свободной игре страстей, он отхо-

дит от добра, то у него начинается мучительная болезнь души. Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов по-разному, но все страдают оттого, что заглушили в себе живое чувство добра (т. е. Бога), что остались сами с собой. Свобода, если она оставляет нас с самими собой, раскрывает лишь хаос в душе, обнажает темные и низшие движения, т. е. превращает нас в рабов страстей, заставляет мучительно страдать. Это значит, что человек создан этическим существом и не может перестать быть им. С особенной силой и болью говорит Достоевский о том, что преступление совсем не означает природной аморальности, а, наоборот, свидетельствует (отрицательно) о том, что, отходя от добра, человек теряет нечто, без чего ему жить нельзя. В «Записках из Мертвого дома» он писал: «сколько великих сил погубило здесь даром! Ведь надо уже всем сказать: да, это был необыкновенный народ, может быть, самые даровитые, самые сильные из народа». Это были люди, наделенные не только большой силой, но и свободой — и свобода-то их и сорвала с путей «традиционной» морали и толкнула на преступление. Отсюда семя смерти. В «Дневнике писателя» за последние годы Достоевский писал: «зло таится в человеке глубже, чем предполагают обычно». Достоевский показывает неустроенность человеческого духа или, лучше, — расстройство его, а вместе с тем и невозможность для человеческого духа отойти от этической установки. «Семя смерти», заложённое в свободе, означает, что расстройство духа имеет корень не на поверхности, а именно в последней глубине духа, ибо нет ничего в человеке глубже его свободы.

Проблематика свободы в человеке есть вершина идей Достоевского в антропологии; свобода не есть последняя правда о человеке — эта правда определяется этическим началом в человеке, тем, к добру или злу идет человек в своей свободе. В свободе есть «семя смерти» и саморазрушения, но она же может вознести человека на высоты преображения. Свобода открывает простор для демонизма в человеке, но она же может возвысить ангельское начало в нем. Есть диалектика зла в движениях свободы, но есть и диалектика добра в них.

Эта сторона в антропологии Достоевского часто забывается или недостаточно оценивается — между тем в ней лежит ключ к объяснению той системы идей, которую можно характеризовать как «христианский натурализм». Слова о том, что «красота спасет мир», вскрывают эту своеобразную эстетическую утопию Достоевского. Все его сомнения в человеке, все обнажение хаоса и «семена смерти» в нем нейтрализуются у Достоевского убеждением, что в человеке таится великая сила, спасающая его и мир, — горе лишь в том, что человечество не умеет использовать эту силу. В «Дневнике писателя» (1887) Достоевский написал однажды: «величайшая красота человека, величайшая чистота его... образуются ни во что, проходят без пользы человечеству единственно потому, что всем этим дарам не хватило гения, чтобы управлять этим богатством». Значит, ключ к преображению, к устройению человека в нем есть, и мы только не умеем овладеть этим ключом. Старец Зосима высказал такую мысль: «мы не понимаем, что жизнь есть рай, ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он предстанет перед нами во всей своей красоте». В замечательных словах Версилова («Подросток») по поводу картины Лоррена выражена та же мысль о том, что свет и правда уже есть в мире, но остаются нами незамеченными. «Ощущение счастья, мне еще неизвестное, прошло красой мое сердце даже до боли». В чудной форме это ощущение святости в человеке передано в гениальном «сне смешного человека». В материалах к «Бесам» находим такое место: «Христос затем и приходил, чтобы человечество узнало, что и его земная природа, дух человеческий может явиться в таком небесном блеске, на самом деле и во плоти, а не то что в одной мечте и в идеале — что это и естественно и возможно».

Диалектика «естественного и возможного» добра предполагает в человеке религиозную жизнь. «Весь закон бытия человеческого лишь в том — говорит в «Бесах» Стефан Трофимович, — чтобы человек мог преклониться перед безмерно великим; Безмерное и Бесконечное так же необходимы человеку, как та малая планета, на которой он живет». Несчастье человечества в том, что в нем «помутилась эстетическая идея»; оттого теперь красота стала «страшная и ужасная вещь», она и «таинственная вещь — тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердце человеческое». Вот это «помутнение эстетической идеи», в силу которого дьявол овладевает человеком, когда в нем пробуждается эстетический восторг, — и объясняет, почему утеряны людьми «уменье» владеть святыней, открытой его сердцу.

Антропология Достоевского касается последних глубин человеческого духа, вскрывает непобедимую силу этического начала в человеке, но и помутнение человеческого сердца, в силу чего прямой путь к добру закрыт. Свобода вобрала в себя «семя смерти», в глубине души, замутненной грехом, завелся смрад и грех — но сила добра продолжает жить в человеке. Лишь через страдания и часто через преступление освобождается человек от соблазнов зла и вновь обращается к Богу. Оттого и говорит Алеша о старце Зосиме: «в его сердце тайна обновления для всех — та мощь, которая наконец установит правду на земле...» Социалистическая мечта прежних лет, романтическая мечта о «восстановлении» добра в людях держалась, т. о., до конца жизни у Достоевского, и его антропология стоит посредине между чисто церковной и секулярной идеей о человеке. Для полного соответствия взглядов Достоевского учению Церкви ему не хватало поставления на верховное место того центрального учения христианства, которое видит в страданиях и смерти Спасителя необходимым предварение спасительного Его воскресения. В христианском миропонимании Достоевского подчеркнута то откровение о мире и человеке, которое дано нам в Боговоплощении и Преображении, но нет того, что дано в Голгофе. Вера в человека торжествует у Достоевского над всеми его «открытиями» хаоса и смрадного подполья в человеке — и в этом моменте антропология Достоевского пронизана лучами пасхальных переживаний, столь существенных для Православия и его основной тональности. Эстетический гуманизм, столь характерный для русских мыслителей, сохраняется и у Достоевского, только сама природа эстетических переживаний трактуется у Достоевского по-новому, в рамках его духовных устремлений о превращении государства, т. е. всего земного порядка, в Церковь.

Мистическая основа морали выражена Достоевским с большой силой и смелостью в предсмертных речах старца Зосимы. «Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле... и взшло все... но взращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего к таинственным мирам иным». «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным». Это все — формулы мистической этики у Достоевского: действительно, живое и подлинное отношение к жизни для нас измеряется лишь любовью, переступающей границы и рассудка, и разума. Любовь становится сверхразумной, подымаясь до ощущения внутренней связи со всем миром, даже мертвым, даже с вещами («Братья, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну постигнешь в вещах»). Этот универсализм любви весь держится живым чувством Бога.

Достоевский много думал о «назначении христианства в искусстве». В этой обращенности его духа к вопросам эстетики нельзя не видеть влияния Шиллера с его культом эстетического начала в человеке и с его глубокой верой в единство добра и красоты. Сильно было и влияние Ап. Григорьева — сотрудника «Времени». Достоевский писал: «мы верим, что у

искусства — собственная, цельная и органическая жизнь... Искусство есть такая же потребность для человека, как есть и пить. Потребность красоты и творчества неразлучна с человеком... человек жаждет красоты, принимает ее без всяких условий, а потом только, что она красота». «Красота присуща всему здоровому... она есть гармония, в ней залог успокоения». «Красота уже в вечности...»

«Если в народе сохраняется идеал красоты, значит в нем есть потребность здоровья, нормы, а следовательно, тем самым гарантировано и высшее развитие этого народа». «Без науки можно прожить человечеству, — заявляет старик Верховенский («Бесы»), — без хлеба, без одной только красоты невозможно. Вся тайна тут, вся история тут». Воплотимость идеала, возможность его осуществления в исторической реальности, по Достоевскому, «гарантируется» тем, что в мире есть красота. «Народы движутся, — пишет он в «Бесах», — силой, происхождение которой неизвестно и необъяснимо. Это... есть начало эстетическое, как говорят философы, начало нравственное, как они же отождествляют, — искание Бога, как называю я его проще». Эстетические переживания оказываются по существу мистическими, поскольку они движут нашу душу к Богу. «Дух Святой есть непосредственное понимание красоты, пророческое сознание гармонии и, стало быть, неуклонное стремление к ней».

Религиозная интерпретация эстетических переживаний побуждает все соблазны мира, ослабляет всю его неправду, придает всему содержанию культуры высший, религиозный смысл. Это не только приятие культуры, это уже ее религиозное освящение, в котором начинается ее преобразование. До Достоевского в России так мыслил только архим. Бухарев, но после Достоевского тема религиозного осмысления культуры, вырванной из «слепого» процесса истории, тема ее освящения станет одной из важнейших тем историософских построений. У Достоевского мы находим типичную для этих исканий черту — признание, что ключ к преобразению культуры дан в ней самой, заключается в ее глубине и лишь закрыт от нас грехом.

Достоевский отмечает, что «эстетическая идея помутилась в человечестве». «Красота, — пишет он, — это страшная и ужасная вещь... тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Страшно то, что то, что уму представляется позором, то сердцу — сплошь красотой». Эта моральная двусмысленность красоты, это отсутствие внутренней связи красоты с добром есть в то же время «таинственная» вещь, ибо тут «дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердце человека». Борьба идет под прикрытием красоты. Уж поистине можно сказать: не красота спасет мир, но красоту в мире нужно спасать.

Религиозные искания Достоевского достигают наибольшей остроты в его историософии. Достоевский пишет о «тайне истории», о том, что народы движутся силой «эстетической» или «нравственной», что в последнем счете это есть «искание Бога». Каждый народ жив именно этим «исканием Бога» (при этом «своего» Бога). Каждый народ имеет свою особую «историческую миссию». Тайна этой миссии сокрыта в глубинах народного духа — отсюда тот мотив самобытности, который проводился «молодой редакцией» журнала «Москвитянин» и который был близок Достоевскому через Ап. Григорьева. Почвенничество у Достоевского не пленено эмпирической историей, но идет в глубь народного духа.

Для России предопределена особая задача в истории, и высшей точкой в развитии мыслей Достоевского о России была его знаменитая «Пушкинская речь». Но и через все произведения Достоевского проходит идея всеохватывающего синтеза западного и русского духа, идея о том, что «у нас, русских, две родины — Европа и наша Русь». Вместе с тем Европа была для Достоевского лишь «дорогим кладбищем», критика Европы занимает очень большое место всюду у Достоевского.

Россия сильна своим Православием — отсюда историософские темы у Достоевского сразу поднимаются до религиозного понимания истории. Вершиной его историософских размышлений бесспорно является «Легенда о Великом Инквизиторе». Это есть исключительный опыт вскрытия проблематики истории с христианской точки зрения.

У Достоевского русская историософская мысль возвращается к религиозному пониманию истории, но так, что свобода человека является, по божественному замыслу, как раз основой исторической диалектики. Внесение человеческого смысла в историю представлено в грандиозном замысле Великого Инквизитора; Достоевский здесь с особенной остротой подчеркивает то, что гармонизация исторического процесса непременно включает в себя подавление человеческой свободы, — и это он считает глубочайше связанным со всяким историософским рационализмом. Неприемлемость такого подхода к человеку, глубокая защита христианского благовестия о свободе не бросают Достоевского в объятия христианского иррационализма. Для него выход заключался в свободном движении народов к «оцерковлению» всего земного порядка.

Философское творчество Достоевского в его наиболее глубоких вдохновениях касалось лишь «философии духа», но зато в этой области оно достигало чисто исключительной значительности. Антропология, этика, историософия, проблема теодицеи — все это трактуется Достоевским остро и глубоко. Для русской и мировой мысли Достоевский дал чрезвычайно много — недаром последующие поколения мыслителей в огромном большинстве своем связывали свое творчество с Достоевским. Но особое значение имеет то, что Достоевский с такой силой поставил проблему культуры внутри самого религиозного сознания. То пророческое ожидание «православной культуры», которое зародилось впервые у Гоголя и которое намечало действительно новые пути исторического действия, впервые у Достоевского становится центральной темой исканий и построений. Секуляризм, еще у славянофилов понятый как неизбежный (диалектически) исход религиозного процесса на Западе, у Достоевского окончательно превращается в вечную установку человеческого духа в его односторонностях, в одну из религиозных установок. Раскольников воплощает радикальный отрыв человеческого духа от религиозного сознания, а Кириллов раскрывает неизбежность религиозного истолкования этого отрыва от Бога в идеологии человекобожества. Возвращение мысли от отвлеченного радикализма к исконному религиозному ее лону не подавляет, не устраняет ни одной глубокой проблемы человеческого духа, но только вставляет всю проблематику в ее основную исходную базу. В Достоевском открывается в сущности новый период в истории русской мысли; хотя вся значительность и фундаментальность религиозной установки все время утверждались русскими мыслителями, но только у Достоевского все проблемы человеческого духа становятся проблемами религиозного порядка.

Прот. В. Зеньковский

В своих сочинениях Достоевский высказывает глубочайшие основы русской философии государства и права.

1. Высший идеал общественных отношений есть внутреннее свободное единство всех людей, единство, достигаемое не принуждением и внешним авторитетом, а только Законом Христовым, когда он станет внутренней природой человека.

2. Единственный, подлинный и совершенный путь к идеалу — свободное внутреннее обновление людей и внутреннее осознание их общей друг за друга ответственности и их всепронизывающей солидарности. Поскольку это обновление может быть достигнуто лишь милостью Божией как следствие веры и любви, возникающих в человеке Божией благодатью, — осуществление общественного идеала без Бога невозможно. Обустройство без Бога, без Христа — это попытка, обречен-

ная на слабость и бесплодность. Всюду и всегда, где является действительный нравственный прогресс, имеется также и осуществление дела Божия, которое может состояться и без воли человека и воззвания его к Богу, силой высшей Воли и Божественного провидения.

3. В процессе общественного строительства право и государство представляют собой лишь известные вспомогательные ступени этого развития, которые сами по себе слишком слабы для преобразования жизни. Их задача — возможно ближе подняться к действительному идеалу общественной жизни, воплощенному в Церкви в ее идеальном смысле как месте внутреннего свободного сожигания людей, освященном и поддерживаемом Божественной благодатью. Это — не путь к теократии, которая стремится силой и принуждением установить совершенную гармонию при еще не созревших для нее исторических предпосылках.

4. Поскольку Закон Божий, закон любви, есть высшая норма для всех жизненных отношений, право и государство должны черпать свой дух из этой высшей заповеди. Не раскол между правом с одной стороны и нравственностью с др., как то провозгласила новая философия права, а новая, непосредственная связность права и нравственности и подчинение их более высокому религиозному закону образуют норму социальной жизни.

5. Процесс общественного строительства, развитие права и государства, их стремление к воцерковлению общественной жизни мы не вправе рассматривать с точки зрения земного, человеческого совершенства и земной, человеческой гармонии. Мы не вправе ожидать, что когда-либо на земле наступит такое совершенство и такая гармония, которая преодолела бы все жизненные противоречия в совершенной общественной форме. Для человеческих сил эти противоречия непримиримы и непреодолимы. Личность и общество, равенство и свобода, право и нравственность — поскольку они движутся в рамках исторического развития и человеческих возможностей — находятся в вечном антагонизме и не допускают окончательного примирения. Лишь будучи пронизаны высшим светом Божественной благодати, лишь в последние дни мира как всеобщей гармонии, какой требует евангельски-христианский закон, лишь в конце мира может быть мыслимо подобное примирение. Не естественным развитием человеческих отношений, а их чудесным перерывом, катастрофой и спасением мира мыслится в русских религиозно-философских инспирациях разрешение социальных противоречий.

6. Если противоречащие друг другу элементы социальной жизни по существу своему непримиримы, то это означает, что никакими усилиями человеческой воли невозможно достичь абсолютной рационализации социальных отношений. «Еще ни один народ в устроении своей жизни не опирался на ум и науку, — говорит Достоевский, — еще не было ни единого такого примера, может быть, по глупости только и лишь на мгновение могло бы это случиться». Ум и наука всегда, от начала и до сего дня, играли в жизни народов лишь вторичную и служебную роль и не будут играть никакой роли до конца света.

7. Точка зрения, с которой рассматривается общественный прогресс, характеризуется не ожиданием грядущего рая на земле, не стремлением достичь беззаботной спокойной жизни и не верой в бесконечный прогресс человечества, а руководится сознанием неизбежного конца света и особенно убеждением в упадке всех дел человеческих, опирающихся на желание добиться земного рая и обустроиться без Бога, только силой человеческого ума.

Таковы основополагающие идеи, образующие суть русского духа в его понимании жизни и истории, права и государства. В основе своей они представляют не что иное, как совершенное признание и утверждение основ христианской

религии. С др. стороны, эти принципы означают решительное отрицание всех основ классической западно-европейской философии права, сформировавшейся в XVIII—XIX вв. и сформулированной Руссо, Монтескье, Кантом и Гегелем. Западно-европейская философия, развивая идеи гуманизма и автономии земной культуры и противопоставив эти идеалы церковному господству в средние века, пришла к тому результату, что высшая цель истории есть осуществление совершенного правового состояния и государственности. Как говорил Гегель, самый решительный представитель этой философии, — государство есть земной бог, осуществление нравственной идеи на земле. Поэтому единственный путь к достижению социального идеала, как и к осуществлению нравственного совершенства индивида, — быть добрым гражданином доброго государства. «Совершенное» государство Нового времени обладает силой и глубиной, обеспечивающей развитие личности, снимающей всякую борьбу в единстве высшей цели, а тем самым осуществляющей гармонию всех элементов общественной жизни. На пути непрерывного прогресса, состоящего в развитии сознания и осуществления свободы, человечество уже на земле достигает счастливого завершения своего существования. Оно вступает в период упокоенной старости духа, который есть не слабость, а зрелость и полнота бытия. Государство, эта высшая форма жизни, становится воплощением и осуществлением разума.

Этот гуманистический, рационалистический, утопический идеал есть в основе своей отрицание самых оснований христианской веры, отречение от них. Когда первые славянофилы, непосредственно чувствуя истину русской идеи, выступили против односторонности западного идеала, они не могли предвидеть, что близко то время, когда на Западе с полной ясностью обнаружится непрочность утопии обустроенности сообразно разуму и осуществления рая на земле. Теперь этот крах западного идеала, являющийся одновременно и крахом всех основ западно-европейской культуры, есть факт, и этот факт составляет в связи с углублением и одухотворением славянофильства новый и в высшей степени важный момент в утверждении русской идеи.

Что же самое важное и существенное в этой идее? В чем ее живая суть? Существенное состоит в новой оценке задач жизни и культуры. Западный взгляд пришел при строительстве внешних форм к обожевлению этих форм, признал их божественными и верил в их чудесную всемогущую силу. Это воззрение и эта вера переживают сегодня крах. Русское мировоззрение и русская вера уже с давних времен противопоставляют западному идеалу другой: высшая цель культуры состоит, по русскому воззрению, не в строительстве внешних форм жизни, но в их духовной, внутренней сущности. Не конституции, а религии образуют высший продукт духовного творчества и высшую цель жизни. Не государство, а церковь воплощает с величайшей глубиной и полнотой истинную цель истории и культуры.

Значит ли это, что русская идея отрицает западно-европейскую культуру, западные правовые и государственные образования? Нет, в самой чистой, совершенной и исчерпывающей ее форме — у Достоевского и последующего ему Владимира Соловьева — она не только признает право и государство, но и обосновывает эти образования, как и внешние формы культуры вообще, но в своих учениях и пророчествах она придает этим формам лишь второстепенное значение. Русская идея утверждает, во-первых, что не эти формы суть высший цвет культуры, и далее, что, предоставленные сами себе, они не освещены высшим светом религиозной идеи, а скорее обречены на вырождение и упадок.

Это воззрение — каким бы элементарным и непосредственным рождаемым религиозным сознанием оно ни казалось — в западной философии права утрачено, забыто. Когда мы чи-

таем «Дух законов» Монтескье или «Общественный договор» Руссо, «Метафизические основные начала о праве» Канта или «Философию права» Гегеля, то ни в одном из этих классических проявлений западной философско-правовой мысли мы не найдем вышеотмеченного русского воззрения. Все эти труды говорят об осуществлении форм государства и права, «естественных законов», «категорического императива» нравственной идеи и вообще известного автономного внутреннего закона западной культуры. Но что над всеми этими нормами и законами возвышается еще высший трансцендентный закон, высшая заповедь Божия как норма, соответственно которой должна строиться и перестраиваться вся общественная жизнь, — об этом в названных классических трудах не говорится; не потому, чтобы они отрицали эту заповедь, но потому, что они либо отводят ей второстепенное место, как одной из многих целей государственной жизни и человеческой культуры, как у Монтескье, либо приписывают ей роль вспомогательного средства для целей государства, как у Руссо, либо непосредственно связывают ее с имманентным нравственным законом развития человеческой жизни, как у Канта и Гегеля. Здесь следует особо подчеркнуть следующий факт: западная философия права прекрасно отдает себе отчет в том, что помимо права как опоры и вспомогательного средства живет и действует еще известный внутренний фактор — нравственность, нравы и обычаи, но она еще не знает особой категории более высокого порядка, который один дает им смысл и значение и который в русской философии права этого обозначается как «религиозный склад народа». Под этим обозначением понимается известное отношение народа к высшим тайнам и задачам жизни, и в этом самобытном народном отношении западная философия права до сих пор еще не увидела для себя проблемы. Для этого ей не хватало единственного основополагающего убеждения: что судьба права и государства зависит, в первую очередь, от того, в какое отношение человек ставит себя к Богу. Основное устремление западной мысли состояло именно в том, чтобы поставить человека и всю его нравственную жизнь на почву автономного закона личности, вне зависимости ее не только от церкви, но и от религии вообще.

В этом русском понимании жизни и культуры, которое мы попытались выразить здесь в терминах философии права, бесспорно, проявляется особенно высота постижения. На высотах и глубинах, кроме проходных троп, есть пропасти и ущелья. Упорядоченным, оформленным, организованным западным понятиям русские воззрения покажутся лишенными порядка и формы. Таковы они и есть в своей сути, если рассмотреть их в отношении к стабильности всего земного, и таковы они, кроме того, потому что они представляют собой, в первую очередь, религиозное и христианское воззрение. Никто лучше Достоевского не описал этой перемены бездн и высот в русской душе. Он рассматривал эти бездны как плод потребности хватить через край, потребности дойти с шемпящим чувством до края пропасти; до половины склониться над ней, заглянуть в неизмеримую глубину, а иногда, даже частенько, броситься в нее совершенно отрешенно. Это потребность отрицания в человеке, порой от природы совершенно для отрицания не созданном и почти-тельным. Тогда он отрицает все: величайшую святыню сердца, совершеннейший свой идеал, святыню народа своего во всем ее величии, перед которой он только что содрогался и которая вдруг стала для него непосильным бременем. Особенно поразительна скорость и напористость, с какой порой утверждается русский человек. Тогда нет порою никакого удержу. Он готов разорвать все узы, все отрицать, отречься от семьи, от всех приличий, от Бога. Но зато с той же силой и напористостью спасается русский человек и весь народ русский, с той же жадной спасения и покаяния, обыч-

но тогда как раз, когда перейдена последняя граница и нет дальше пути (Достоевский).

Жизнь таких народов, каков русский, тяжела и загадочна; она не влечет к подражанию, скорее отталкивает др. народы своими судорожными колебаниями, крайностями своих противоречий, вечной страстностью и неудовлетворенностью своего стремления. Судьба таких народов — более страдать от течения жизни, чем наслаждаться ее плодами, более служить человечеству итогами своих устремлений, взлетов и падений, чем самому получать от них внешнюю, практическую выгоду или хотя бы настойчиво и успешно искать ее. Но именно в таких народах живет, и деятельно, непосредственное чувство тайны и величия Божия и от них получают др. народы свои ценнейшие дары, от которых обретает смысл и благодаря которым полна цветения человеческая жизнь.

История духовного развития русского народа представляет собой ряд взлетов и падений в стремлении к высшей истине Бога. Ту же картину развития видим мы и в русской философии права. Высшие достижения в этой области состоят в глубочайших откровениях Достоевского, отношением своим к этому центру, к этому солнцу русской мысли освещаются и оцениваются все прочие явления в области русской философии права.

II. Новгородцев

ДОСТОИНСТВО, человеческое качество, главная суть которого определяется степенью верности христианскому вероучению. Как отмечал А. М. Бухарев, истинная человечность раскрывается лишь в верности Христу: «Если человек выдерживает правую сообразность и верность Сыну Божию Христу, то он верен и своему человеческому достоинству».

ДРЕВНИЙ УЖАС, в языческом миропонимании: 1) ужас жизни в мире под властью мрачной и бесчеловечной Судьбы, ужас бессилия человека, поработанного ею и беспросветно покорного; 2) ужас перед хаосом как бездной небытия, погружение в которую гибельно. Христианство освободило человека от власти древнего ужаса, но дехристианизация культуры означает его возврат.

ДРЕВО ЖИЗНИ, по христианскому учению, находилось среди рая, что символизировало его доступность для несогрешивших людей. Грехопадение закрыло для человека доступ к дереву жизни. В будущем раю дерево жизни будет находиться на новом небе и новой земле (Откр. 22, 2). Плоды и листья древа жизни дадут жизнь и здоровье спасенным народам.

(См. также: Мировое дерево.)

ДРУЖБА, в понятиях Святой Руси чувство, родственное любви, способность на неограниченную жертву, готовность положить душу, принять смерть за друга (Ин. 15, 13; 1 Ин. 3, 16).

Дружбу рождает родство душ. В древнерусском сборнике к. XII — н. XIII в. говорится: «Того считай другом, кто любит тебя, а не тех, кто вокруг тебя. Золото огнем испытывается, а друг — жизненными напастьми. Рана от верного друга долготнее, чем пошелуй врага».

Русские пословицы: «Друг денег дороже»; «Не держи сто рублей, держи сто друзей»; «Кто друг прямой, тот брат родной»; «Друг и брат великое дело: не скоро добудешь»; «Будь друг, да не вдруг»; «Без беды друга не узнаешь»; «Друг познается в несчастье»; «Коня в рати узнаешь, а друга в беде»; «Нет друга, так ищи, а нашел, так береги»; «Не дорога гостьба, дорога дружба»; «Был я у друга, пил воду слаще меду»; «Для друга все не туга (не тяжело и не скудно)»; «Для друга нет круга»; «Для друга семь верст не околица»; «Для друга и пост разрешается».

О. Платонов

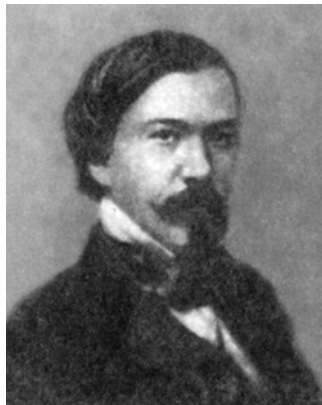
В классической философии дружба определяется как одна из форм духовного союза людей, проистекающая из чувства расположения. В Греции, классической стране дружбы, не было специального слова для обозначения этого явления. Классический анализ дружбы дает Аристотель в 8-й и 9-й

книгах своей «Этики» (к Никомаху); он различает 3 вида дружественных союзов: 1) основанные на *чувстве* приятного, 2) на пользе, 3) на *благге*; только та дружба, которая основана на идее *добра*, есть истинная дружба, тем более что она заключается в себе и пользу, и наслаждение. Цель дружбы заключается в том, чтобы оказывать взаимную помощь в приобретении *добродетели*. Дружбу могут заключать между собой равные или неравные, причем неравенство может быть двух родов: дружба высшего по развитию к низшему и наоборот. Анализ дружбы, заменявшей у греков в известном отношении любовь, занимала весьма многих философов; так, Платон посвятил ей диалог «Лизис»; Ксенофонт, Теофраст и Плутарх писали о ней. Стоики придавали ей весьма большое значение. Ахилл и Патрокл, Орест и Пиллад, Эпаминонд и Пелопид — знаменитейшие примеры дружественных союзов. В новой философии анализу дружбы не уделяется того места, какое уделено ему в Греции, по той причине, что само явление потеряло значение, какое имело в древности.

Э. Радлов

ДРУЖИНИН Александр Васильевич (8[20].10.1824—19[31].01.1864), мыслитель, критик, писатель, переводчик. Уроженец Петербурга. Отец его был высокопоставленным чиновником почтового ведомства, семья отличалась честностью и порядочностью. Благородство духовных помыслов в полной мере унаследовал Дружинин, который в основу своего творчества и жизненного кредо положил 3 высокие *идеи: добра, правды и любви*. В 1843 окончил Пажеский корпус, 3 года отдал военной службе.

Литературную популярность приобрел в 1847, опубликовав в журнале «Современник» повесть «Полинька Сакс».



Крупнейшие критики и литературоведы того времени приветствовали рождение нового таланта. С 1849 выступает как журналист-критик, активный сотрудник журнала «Современник», на страницах которого публикуются его ежемесячные обозрения «Письма иногороднего подписчика в редакцию «Современника» о русской журналистике». Такой же цикл был создан об английской литературе и журналистике. Благодаря Дружинину русская публика имела возможность познакомиться с новинками иностранной литературы, соотнести ее течения и направления с развитием отечественной словесности.

В наибольшей степени способности Дружинина как литератора и критика раскрылись, когда он возглавил журнал «Библиотека для чтения» в 1856. Именно в этом журнале были опубликованы основные статьи критика.

Самое ценное из его творческого наследия издано Н. В. Гербелем в 8-томном собрании сочинений (1865—67). В дальнейшем перепечатывалась только популярная повесть «Полинька Сакс». Имя его никогда не подвергалось полному забвению, но отношение к нему как к крупному литературному деятелю сер. XIX в. менялось, в зависимости от того, какое направление получали господствующие течения в общественном развитии страны. Только в 1983 и 1988 выходят отдельным изданием собрания основных статей критика, а в 1989 — «Полинька Сакс» и дневниковые записи.

Причина такого своеобразного отчуждения достаточно талантливого и высокообразованного критика — в его эстетической позиции, которая почти всегда рассматривалась

сквозь призму общественно-политической позиции, которая объявлялась либерально-консервативной, идеализирующей жизнь, уводящей читателей в сферу чистого *искусства*, оторванного от реальной действительности.

В историю русской литературы Дружинин вошел как глава школы «чистого искусства», «триумvirата» (Анненков, Боткин, Дружинин), как антагонист революционных демократов.

Между тем Дружинин не был равнодушен к общественным нуждам, тем более нуждам народных слоев. Но путь осуществления *идеалов цивилизации и прогресса* ему виделся по-своему. Что касается литературы и искусства, то критик был убежден, что поэзия (любых времен и народов) «не могла служить одним отголоском несчастий политических и общественных», что поэзия «есть плод свободного вдохновения и усилий людей, созданных для искусства и дышавших для него одного». Он искренне стремился обратить внимание не на прикладную, а на глубинную функцию искусства: быть светочем человеческой жизни, выражать высшие и совершеннейшие стимулы жизни, воплощенные в таких понятиях, как *красота*, любовь, добросердечие. Связь искусства с жизнью он рассматривал не как дидактическое воздействие на человека, а как возвышение его *чувств*, приобщение к прекрасному посредством духовного преобразования *личности*. Тем более что создание истинной поэзии критик не мыслил в отрыве от родной национальной почвы: «Не для фантазий и утопий поэт рожден на свет, а для сильного труда... Для изучения быта, им избранного, он должен... сцепляться с ним всеми фибрами своего существования, любить его при всех его несовершенствах, даже отчасти быть несовершенным с ним вместе».

Стараясь доказать правоту своей позиции, Дружинин прибегал иногда к намеренно заостренным формулировкам, что давало повод его противникам обвинять критика в непонимании искусства, в прямом содействии т. н. «чистому искусству», разумея под этим творчество, лишенное не только связей с общественной жизнью, но и вообще серьезных мыслей.

Так случилось, к примеру, с известным рассуждением Дружинина в ст. «Критика гоголевского периода и наши к ней отношения» о том, что все «критические системы, тезисы и воззрения... могут быть подведены под две, вечно одна другой противодействующие теории, из которых одну мы назовем артистической, т. е. имеющую лозунгом чистое искусство для искусства, и дидактическую, т. е. стремящуюся действовать на нравы, быт и понятия человека через прямое его поучение». Дружинин употребляет выражение «чистое искусство» для обозначения искусства свободного («чистого») от дидактической направленности, а не от содержательных начал творчества как таковых. Речь идет лишь о недопустимости влияния в форме прямого поучения.

Что касается самого влияния искусства на нравственно-духовное состояние людей, то критик в этом усматривал как раз высшее назначение художественного творчества. Но чтобы быть способным выполнить такое назначение, художник должен «очистить» свое творение от «вдохновенных примесей», от того, что мешает ему предаться «вдохновению», «молитвам», столь необходимым человечеству.

Дружинин основывает свои суждения об искусстве на двух важнейших с точки зрения формирования эстетической системы положениях: 1. Искусство имеет дело с общезначимым и «вечным», воспроизводя его посредством красоты, прекрасных (при наличии идеала) образов. 2. Будучи призванными формировать устремления человека к идеалу, развивая свои формы в условиях постоянно меняющейся действительности, искусство и литература не могут, однако, подчинить себя голой «натуральности», общественному прагматизму до такой степени, чтобы утратить свое главное назначение — быть источником нравственного преобразования.

Т. о., борьба с дидактизмом, отрицание первенства в искусстве «скоропреходящих» вопросов жизни, разъяснение категории «вечного» в искусстве как высшей качественной меры художественных образов — вот что составляет основу эстетической теории А. В. Дружинина и его сторонников, получившей название теории «чистого искусства». «Чистое» у Дружинина не значит «бесплотное», отвлеченное искусство, лишенное каких бы то ни было земных соответствий. Чистое — это прежде всего духовно наполненное, сильное по способам самовыражения искусство, чурающееся простой фиксации малозначительных *явлений* и фактов. Степень духовной красоты, нравственного совершенства, явленная в произведениях искусства, отражает ту высоту, к которой должен стремиться настоящий художник, ибо он ответствен перед *Богом* и людьми за чистоту нравственного идеала, выраженного в его творениях.

Дружинин был одним из первых, кто повел принципиальную борьбу с односторонним, вульгарно-социологическим пониманием творчества *И. В. Гоголя*. За попытку установить верный взгляд на творчество великого писателя он на долгие годы был причислен к противникам *реализма* и даже к ниспровергателям самого Гоголя как обличителя человеческих пороков. В действительности же сегодняшний, более широкий, взгляд на Гоголя невозможен без учета того, что говорил в свое время Дружинин.

Основной тезис, который защищал Дружинин в характеристиках Гоголя, сводится к тому, что Гоголь «не есть поэт отрицания», что в своих произведениях он выступает «человеком любящим, поэтом всесторонним».

Ведь Гоголь, действительно, не есть поэт «отрицания» в том смысле, что он не ставил своей целью кого-то покарать, внушить *идею* о «неприглядности» социально-политических порядков в России 40-х, порождающих нравственных уродов, типа Коробочки или Ноздрева. Его целью было верное, художественно убедительное изображение аномалии человеческого *духа*, человеческих страстей, когда они получают беспредельную *власть* над ним, искажая в нем образ Божий и умертвляя все живое. Целью Гоголя было потрясти неиспорченную *душу* правдивым и глубочайшим изображением нравственной гибели человека, от которой нельзя спастись простым «отрицанием», потому что требуется для этого сосредоточение каждого в самом себе, уяснение общей трагедии человечества, поставившего уже душу свою на грань разрушения. По словам Дружинина, Гоголь высказывается любящим, как надо понимать, не именно Плюшкина и Ноздрева, а человека вообще, всячески сострадав ему и безмерно печалась, когда он становится (или может стать) Плюшкиным и Ноздревым. Иначе говоря, как к этому подводит Дружинин, у Гоголя была более сложная задача, чем простое отрицание уже «свершившихся» ноздревых и плюшкиных, — задача, связанная со спасением души человеческой. Однако в годы Дружинина в многостороннем, многоаспектном творчестве Гоголя была выделена преимущественно одна линия — отрицание. И все гоголевское направление в русской литературе было отождествлено с острокритическим, сатирическим направлением, которое к тому же еще и противопоставлялось *Пушкину*. В этих условиях Дружинин был вынужден выступать с осуждением т. н. гоголевского направления, когда под ним понималось только засилие *сатир* и дидактизма. В этих случаях Дружинин старался, где можно было, разделить Гоголя от его рьяных односторонних последователей, подчеркивая его генетическую связь с Пушкиным.

Развитие реалистических тенденций в отечественной литературе Дружинин связывал не с усилением ее критической направленности, как Чернышевский, а с расширением объектов изображения русской жизни, углублением многосторонних и поэтических анализов ее внутренних закономерностей.

Эта линия наиболее отчетливо сказалась в статье о романе И. А. Гончарова «Обломов».

Дружинин шире посмотрел на всю проблему «обломовщины» и выделил в ней 2 стороны: одна видимая, бытовая, так сказать, определившая реальное «место» Обломова в окружающей жизни, испорченной практицизмом. Др. скрытая, внутренняя, связанная с неприятием губительного для человека «рационализма» существующей действительности. Двусторонность житейского состояния героя не придумана критиком, она обозначена в самом романе. Добролюбов не пожелал остановиться на этом подробно, Дружинин извлек из своего наблюдения выводы, без которых сегодня нельзя оценить по достоинству реалистической глубины гончаровского романа.

Если следовать логике Дружинина, то Обломов «омертвел», потому что не мог удовлетвориться тем, чем так тешит себя себялюбивая посредственность. Он сникает, полагая, что лучше не жить вовсе, чем так, как живут многие его сослуживцы и знакомые, т. е. — в суете, корысти и стяжательстве, с вечной неприязнью и завистью к другим, с равнодушием к истине и красоте. Обломов, по замечанию критика, «сам не способен ни к какой деятельности», но он «не заражен житейским развратом и на всякую вещь смотрит прямо». И может быть, главный вопрос не в том, что лень и ничегонеделание стубили человека, а в том, что бескорыстная *доброта* к людям пока еще не может стать в человеческом мире действенным рычагом его гармонического развития. Анализ духовной трагедии Обломова, сделанный Дружининым, подводит к подобному заключению.

Рассматривая образ Обломова как глубоко национальный характер, связанный с «почвой народной жизни», Дружинин не считал «обломовщину» только русским явлением. «По всему свету рассеяны многочисленные братья Ильича, — замечал критик, — т. е. люди, не подготовленные к практической жизни», укрывшиеся «от столкновения с нею», не умеющие и не желающие вступить в «мир волнений, к которым они не способны». Инертность составляет драму, а не злостный порок таких людей. Что касается русской «обломовщины», то при всем нашем негодовании против нее как общественного явления, она, по решительному заявлению критика, не может отождествляться с «плодом гнилости и разложения», и в этом он видел большую заслугу Гончарова, сумевшего показать сложную взаимосвязь обломовских недугов с природной чистотой его природы, с сохранившимся чувством *совести* и *правды*.

Значительным вкладом в развитие эстетических представлений читателя о подлинной поэзии можно считать статью Дружинина о А. А. Фете. От Дружинина идет такое важное уточнение: Фет — мастер в изображении не просто «неуловимых» (т. е. скрытых), но и мимолетных, длящихся какой-то миг ощущений. При этом критик подчеркивает духовную природу схваченных ощущений, указывает на исключительную тонкость психологических очертаний в поэзии Фета.

К лучшим статьям Дружинина следует отнести также и отзыв на пьесы А. Н. Островского. Он убедительно раскрыл поэтические стороны первых пьес Островского и определил главную силу драматурга — живописность языка и образов. Дружинин указал на благотворность освоения национально-го колорита в драматических жанрах. В Островском ему виделся писатель крупный, в то же время ни на кого не похожий, обладающий своим совершенно русским художническим складом.

В этой связи полезно обратить внимание на дневниковую запись от 17 сент. 1845, где еще неизвестный в критике молодой Дружинин размышляет над тем, какими путями идет развивающаяся Россия: «Мы все в политике любим поклоняться раз принятым идеям и обо всех государствах готовы судить по Франции или Англии... мы смотрим на Россию и,

пораженные тем, что она не подходит под раз созданные правила, провозглашаем ее нестройным колоссом, варварским государством, едва ли способным для внутреннего совершенствования. Тогда как довольно видеть, что Россия непохожа ни в чем на государства Европы, что она сформировалась иначе». В искусстве, в литературе — будь то русская, французская или английская — Дружинин всегда старался отыскать и выделить то, что характеризует писателя как со стороны общих эстетических качеств, так и со стороны национально-го своеобразия. Единство этих сторон, их полнота и масштабность определяли, по убеждению Дружинина, значимость и место таланта в истории отечественного и мирового искусства. Необходимо заметить, что такая четкая постановка вопроса о влиянии национального компонента на уровень и качество литературного развития была свойственна из крупных критиков до Дружинина только Белинскому. Чернышевский и Добролюбов, углубляя проблему народности литературы, заметно ослабили ее со стороны национального проявления ввиду радикальности своих общественно-политических убеждений. «Почвенническая» позиция *Ан. Григорьева*, при всей ее значимости в борьбе с «западническими» теориями искусства, все-таки не получила широкой поддержки. В этом смысле конструктивная, эстетически обоснованная установка Дружинина на формирование национальной самобытности русской литературы может рассматриваться как существенный вклад в разработку наиболее перспективных путей ее развития.

Т. о., Дружинин откликнулся в своих критических статьях почти на все крупные литературные произведения своего времени: повести и рассказы *Л. Толстого*, И. Тургенева, стихотворения А. Фета, Н. Некрасова, роман И. Гончарова «Обломов», пьесы 40—50-х А. Островского, «Губернские очерки» Н. Щедрина и др. В поле зрения Дружинина постоянно было творческое наследие А. Пушкина, Н. Гоголя, М. Лермонтова. Две статьи написаны о В. Белинском.

К. 40 — н. 50-х — во многом «узловой этап в развитии русской литературы», поскольку в эти годы словесность обрела новые силы на путях органического слияния пушкинских и гоголевских начал. Дружинин именно в этот период выдвинулся как острый полемист в борьбе с крайними суждениями об искусстве сторонников радикально-демократического крыла. Он выступал за слияние «пушкинских» и «гоголевских» начал с некоторым перевесом «пушкинского» элемента, поскольку это элемент чистой художественности, а Пушкин — ее родоначальник. Сатира же, по убеждению Дружинина, «изнурила» русскую литературу, т. к. в искусстве она оказывается часто пособницей дидактизма, гипертрофируя одну, притом неприглядную, сторону жизни. Другая же, «вечная» сторона: любовь, светлая лирическая устремленность к прекрасному нравственному идеалу — отходит зачастую на второй план.

Тревога Дружинина о пагубности увлечения «натуральностью» свидетельствовала не о консерватизме эстетической позиции критика, а о желании защитить наиболее перспективные традиции русской литературы, которые в конечном итоге возобладали во 2-й пол. XIX в. *Л. Шевцова*

ДУАЛИЗМ (лат. — два), учение, полагающее на основу объяснения *явлений* два противоположных *принципа*, не сводимых один к другому. Дуализм может быть религиозным и философским. Религиозный (религия персов: Ормузд и Ариман; вера манихейская) противопоставляет доброе начало злему, светлое — темному, Божество — *дьяволу*, причем обыкновенно признается превосходство доброго начала над злым. Философский дуализм состоит в признании двух различных начал в мире, напр., *разума* и механической причинности, *души* и *тела*, *материи* и *духа*, явления и *действительности*. Дуалистами могут быть названы Платон и Декарт. Для всякого дуализма камнем преткновения является вопрос о взаимодей-

ствии двух начал. Если отрицать всякое взаимодействие (оказионализм, теория предустановленной гармонии, параллелизм), тогда не получается объяснения фактов. Признавая взаимодействие, приходится искать третье, высшее, начало, в котором противоположности объединялись бы, и, т. о., дуализм переходит в *монизм*: такая тенденция, действительно, имеется и у Платона, и у Декарта. Можно различать несколько видов философского дуализма, а именно: психологический (душа и тело), метафизический (материя и дух), этический (*свобода* и *необходимость*). В заслугу дуализму следует поставить, что благодаря ему получается возможность строгого определения понятий (напр., определения Декарта души и тела), и тем не менее философское сознание никогда не удовлетворялось дуализмом и постоянно стремилось заменить его более совершенной теорией.

В религиозной философии дуализм нашел себе место в томизме, христианском платонизме и картезианстве. Основная проблема дуализма — как объяснить единство двух разных начал в вещах. Полной ясности нет, поэтому монисты и плюралисты остаются неустрашимыми оппонентами дуализма. Один из ответов: единство создается *любовью*, приобретающей в силу этого основополагающее космическое значение. Это принималось и в дохристианской мысли, и в эпоху Ренессанса. Но в падшем мире всякая самоутверждающаяся индивидуальность отвергает любовь и этим ставит под вопрос сохранение единства разных начал. Признание любви космической силой, создающей единство разного, ведет к постановке вопроса: кто и кого любит? Отсюда переход от метафизики безличных начал к персоналистическому миропониманию. Для последнего самой радикальной формой дуализма является дуализм *Бога* и *человека*. Человек, противопоставив себя Богу, пришел в состояние расколотости между собой и невидимым божественным порядком *бытия*, к расколотости в себе самом. Отсюда дуализм *долга* и *желания*, *истины* и *лжи*. *Э. Р., Л. В.*

ДУБ, самое почитаемое в Древней Руси дерево, символизирующее мужское начало, мощь, силу, твердость. Под дубом совершались языческие ритуалы и жертвоприношения, особенно связанные с культом громовержца *Перуна*. О культовой роли дубов свидетельствуют археологические находки: в 1975 со дна Днепра подняли древний дуб, в ствол которого было вставлено 9 кабаньих челюстей; в 1910 подобный дуб достали со дна Десны. В древнерусской грамоте 1302 упоминается местность Перунов дуб.

Почитание дубов сохранилось и после принятия *христианства*. В отдельных местностях возле них вплоть до XIX в. служили молебны, совершали бракосочетания, приписывали им целительную силу, обращались к ним в заговорах. Духовный регламент (1721) осуждает тот факт, что некие «попы с народом молебствуют перед дубом, и ветви одного дуба по народу раздает на благословение». В сер. XIX в. старообрядцев-беспоповцев брачный союз заключался таким образом: парень, сговорясь с девушкой, отправлялся вместе с ней к заветному дубу и объезжал его три раза кругом. В Воронежской губ. пользовался уважением древний дуб: после венчания в церкви к нему направлялись молодые пары и трижды объезжали вокруг. *О. П.*

ДУБРОВИН Александр Иванович (1855—1921), общественный деятель, публицист, идеолог монархического движения. Родился в Кунгуре Пермской губ. Доктор медицины. Пользовался большой популярностью как врач. В н. 1900-х посвятил свою жизнь борьбе за отстаивание интересов русского народа и противостоянию иудейскому засилью.

Еще в 1901 предсказывал, что если русское общество и правительство не примут срочных мер к укреплению позиций русского народа и «ослаблению влияния евреев», то в стране произойдет разрушительная революция.



В 1905 основал и возглавил массовую православно-монархическую организацию Союз русского народа, сыгравшую большую роль в развитии национального сознания русских людей и в борьбе с революционным бандализмом. Отделения этого Союза на местах сумели сплотить русских людей. В противовес революционным демонстрациям Союз русского народа организовал патриотические шествия. Попытки революционеров применять против патриотов оружие заканчивались сокрушительным разгромом смутьянов. В противовес революционной печати Дубровин создал газету «Русское знамя», организовал выпуск листовок и брошюр, разъяснявших русским людям преступные цели революционеров, иудейских националистов и масонов. При Союзе русского народа создается целый ряд боевых дружин для защиты русских людей от вооруженных нападений революционеров.

Дубровин и его ближайшие соратники не поддержали идею создания Государственной думы в том виде, в каком она была претворена в жизнь, ибо дума ограничивала власть царя. Дубровин предлагает сделать ее не законодательным, а совещательным органом. Дубровин также отверг стольническую аграрную реформу, справедливо рассматривая ее как средство разрушения одного из главных устоев русской жизни. По этим позициям у него произошло размежевание со значительной частью соратников, в результате чего Союз русского народа распался на несколько самостоятельных частей. Дубровин был последовательным противником уравнивания прав евреев и отмены черты оседлости, считал, что это ухудшит положение русского народа.

Дубровин активно участвовал в организации и проведении съездов и совещаний русских людей, представителей православно-монархических организаций (1906, 1907, 1915). Подвергался неоднократным нападениям, преследованиям и покушениям на свою жизнь со стороны иудейских националистов и революционеров. После февральской революции был заточен в Петропавловскую крепость по сфальсифицированному обвинению. Три года Дубровину удавалось скрываться от ЧК. Однако 6 окт. 1920 он был схвачен чекистами и после полугода истязаний убит.

Соч.: Открытое письмо митрополиту С.-Петербургскому Антонию. СПб., 1906 (с прил. письма Н. Дурново в ред. «Русского знамени». 1907); Тайна судьбы. (Фантазия-действительность). СПб., 1907; Плоды Персидской конституции. СПб., 1908; Братья-союзники! Обращение к СРН. СПб., 1908; Куда временщики ведут Союз русского народа. Т. 1—2 / Сост. А. И. Дубровин. СПб., 1910—11.

О. Платонов

ДУДНИЧЕНКО Иван Иванович (1887—после 1920), публицист и общественный деятель.

Херсонский мещанин, родился в семье обер-офицера. Некоторое время проживал в Кишиневе, служил помощником секретаря земской управы Бессарабской губ., участвовал в местном отделе Союза русского народа, который возглавлял П. А. Крушеван, сотрудничал в газетах Крушевана «Знамя» и «Друг». В 1912 участвовал в издании «Бессарабского листка», который выходил под девизом «За Веру православную, Царя Самодержца, Отечество нераздельное и Россию для русских». Был избран секретарем открытого летом 1912 Кишиневского отдела Русского народного союза им. Михаила Архангела. В 1913 состоял членом редакционной комиссии «Книги рус-



ской скорби». Принимал участие в Саратовском совещании уполномоченных монархических организаций 27—29 авг. 1915, на котором призывал дать решительный отпор темным силам, которые вели Русь, как и в 1905—06, «к заклятию».

Соч.: Книга русской скорби. Харьков, 1911; Мне отмщение — аз воздам... Кошмар. Харьков, 1911; Любовь к родине. Харьков, 1912; «Лучшие люди» Бессарабии: архиепископ Серафим, гг. Крупенские, Синандино и др. (В связи с бессарабскими государственными выборами). Кишинев, 1913; Граф Игнатъев и развал школы: Доклад школьной секции общему собранию совещания. Саратов, 1916.

А. Степанов

ДУНАЙ, в представлении человека Древней Руси загадочный образ главной реки и земли предков. Для русских племен земли, по которым протекал Дунай, были исходной родиной, память о которой сохранялась многие века. В сознании русских Дунай представлялся своего рода мистическим центром, откуда пошел развиваться их род и где остались лежать их предки. В поверьях и сказках Дунай представлялся как особый рубеж, к которому следует возвратиться, ибо за ним лежит далекая земля предков, обильная богатством, но и грозящая опасностью. Именно за Дунаем — граница благодатной земли, именно к нему в своем национальном мистическом сознании постоянно возвращались русские люди.

О. П.

ДУРНОВО Петр Николаевич (24.03.1843 [по др. данным: 1842, 1844, 1845]—11.09.1915), государственный деятель, действительный тайный советник (1906), статс-секретарь (1906).

Перед первой мировой войной составил записку на имя государя, в которой предостерегал против войны с Германией и предсказывал победу революции, причем именно социалистической. Эта записка уникальна тем, что пророчества Дурново практически полностью сбылись. Основные тезисы записки Дурново видны из названия ее разделов: 1) «будущая англо-германская война превратится в вооруженное столкновение между двумя группами держав»; 2) «трудно уловить какие-либо реальные выгоды, полученные Россией в результате ее сотрудничества с Англией»; 3) «жизненные интересы Германии и России нигде не сталкиваются»; 4) «в области экономических интересов русские польза и нужды не противостоят германским»; 5) «даже победа над Германией сулит России крайне неблагоприятные перспективы»; 6) «борьба между Россией и Германией глубоко нежелательна для обеих сторон, как сводящаяся к ослаблению монархического начала»; 7) «Россия будет ввергнута в беспросветную анархию»; 8) «Германия, в случае поражения, грозит не меньшие социальные потрясения»; 9) «мирному сожительству культурных наций более всего угрожает стремление Англии удержать ускользающее от нее господство над морями». Словно провидя события февр. 1917,



Дурново предостерегал правительство от уступок интеллигентским кругам. Он знал цену т. н. «обществу». Он понимал, что за оппозицией нет никого, что у нее «нет поддержки в народе». Несмотря на фрондерство и помпезные заявления кадетов и октябристов, Дурново уверенно писал, что «политическая революция в России невозможна», что «всякое революционное движение неизбежно вырождается в социалистическое». Особенно замечательно то место из записки, где автор предсказывает логику развития революции: «Главная тяжесть войны выпадет на нашу долю. Роль тарана, пробивающего толщу немецкой обороны, достанется нам. Война эта чревата для нас огромными трудностями и не может оказаться триумфальным шествием на Берлин. Неизбежны и военные неудачи, ...неизбежными окажутся и те или др. недочеты в нашем снабжении. При исключительной нервности нашего общества, этим обстоятельствам будет придано преувеличенное значение. Начнется с того, что все неудачи будут приписываться правительству. В законодательных учреждениях начнется яростная кампания против него. В стране начнутся революционные выступления. Армия, лишившаяся наиболее надежного кадрового состава, охваченная в большей части стихийно общим крестьянским стремлением к земле, окажется слишком деморализованной, чтобы послужить оплотом законности и порядка. Законодательные учреждения и лишенные авторитета в глазах населения оппозиционно-интеллигентские партии будут не в силах сдерживать расхажившие народные волны, ими же поднятые, и Россия будет ввергнута в беспросветную анархию, исход которой не поддается даже предвидению». Вместо хрупкой и ненадежной конструкции Антанты Дурново предлагал более устойчивую геополитическую модель мировой безопасности. Будущее, утверждал он, принадлежит «более жизненному тесному сближению России, Германии, примиренной с последней Францией и связанной с Россией оборонительным союзом Японии». Только такая комбинация «на долгие годы обеспечит мирное сожительство культурных наций». Достоинно внимания, что Дурново, по сути, предлагал реализовать континентальную геополитическую модель, о чем, как о великом открытии, заговорили западные геополитики только спустя несколько лет.

Соч.: Записка П. Н. Дурново Николаю II. Февр. 1914 // Красная новь. 1922. № 6(10).

Лит.: Бородин А. П. П. Н. Дурново: портрет царского сановника // Отечественная история. 2000. № 3.

ДУРЫЛИН Сергей Николаевич (14[26].09.1877—14.12.1954), мыслитель, литературовед, искусствовед, театральный критик.



Окончил Московский археологический институт (1914). Начал печататься в 1906. Выступал как поэт, беллетрист (повесть «В школьной тюрьме», 1906). Сотрудничал в издательстве «Посредник» (с 1904).

Начиная с 1906 Дурюлин совершил несколько поездок по русскому Северу и старообрядческому Заволжью (давших, в частности, материал для искусствоведческих и этнографических очерков «Древнерусская иконопись и Олонецкий край» (Петрозаводск, 1913), «За полночным солнцем» (М., 1913), «Кандалакшский “вавилон”» (М., 1914), «Под северным небом» (М., 1915)) и к н. 1910-х погрузился в «изучение народного аспекта *Православия*», прежде всего — ле-

генды о Китеже («Церковь невидимого Града. Сказание о граде Китеже», М., 1914). Дурюлин утверждал «невещественный град Церкви» как верховный символ русского народного религиозного сознания и отстаивал свою правоту ссылками на фольклор, в т. ч. и записанный им самим на оз. Светлояр.

В 1913 Дурюлин создал издательство «Лирика», где воспринимался как идейный вдохновитель. На это время приходится основная часть стихов Дурюлина, в большинстве оставшихся неопубликованными; в них очевидна опора на поэзию «калик перехожих», духовные стихи: «Я не сеявший семени пахарь, / Я не жавший до вечера жнец/ И сплету я из черного праха ль/ Оправданий небесных венец?»

С н. первой мировой войны Дурюлин занимает твердую православно-патриотическую позицию, сближается с неославянофилами. В лекции «Лик России. Великая война и русское призвание» (М., 1916), с чтением которой он выступает в 1914—16 в Москве, Костроме, Рыбинске и др. городах, война оправдывается провиденциальным предназначением России сбросить Православие, освободить славян и армян от гнета Австрии и Турции. В книге «Град Софии. Царьград и Святая София в русском народном религиозном сознании» (М., 1915) Дурюлин говорит о «нашем единственном, но безмерном праве» на Константинополь, обусловленном почитанием *Софии Премудрости Божией* со времен Древней Руси.

ДУСИНСКИЙ Иван Иванович (псевд. **Арктур, Черномор**) (?—1919), геополитик, публицист, панславист. В 1910-е помощник библиотекаря Новороссийского Императорского университета.

Сотрудничал в правой одесской газете «Русская речь», в которой печаталась его капитальная работа «Основные вопросы внешней политики России в связи с программой нашей военно-морской политики».

Предметом *политики* Дусинский считал учение о целях *государства* и о способах достижения этих целей. «Политика, — писал Дусинский, — это творчество народа, его великая неписаная поэма, бросаемая в труд и поту, в творческих порывах и в упоении побед на страницы истории, это поэзия дел, из которой потом вырастают роскошными цветами народной поэзии и песни художников слова. В политике сказывается не только трезвый и расчетливый ум, взвешивающий события и оценивающий людей: в нем, быть может, еще большую роль играет творческое воображение, увлекаемое высокими *идеалами* и *любовью* к родине и почти стихийно-жаждущее воплотиться в видимую оболочку великих дел».

Традиционно для настоящих русских правых выступал против принципа баланса сил, который всегда был невыгоден России. «Наша внешняя политика, — утверждал он, — в общем мирная и предпочитающая путь дипломатический, не может, тем не менее, увлекаться до самозабвения доктриной status quo и должна, в пределах необходимого, сознательно стремиться к желательному в интересах русской державы изменению политической карты как в Европе, так и в Азии».

Как убежденный теоретик последовательного *панславизма* во внешней политике, Дусинский предполагал принципиально двухсоставный ее характер: «особенность сознательной внешней политики нашей состоит в том, что политика эта должна носить одновременно характер национальный и племенной, русский и славянский, причем обе эти струи должны находиться в теснейшей между собой связи, выражающейся в твердом сознании, что вторая (славянская) вытекает из первой (русской) и вызывается не только чисто идейными соображениями, но и верно понимаемыми практическими национальными потребностями как русского, так и прочих славянских народов».

Особенностью нашей внешней политики ему виделось сочетание национального (русского) и племенного (славянского) ее характера. «Заветным идеалом и постоянной целью славянской политики нашей, — утверждал Дусинский, — дол-

жно быть создание панславистской державы, т. е. переход от русского государства национального к славянскому государству племенному. Это и будет в полном смысле слова «великая Россия», носительница всеславянского империализма».

Как трезвый политический мыслитель, Дусинский понимал, что полной интеграции славянских народов не произойдет и что нужно искать промежуточные конфедеративные способы объединения. Поэтому он предлагал следующий проект объединения: «наша славянская политика должна вполне считаться и мириться с фактом, что славянское племя не составляет и не будет, по всей вероятности, никогда составлять единого цельного народа, говорящего одним и тем же родным языком, а составлять семью народов, каждый из которых обладает и будет обладать своими ясно выраженными национальными отличиями и самобытной национальной индивидуальностью... Построение союзного всеславянского государства должно, т. о., соответствовать основному положению, что за всяким славянским народом признается одинаковое право на самобытное развитие и национальное существование в пределах гарантированной ему территории, на которой он являлся бы полновластным хозяином. Из этой формулы следует, что всеславянская держава должна состоять из ряда автономных национальных областей — русской, болгарской, сербской, хорватской, словенской, словацкой, чешской и польской...»

Сугубо русскими национальными задачами внешней политики России Дусинский почитал следующие: «подобрать свободные или полусвободные территории, лежащие у наших азиатских границ»; «предоставить русскому государству возможно более удобных естественных границ»; «мы должны сохранить и использовать надлежащим образом имеющиеся у нас непосредственные выходы в океан и занять прочное оборонительное положение на глубоко врезающихся в наш материк внутренних морях — посредством ли приобретения входа в них (как в Черном море) или посредством вполне достаточного и надежного обеспечения нашей береговой линии (как в Балтийском)»; «в отношении к соседним с нами народно-государственным организациям наша политика, исходя из верной и обоснованной оценки их положения и стремлений, должна либо привязать их к России узами полного доверия и устойчивой дружбы, либо обезвредить посредством дипломатического или вооруженного воздействия, которое имело бы целью либо направить их усилия в сторону, для нас безразличную, либо повести к значительному ослаблению или даже полному уничтожению этих враждебных нам сил»; «пятая крупная национальная задача нашей внешней политики сводится к автаркии, в смысле освобождения русского хозяйства от чужеземной эксплуатации, и к экономическому подчинению России всего бассейна Черного моря, с одновременным созданием всеславянского таможенного союза. Основными путями к тому должны быть: интенсивное развитие всех производительных сил и средств страны с настойчивым стремлением к национализации призываемых из-за границы капиталов, активное и созидательное покровительство отечественному производству с одновременным всесторонним (количественным и качественным) его усилением, создание достаточного национального торгового флота, вполне соответствующего потребностям постоянного русского экспорта».

Соч.: О занятиях Сократа поэзией. Одесса, 1905; Основные вопросы внешней политики России в связи с программой нашей внешне-морской политики. Т. 1. Одесса, 1908; Славянам. Одесса, 1915.

М. Смолин

ДУХ (лат.: spiritus), обозначает начало, противоположное телу, а при сопоставлении с душой выражает высшие душевные способности, разум.

Понятие о духе образовалось благодаря дуалистическим представлениям, противопоставляющим материальный субстрат другому, более тонкому. Первоначально (напр., у Анаксагора) этот субстрат мыслится еще с некоторыми признаками материи, потом (напр., у Декарта) он резко противопоставляется материи. Дух может быть понимаем двояко — или как субстанция, или как энергия. От человеческого мы отличаем мировой, Божественный, коллективный, народный, единственный, объективный и субъективный дух, мы говорим о духе времени, о духе закона в противоположность букве и т. д. Различие духа и души, установленное впервые Аристотелем, играет большую роль в психологии Гегелевской школы. У Шеллинга дух и природа суть два полуса Абсолюта.

Слово «дух» имеет в области философии 2 значения: оно употребляется или для обозначения действительного, конкретного бытия, или в смысле отвлечения, отвлеченного понятия. Второе значение не представляет особой трудности; но гораздо труднее определить его значение в первом смысле. Нередко духом называют то же самое, что и душой, а именно, разумное и волящее начало, одушевляющее наше существо, понимая под духом только высшую ступень проявления души в мышлении, чувстве и воле, когда ее деятельность проникается идеей бесконечного и перетворяет в себе все низшие отправления этих способностей, занятые только отношениями ограниченных причин и действий. Это различие подобно тому, какое обыкновенно находят между разумом и рассудком. Иногда даже признают дух как бы третьим составным началом нашего существа, отдельным от телесной и душевной жизни.

По первоначальному употреблению слово «дух» означает дыхание. Но постепенно, по мере того как самопознание историческим развитием достигало большего самоуглубления, самым выражением, приспособленным к предметам чувственного мира, придавали другое, высшее значение. Таким же образом и слово «дух» мало-помалу получило метафизическое значение: им стали обозначать внутреннее начало жизни, в том предположении, что оно по своей тонкости подобно нашему дыханию или воздуху, вдыхаемому и выдыхаемому легкими. Естественно, что в этом представлении нет еще сознания о тех отличительных свойствах, которыми дух отличается от всего вещественного и для открытия которых требовалось еще долговременное и внимательное самонаблюдение. Гадания о высшем естестве духа тут ограничивались только уточнением стихийной природы. Даже Аристотель, высказавший в последних главах своей метафизики самую высокую идею мышления, которому в абсолютном его значении, как чистой деятельности, не причастно никакое страдание, в таком именно низшем смысле понимал душу, оживляющую тело животных. Так же понимали это выражение не только натуралисты, но и многие древние мыслители. Впрочем, хотя древние под словом «spiritus» понимают внутреннее начало низшей или животной жизни, однако же между ними были мыслители, сознававшие уже высшие свойства начала, зиждущего мир и одушевляющего существо человеческое, хотя их учение в этом отношении значительно отличается от понятия новых времен, образовавшихся под влиянием христианства. У древних греков дух означает начало жизни, движения и мышления; о нем говорит Аристотель в своем трактате о душе. Несколько позже римляне стали употреблять для этого же понятия слово «anima», что удержано потом и средневековыми учеными. В этом начале, одушевляющем человеческое существо, древние различали, кроме того, несколько степеней. Платон находит три, Аристотель — пять. Но оба признают в нем на высшей степени проявления разумную, мыслящую деятельность. Эта высшая сторона человеческой души, изображаемая знаменитейшими мыслителями древности, значительно приближается к нынешнему поня-

тию о духе. По учению Платона, дух или вообще душа есть существо невещественное или какая-то невещественная стихия, которой между тем свойственно протяжение. Тончайшая часть ее, разумная и бессмертная, происходит из смешения двух вечных естеств — разумного и материального; но в ней преобладает элемент разумный, а потому она руководит и животворит все существо человека; в нем она составляет сторону самую близкую к царству *идей*. По смыслу Аристотелевой философии, хотя душу нельзя назвать невещественной, однако же она не отделяется от тела. Совершенная, бестелесная чистота свойственна только *Богу*, т. к. Бог есть чистейшая *мысль*, в которой и мыслящее и мыслимое — одно и то же. Т. о., по Аристотелю, душа есть как бы форма, или то внутреннее в теле, нераздельное с ним и постоянно деятельное начало (энтелехия), которое реализует его и из возможного делает действительным. Несмотря на то, что дух или душа, понимаемая в таком смысле, очень близко подходит к душе животной, однако же она имеет разум, кроме ощущения и желания. Присутствие разумного начала делает ее, или по крайней мере одну часть ее, бессмертной, хотя бессмертие ее не сопряжено с воспоминанием, потому что воспоминание невозможно без страдания, а страдание не свойственно чисто мыслительному существу.

Точно так же не встречается у древних писателей слово «дух» для выражения идеи верховного зиждителя мира или Бога. Когда дело доходит до философского определения божества и названия этого существа определенным термином, то древние мыслители употребляют слово «разум». Так называют божество Анаксагор, Платон и Аристотель. Подобное значение имеет у Аристотеля и слово «мышление», которым в своей метафизике он определяет верховное существо. Только у римлян слово «дух» употреблялось, и то чрезвычайно редко, в одном из тех значений, в котором употребляется и в России слово «дух», а именно в смысле направления мыслей и убеждений.

Употребление слова «дух» в смысле невещественного существа, начинается со времени появления христианства. Такое значение имеет это слово во многих местах *Евангелия* и посланий апостольских. Так же употребляют это слово отцы Церкви и церковные писатели первых веков христианства, за исключением разве Тертуллиана и Илария, из коих первый бестелесность всякого бытия считает невозможной; а второй думает таким же образом, по крайней мере, о духе человеческом. Эта перемена в понятии о духе вытекала из самого мировоззрения христианского. У древних верховному существу как бы противостоит вечно сущая материя; по независимости бытия ей свойственен характер не творимости, но самостоятельности. Напротив, в мировоззрении христианском господствует понятие о премирной, не причастной ничему вещественному самостоятельности и самодетельности существа Божия. При новом высшем понятии о божестве уже недостаточно было одного отвлеченного термина «дух», или названий движителя, демиурга и т. п. С высшим понятием о Боге в христианстве находится в тесной связи и высшее понятие о внутреннем начале, одушевляющем человеческое существо. По духу древнеклассического учения, внутреннее начало, одушевляющее человека, есть движитель и полный представитель только того, что выявляется в его жизни. Оттого-то они употребляли и выражения, обозначающие это начало, не как субстанцию, не как живое существо, но как отвлечение; таковы напр., слова: разум, форма, энергия, энтелехия: Аристотелево положение о форме и об отношении ее к материи служит лучшим выражением этого классического понятия. В сознании нового мира, под влиянием христианства, мало-помалу пробуждается мысль, что внутреннее нравственно-разумное начало, одушевляющее человека, несмотря на живую связь с телесным организмом, не может быть только соот-

ветственным выражением и живительным началом телесного организма, но включает в себе высшие законы деятельности, которые невозможно вывести из законов физических и которые поэтому требуют нередко борьбы не только с влечениями плоти, но и с низшими корыстными началами деятельности. На это понятие христианство указывает многими местами евангельского учения. Естественно, что с сознанием др. свойств высшего в нас начала жизни не могли устоять и прежние термины, которыми выражали его древние. Мало-помалу и наука философия стала стремиться к установке иных понятий о существе духа. Средневековая христианская философия хотя и занята была преимущественно приведением в систему христианского вероучения, борется еще, однако, в понятии о духе между новою идеею христианскою и прежнею — аристотелевскою. Фома Аквинский, *идеал* схоластических богословов, называя душу бестелесною и самостоятельную или существующую, все-таки продолжает рассматривать ее отношение к телесному организму как формы к материи или действительного к возможности. Но уже Иоанн Дамаскин, от которого многие производят схоластическую философию, не только душу, но и разум называл духом. С началом философии новых времен взгляд на этот важный вопрос получает такое или иное направление, судя по направлению, какое принимает известная система философии. Декарт, с которого открывается новый период философии, первый довольно определенно высказал свой взгляд на существенные свойства нашего духа и довел их до крайней противоположности всему телесному. Сущность его понятий долго потом оставалась в философии, с некоторыми изменениями и ограничениями.

Человеческий дух тем отличается от всего, что мы наблюдаем вне его, в природе, что в ней все составляет предмет чего-то другого; напротив, дух, в силу внутреннего саморазделения, сам себе служит и субъектом и предметом: ему свойственна личность или самость. Даже животные, хотя и наделены ощущением и произвольным движением, следуют, однако, во всем непосредственным влечениям, которыми поглощено их отдельное, единичное бытие; они не подводят никаких впечатлений под свое «я» и ничего не выражают в деятельности по самоопределению; напротив, мыслящее и волящее в нас начало входит во все особенные виды своих обнаружений и вместе с тем всегда остается выше их, само в себе.

Со стороны теоретической, идеальное единство духа обнаруживается разумом, со стороны практической — волею. В разумной мысли все доступные нам предметы мира получают свою определенность не случайно, не безразлично для нее самой, как напр., солнце безразлично отражается в капле воды, но потому что мысль сознает притом в себе самой уместность или разумную необходимость воспринятого в представлении или, что то же, потому что дух есть не только нечто определяемое, но и само себя определяющее, постепенно могущее выступить из состояния определенного, частного, в состояние всеобщности.

Такое же свойство духа обнаруживается и со стороны его нравственной. Мы говорим, что дух отличается от др. низших существ нравственною *свободою воли*. Это значит, что если дух что-либо осуществляет, то не всегда вследствие только извне привходящего определения, как чего-то ему чуждого и безразличного, но по сознанию уместности и необходимости этого действия, как соответственного его чистому, всеобщему «Я», как не нарушающего постоянной самоправности этого «Я». Сосредоточенность духа в своей всеобщности, его могущество или способность выходить из нее в теоретическую и практическую определенность и снова возводить ее к своей всеобщности и делает его духом, в отличие от всех др. видов бытия в окружающем нас мире. Такие именно черты мы за-

мечаем во внутреннем начале, одушевляющем человека, а потому мы и говорим, что в нем живет разумный и свободный дух. Правда, что человек не всегда обнаруживает эти черты духа в полном их совершенстве; но это нисколько не противоречит той мысли, что его животворит сила духа, во-первых, потому, что в самом огрубелом человеке есть эта всеобщность или сила самоотвлечения от непосредственных влечений и самопротивоположения им — без нее нельзя объяснить ни теоретической, ни практической его деятельности — и часто, при малейшем поводе, она пробивается быстро и неудержимо; во-вторых потому, что духовные совершенства не приходят как данные и готовые, но требуют свободного и самостоятельного самообразования.

Рассматривая многообразные творения мира, доступные нашему исследованию, нельзя не заметить, что ни одно из них не содержит в себе того высшего типа жизни, который находим во внутренних, духовных силах человека. Под этим типом мы разумеем не идеал телесного организма, которого последовательным осуществлением служат все растительные и животные организмы, но совершенство внутренней, сознательной жизни в человеке. Каждое творение мира обнаруживает больше или меньше единства в своем составе, судя по степени его жизни; но ни одно не обнаруживает его в том совершенном виде, как оно свойственно внутренним силам человеческого существа. Песчинки составляют одну кучу, но только по силе внешнего для них земного тяготения; части камня или минерала составляют одно целое, но единственно — в силу сцепления также для них безразличного. В солнечной системе все планеты тяготеют к одному центру и составляют одно целое; но центр тяготения и тела, тяготеющие к нему, находятся друг вне друга. В растительном организме есть внутренняя сила, уподобляющая ему соки, втягиваемые корнями; в организме животном к силе уподобления и плодотворения присоединяется способность продолжения рода и производящего движения. Но и на этой степени единства, характеризующего организмы растительный и животный, далеко нет еще того свойства, которым отличается внутренняя жизнь в человеке. Общая родовая идея, осуществляющаяся в животных организмах, не есть одно с самим организмом и не создается животным как одно с их индивидуальным самочувствованием, а потому и организм животного есть также нечто внешнее по отношению к этой родовой идее и распадается с нею в смерти. Не то замечаем в нашем духе. В многообразных отправлениях духа, в многообразных его состояниях, всегда неразлучно обитает его чистое, всеобщее «Я»; а потому человеку свойственно сознание в себе и признание в других общечеловеческого значения. Рассматривая этот отличный характер нашего внутреннего начала, мы необходимо приходим к убеждению, что оно должно существенно, не количественно, а качественно, отличаться от жизни всех творений земли, словом, что оно не может быть результатом вещественного сложения; потому что все вещественное тем именно и отличается от духовного, что его всегда расторгает, с ним неразлучно внеположность, что форма его жизни — быть для другого; внутреннее же начало, животворящее человека во всех его обнаружениях, всегда остается в себе и для себя. Притом же представление «Я» даже нельзя вывести из ряда вещественных условий познания: характер его — предопытный. Вот причина, по которой мы называем внутреннее начало нашей жизни, наделенное силою нравственно-разумного самоопределения не веществом, но духом, именем, хотя и не выражающим его существа, но, по крайней мере, ближе подходящим к нему по указанию на нечто тончайшее обыкновенного вещества. Назовите это начало как угодно, дело только в том, что оно по своим свойствам не объяснимо деятелями вещественными и требует самого названия более соответственного идеальному его характеру. *Материализм*,

стремящийся объяснить свойства нашего духа вещественными элементами, впадает только в самые странные несообразности. Отсылая разбор взгляда материалистов на этот вопрос к статье о душе и о материализме, ограничимся здесь только общим примечанием, что дух наш или то начало, в котором утверждается наша сознательная, нравственно-разумная деятельность, само по себе служит и предметом наблюдения и наблюдающим; между тем, все материальное есть только предмет наблюдения, но не наблюдающее. Каким же образом из вещественных элементов вывести деятельность сознания? Можно ли наблюдением предмета, как предмета, напр., нервов, мозга и т. п. показать, как из них, как чего-то предлежащего, происходит субъект? Как одно преобразуется в другое? Полагаем, что эта задача для материализма не только неразрешима, но и заключает в себе непримиримое противоречие. Как бы внимательно мы ни следили за изменениями в нервах во время сознательной умственной работы нашей головы, но подобным чувственным наблюдением мы никогда не дойдем до того пункта в нашем существе, в котором вещественный предмет нашего наблюдения как бы испаряется и преобразуется до такой степени, что переходит в свою противоположность и из предмета наблюдения превращается в нечто наблюдающее предмет или в субъект. На этом основании можно думать, что физиология никогда не в состоянии доказать, будто наша внутренняя или духовная деятельность происходит от вещественных элементов; она может только не знать, но не может отрицать другого, высшего начала не только внутренней, но и внешней нашей жизни, т. е. самого телесного организма. Ее исследования важны для психолога совсем не потому, что он ожидает от нее решения своего вопроса о духе; он пользуется ими только для объяснения чувственных условий, при которых совершается такое или другое психологическое отправление; они сообщают полноту познаниям о составе нашего существа. Но и физиология для лучшего уяснения значения и взаимного отношения, по крайней мере, высших отправлений в нашем организме должна завершаться *психологией*, т. к. в строе высшего содержится разгадка низшего. Физиологи сами признают, что духовную жизнь нельзя сводить к физическим процессам.

Понятие духа человеческого обнимает вообще все наши внутренние отправления, отличающие человека от низших животных. Но иногда под духом разумеют только высшие отправления нашей души, которые совершаются в ней под влиянием идеи бесконечного. В низшем или душевном познательном отпадении мысль поглощена только вниманием к относительным причинам явлений, в духовном — возводит их к единой безусловной причине мира и в ней усиливается созерцать все явления мира. Душевная деятельность воли занята только эгоистическими соображениями и расчетами; на степени же духовной деятельности она возводит их к идее нравственного закона и первого начала всякого закона в мире. В низшем или душевном чувстве мы пассивно и непрерывно становимся жертвою многообразных внешних впечатлений, имеющих только относительный и нередко самый ограниченный интерес; напротив, чувство духовное всецело проникается сознанием Божественной истины и правды и даже в пределы патологических состояний вносит спокойную меру впечатлительности. Весь наш внутренний состав на степени душевного развития проникнут только относительными условиями своей жизни и к идее безусловного относится только внешним образом, как не сознанный еще в глубине своего естества; на степени же духовного развития сознает глубочайшую, безусловную основу своего бытия по причине самой данности его и возводит ее к верховному началу всякого существования. Т. о., понятно, что дух не составляет отдельного от души существа; название духа можно простирать на все наше внутрен-

нее существо на том основании, что высшие отправления поглощают в себе низшие.

Кроме духа человеческого, мысль наша признает бытие Божественного, творческого духа. На чем же основывается умность определения Божественного существа духом?

Слово «дух» не выражает, как и ничто ограниченное не может выразить Божественного существа; но оно ближе, нежели др. отвлеченные понятия, напр., разум, мысль и т. д. выражает конкретность существа Божия. Это первое преимущество как выражения, так и понятия духа в применении к существу Божию. Далее, идея духа служит достойнейшим, приблизительно к нашему представлению, определением существа Божия. Находя внутри себя, в своем сознании безусловные требования *истины* и *правды*, наша разумная природа неразрывно соединяет с ними и мысль о безусловном, самосущем их основании; но безусловным самосущим основанием их может быть не абстракт, не отвлеченное понятие, неведомо откуда возникающее в каждой живой личности и уже предполагающее ее как конкретное целое, но действительное, самосознательное существо; ибо с безусловно первым основанием неразрывно сопряжен беспредельный акт самополения. Т. к. это Верховное Существо по идее не полагается, но само полагает себя и всякое бытие, все проникает могуществом своего разума и воли и всегда пребывает в себе, то на слабом языке человеческого мы выражаем его словом «дух», понимая саму идею духа в безусловном или в бесконечном смысле. В безусловном или бесконечном духе заключается последнее основание жизни природы и нашего духа. Природе свойственна данность; она существует в определенных формах без всякого самоопределения к ним; в нашем духе, кроме данной ему основы жизни в телесной природе и в определенной внутренней его жизненности, есть свобода воли, силою которой он свободно и постепенно во времени вырабатывает из себя в действительности то, чем он есть в возможности. В Божественном духе нет данности без всецелого ее определения силою бесконечной и всемогущей воли, и наоборот, бесконечная жизнь Божественного Существа всегда и всецело полна, всегда и всецело совершенна.

С. Гогоцкий

ДУХ БОЖИЙ, прежде всего это выражение употребляется для обозначения третьей ипостаси Святой Троицы — «Духа Святаго». Такой именно смысл усвоется известным библейским выражением: из истории творения мира — «Дух Божий носился над водою» (Быт. 1, 2), и из истории потопа — «не вечно Духу моему быть пренебрегаемым этими людьми» (Быт. 6, 3). Во всех этих выражениях творческая и промыслительная сила Божия олицетворяется в виде определенного существа. Т. о., на основании указанных мест *Библии*, можно полагать, что тайна троичности была известна и первым людям (Ср. также Пс. 32, 6). Затем, под выражением «Дух Божий» в Библии подразумевается духовная сила, которую *Бог* оживотворяет, пробуждает и укрепляет. Так, Дух Божий оживотворяет первобытный хаос (Быт. 1, 2), пробуждает к жизни первого человека (Быт. 2, 7), им поддерживается *бытие* и продолжение мира (Иов. 27, 3; 33, 4; Ис. 42, 1, 6), он руководит судьбой отдельного человека (Иов. 32, 8) и судьбой всего человечества (Агг. 2, 6), он — источник особых благодатных даров (Быт. 41, 38; Исх. 31, 3; Числ. 44, 2 и т. д.), Он помазует царей, священников и пророков на их служение (Исх. 11, 23).

ДУХ СВЯТОЙ, третья Лицо или третья ипостась Святой, Единосущной, Животворящей и Нераздельной Троицы. Он предвечно исходит от Бога Отца (Ин. 15, 26), пребывает в Сыне (Рим. 8, 9), посылается в мир от Отца Сыном (Ин. 15, 26). Он — истинный *Бог* (Деян. 5, 3, 4), имеет одно естество с Богом Отцом, от Которого Он исходит вне времени. Как равный по своему достоинству Отцу и Сыну (Мф. 28,

19), Он поклоняем и прославляем наравне с Ними. Он единосущен Богу Отцу и Богу Сыну (1 Ин. 5, 7; 10, 30). За исключением личных свойств Бога Отца и Бога Сына, Дух Святой имеет все божеские свойства и действия, напр., всеведение (Ин. 14, 26), вседесудие (Рим. 8, 9), вечность (Ин. 14, 16), всемогущество (1 Кор. 12, 7), творение (Иов. 33, 4), промышление о мире (Пс. 103, 30), совершение чудес (Мф. 12, 28). Личное свойство Святого Духа: Бог Дух Святой исходит от Отца (Ин. 15, 26). Как происходит исхождение Святого Духа, это, по мнению отцов и учителей Православной церкви, непостижимо для ограниченного ума людей. Учение о Святом Духе определено и ясно раскрыто в Новом Завете — в словах Иисуса Христа и в писаниях святых апостолов, а толкование его содержится в творениях отцов Церкви — Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, блж. Августина и др. Учение о Святом Духе, как богооткровенный догмат, внесено в Никео-Константинопольский *символ веры*. В Никейском символе веры о Третьем Лице Святой Троицы было сказано кратко: (веруем) «и в Духа Святаго». В Константинопольском же символе учение о Духе Святом содержится с подобающей полнотой: «И в Духа Святаго, Господа, животворящего, от Отца исходящего, со Отцем и Сыном споклоняема и славимаго, глаголавшего чрез пророков». Собор Константинопольский провозгласил учение о Духе Святом для испровержения неправильных воззрений относительно третьей ипостаси Святой Троицы, а также и в опровержение ереси Маркелла, отрицавшей ипостасное бытие Духа. Святые отцы Константинопольского собора с полной ясностью и решительностью исповедовали учение о Божестве Духа Святого. «Вера древняя, — говорят отцы этого Собора, — учит нас верить во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, т. е. верить в Божество, силу и единосущество Отца и Сына и Святого Духа, верить в равночестное достоинство и совечное царствование трех совершенных ипостасей или трех совершенных Лиц». Православная церковь свято хранит как символ веры, составленный на первых двух Вселенских соборах, так и, в частности, соборное учение святых отцов об исхождении Святого Духа от Отца, в чем поступает согласно постановлениям святых отцов III, IV, V, VI и VII Вселенских соборов, запретивших всякое изменение никео-цареградского Символа. В противоположность восточной Православной церкви западная церковь нарушила постановления отцов этих Соборов и внесла в учение о Святом Духе изменение. Именно в н. V в. некоторые учителя западной церкви при определении личного свойства Святого Духа начали утверждать, что Он исходит вечно не только от Отца, но «и от Сына» — *Filioque*, откуда и учение их названо филиоквистическим. Вопрос об исхождении Святого Духа с особенной страстностью обсуждался на Западе в VIII столетии, и имп. Карл Великий, чтобы положить конец бесконечным спорам, созвал в 809 под своим личным председательством Собор для рассуждения о присоединении к Символу веры «и от Сына» — *Filioque*. На этом Соборе было постановлено утвердить символ веры с этой прибавкой. От лица императора и Собора было отправлено в Рим посольство к папе Льву III с просьбой утвердить новый догмат. Но папа не дал своего согласия на внесение *Filioque* в Символ веры и приказал начертать никео-цареградский Символ веры на двух серебряных досках: на одной — по-гречески, на др. — по-латыни, и повесить эти доски в храме Св. Петра с надписью: «Я, Лев, поставил это по любви к православной вере и для охранения ее». Однако, несмотря на отказ Льва III признать прибавку *Filioque* законной, она получила распространение во многих местах Испании, Италии и Германии. Когда же папские миссионеры во 2-й пол. IX в. пытались распространить Символ веры с прибавкой *Filioque* и на Востоке, а имен-

но в Болгарии, Константинопольский патриарх Фотий возвысил свой голос против неправильной прибавки к Символу веры *Filioque* и на Соборе в 866 осудил ее. Когда было допущено это прибавление к Символу веры в самом Риме — точно не известно, во всяком случае, не ранее 1014. В 1-й пол. XI в. Константинопольский патриарх Михаил Керуларий в своем послании уже определенно обличает западную церковь в принятии догмата *Filioque* и считает его серьезным и достаточным поводом для того, чтобы признать западную церковь уклонившейся от чистоты *Православия* и потому недостойною общения с Православной церковью. Прибавка к символу веры *Filioque* послужила, т. о., одной из главнейших причин отделения западной церкви от восточной; она же является и основным препятствием к соединению Церквей. Все попытки, которые делались в этом направлении, не дали положительных результатов, т. к. вопрос об исхождении Святого Духа признавался вопросом догматического характера, и потому, когда поднималась речь о соединении Церквей, то прежде всего устанавливалось наличие расхождения в этом вопросе между восточной и западной церквями. Учение об исхождении Святого Духа получило, т. о., кроме догматического значения, еще и практическое, как препятствовавшее соединению Церквей. Поэтому высказанию его посвящена обширная литература как в западной, так и в восточной церквях, причем и самая постановка вопроса об исхождении Святого Духа у представителей восточной церкви несколько изменилась в сравнении с прежним временем. После разделения Церквей богословы западной церкви в своих сношениях и диспутах с греками указывали на то, что и восточные церковные писатели учили об исхождении Святого Духа от Отца чрез Сына и что западная церковь, уча об исхождении Его от Сына, подразумевает то же, что восточная церковь в словах «через Сына». Это утверждение разделило богословов восточной церкви на 2 партии. Представители первой, находя соединение с Римом возможным и полезным, старались доказать в своих сочинениях, что отцы и учителя Православной церкви, говоря об исхождении Святого Духа чрез Сына, видели здесь посредничество Сына в предвечном исхождении Святого Духа. Поэтому и учение западной церкви о *Filioque* не противоречит учению восточной церкви. Представители второй партии (Марк Ефесский, Григорий Кипрский) держались противоположного мнения. В утверждении о зависимости Святого Духа от Сына по предвечному бытию они видели искажение *истины*, ересь. Встречающееся же у отцов Церкви выражение «чрез Сына» они объясняли различно. Так, Марк Ефесский видел в этом выражении определение учения о совокупности предвечного происхождения Бога Сына и Бога Духа от Отца, вытекающего из единства их существа и из христианского учения о взаимопроникновении всех трех Лиц Святой Троицы. Григорий Кипрский в выражении отцов Церкви — «чрез Сына» находил мысль о временном послании Святого Духа Сыном в мир.

ДУХНОВИЧ Александр Васильевич (24.04.1803—18.03.1865), поэт, писатель, православный просветитель, педагог, деятель национального возрождения Карпатской Руси. Писал на т. н. языке (язык, созданный кругом русофильски настроенных писателей Закарпатья и Галиции на основе русского и церковно-славянского языков, местных диалектов).

Родился в с. Тополя, близ Пряшева, в семье священника. По семейной легенде, род Духновичей происходил от князей Черкасских, один из которых, замешанный в стрелецком бунте, бежал в Венгрию; переименовав фамилию, женился, был рукоположен в священнический сан. По окончании Ужгородской гимназии (1821) Духнович учился в Ужгородской семинарии (1824—27). Служил чиновником в епархиальной семинарии в Пряшеве и одновременно домашним воспитате-

лем. В 1833—37 — приходской священник. С 1843 — каноник (протоиерей) Пряшевского собора; преподавал русский язык в Пряшевской гимназии.

В годы подъема национальных культурных движений в Закарпатье, связанных с венгерской революцией 1848—49, был у истоков общественно-политического течения «москвофилов», пропагандировавших единение «русинов» (самоназвание восточно-славянского населения Галиции, Буковины, Закарпатья, сохраняющееся и в XX в.) с русским народом, в т. ч. в целях противостояния «мадьяризации».

27 апр. 1849 был арестован восставшими мадьярами, которые, невзирая на священнический сан, препроводили его босиком за 30 верст из Пряшева в Кошицы и передали суду; 5 мая выпущен и возвратился в Пряшев, но некоторое время оставался под полицейским надзором.

Твердую позицию занимал Духнович в вопросах *веры*: «Пускай латинствующие венские каноники веруют как хотят; я же... ни за что не отступлю от преданий святых отцов и учения святой восточной церкви».

Важнейшим средством сохранения национального сознания и самобытности народа Духнович считал развитие словесного творчества и образования на родном языке, при этом главную задачу видел в формировании в народе религиозных и нравственных начал, «добронравия». Просветительская тематика явилась ведущей в его художественном и публицистическом творчестве. Духнович создал впервые в Венгрии педагогические произведения и учебники для русинов, в т. ч. и «Народная педагогия...» (Львов, 1857) для учителей сельских народных школ, развивающая идеи чешского педагога Я. А. Коменского, первый русский букварь «Книжица читальная для начинающих» (Будапешт, 1847), «Сокращенная грамматика письменного русского языка (Буда, 1853). Духнович основал в Пряшеве благотворительное Общество Иоанна Крестителя, помогавшего русским учащимся гимназии, и культурно-просветительское общество «Литературное заведение» (1850), которое ставило целью издание стихотворных альманахов и просветительских сборников («Календари» на 1850, 1851, 1853, 1854, 1857 и др. издания).

Литературная деятельность Духновича определялась стремлением создать единый для «карпатороссов» литературный язык на основе русского литературного языка и народной разговорной речи и в то же время способный передать особенности жанровых разновидностей. Отсюда широкое жанровое разнообразие произведений Духновича, в целом отражающее его ориентацию на систему жанров XVIII в.: торжественные и философские оды (первые из сохранившихся сочинений — «Триумф Николая Павловича Самодержца, царя всея России, когда против турок грядый в Болгарию всею силою переселился» и «Ода на взятие Варны...»; обе — 1829), элегии («Тоска на гробе милой»), аллегорические стихи, сатиры, басни в прозе, подражания народным песням, драмы, сентиментально-назидательные повести («Милен и Любича. Идилльская повесть от древних русинов времен», 1851; «Женская свирепость», 1852), афоризмы, шарady, загадки, логогрифы. В поэзии Духновича преобладали патриотические мотивы, идея славянской солидарности («Песнь земледельца — весною», «Подкарпатские русины», несколько «Поздравлений русинов»), духовные установки: цель *жизни* — благо ближне-



го, *счастье* — в умении довольствоваться малым, *вечность* и *красота* природы как мерило земного *бытия* (напр.: «Мысль в начале весны», 1852; «Надежда», 1860-е). Вместе с тем у Духновича немало и лирических, любовных стихов, в т. ч. посвященных безвременно угасшей возлюбленной. (Большинство названных произведений печаталось в альманахе «Поздравления русинов» на 1850, 1851 и 1852, изданном в Будине и Перемышле, все вошли в его сочинения.) Широчайшей популярностью среди русинов пользовалась стихотворение «Я русин...» (1851), которое было положено на музыку и стало своего рода народным гимном: «Я русин, был, есмь и буду, / Я родился русином, / Честный мой род не забуду, / Останусь его сыном». В стихотворных опытах Духнович разрабатывал поэтическую технику: стихи, особенно ранние, были в основном силлабическими, впоследствии появилась силлабо-тоника. Разрабатывая в поэзии язык высоких жанров, с активным использованием церковно-славянского элемента, в драматических произведениях Духнович стремился выразить «простонародную... свойственность» языка русинов, для чего избрал «мысль без всякие украсы сущую, низкую и простонародную». Драма «Добродетель превышает богатство» (Перемышль, 1850; поставлена в соседних сельских школах в 1851), написанная на материале народной жизни (по мотивам легенды о разбойнике, окончившем свою жизнь на виселице), призвана убедить своего читателя в необходимости доброй, «богобоязненной и честной жизни».

Литературные интересы Духновича были сосредоточены гл. обр. вокруг славянофильской школы. Он был активным читателем журнала «Русская беседа» (2-я пол. 1850-х), прежде всего материалов на темы истории и национального возрождения славянских народов, народной культуры, стихотворений В. А. Жуковского, И. С. Аксакова, А. С. Хомякова, Ф. И. Тютчева (с особым вниманием к образным или близким народной речи выражениям). Принимал участие в подготовке сборника «Народные песни Галицкой и Угорской Руси» (сост. Я. Головацкий).

Духнович активно сотрудничал в публицистическом издании «Вестник» И. Ф. Головацкого, «Семейная библиотека» С. Г. Шеховича, «Церковная газета» и «Церковный вестник» И. И. Раковского, «Слово» Б. А. Делицкого. Его статьи были посвящены в основном культурно-просветительскому движению в Закарпатье, рассматривали вопросы формирования литературного языка Угорской Руси. Популяризации идеи славянского единства служат краеведческие сочинения Духновича, главное из которых — «Истинная история карпатороссов...» (1853). Духнович оставил «Записки» (1858, 1861, 1863; не опубл.), содержащие и автобиографические сведения.

Соч.: Вибране. Пряшив, 1963; Соч. (Твори). Т. 1—2. Братислава—Прага, 1967—68.

Лит.: Попов Н. А. Русский писатель в Венгрии. А. В. Духнович // «Беседы в Обществе любителей российской словесности». 1871. № 3; Терлецкий Вл. Угорская Русь и возрождение сознания народности между русскими в Венгрии. Киев, 1874; Аристов Ф. Ф. Карпато-русские писатели. М., 1916; Русские писатели 1820—1917. Биогр. словарь. Т. 2. М., 1992.

А. Толстихина

ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ, связь человеческой души со сверхчеловеческими началами, воплощенными в *Боге*. Под духовной жизнью разумеется именно та область *бытия*, в которой объективная, надындивидуальная реальность дана не в форме предметной действительности извне как объект, предстоящей и противостоящей как трансцендентная реальность нам самим, «субъекту» и его внутреннему миру, а в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и нам раскрывающейся. Такова реальность Бога, как она дана нам в первичном мистическом опыте, — независимо от того, как отношение человека к Богу выражается в дальней-

шей рефлексии, в производных богословских доктринах. Также дана нам реальность начал, которые образуют отдельные моменты нашей идеи Бога, — реальность *Добра*, *Красоты*, *Истины* как неких объективно-надындивидуальных «царств», открывающихся во внутреннем опыте, но и, с др. стороны, реальность зла, *дьявола* как великой космической силы, с которой мы соприкасаемся изнутри и которая властвует над нашими душами в их внутренней жизни. Реальность, данная в этом внутреннем, мистическом опыте, всегда выходит за пределы противоположности между «субъективной жизнью» и внешним ей «предметом», дана не внешнепредметному созерцанию, а внутреннему живому *знанию* — знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас.

Общественное бытие входит в этом отношении в состав духовной жизни и есть как бы ее внешнее выражение и воплощение. Та своеобразная объективность, которая ему присуща, не есть какая-то иллюзорная «объективизация», ложное гипостазирование субъективных порождений человеческой души, но и не есть внешняя человеку предметная реальность, подобная материальному миру. Она есть подлинно объективная реальность, которая, как некий осадок, вырабатывается самим человеческим *духом*, выделяется им и неразрывно с ним связана. Чуткое и правдивое сознание должно всегда ощущать даже в самом прозаическом, секуляризованном, «мирском» общественном явлении что-то мистическое. Мистично *государство* — это единство, выступающее как сверхчеловеческая *личность*, которой мы служим, часто отдавая всю нашу жизнь, встреча с которой вызывает в нас религиозный трепет и которая иногда давит и истребляет нас как Молох. Мистичен «закон», которому мы повинемся, который холодно-беспощадно повелевает нами без того, чтобы мы знали, кому именно и чему мы в нем подчиняемся — воле ли давно умершего, истлевшего в могиле человека, который некогда его издал. Мистичны *браки* и *семьи*, в которых люди подчинены высшим, из каких-то глубочайших недр их существа проистекающим силам, их объединяющим. Мистичны даже «общественное мнение», нравы, мода, несмотря на то, что мы ясно прозреваем их «человеческое, слишком человеческое» происхождение и часто считаем своим долгом пренебрегать ими. Мистичность общественных явлений и сил, конечно, не означает, что они всегда имеют подлинно Божественную природу, обязывающую нас к религиозному поклонению; они могут быть и «ложными богами», и даже дьявольскими силами, которым мы не должны подчиняться и с которыми мы, напротив, обязаны бороться. Но это все же — начала и силы, выходящие за пределы субъективно-человеческого бытия, — сфера, в которой, по выражению *Достоевского*, в нашем сердце «Бог борется с *дьяволом*».

Из этой духовной природы общественной жизни, из того, что она есть живая, укорененная в человеческом *сердце* и властвующая над ним идея или жизнь, определенная идеальными силами, субъективно-объективное, человечески-сверхчеловеческое единство становится понятным, почему ни социальный натурализм и *позитивизм*, ни отвлеченный социальный *идеализм* не в силах уловить существа общественной жизни, которое всегда ускользает от них и заменяется в них какими-то искажающими ее фальсификациями. *История* есть великий драматический процесс воплощения, развертывания во времени и во внешней среде духовной жизни человечества, выступления наружу и формирующего действия сверхчеловеческих сил и начал, лежащих в глубине человеческого существа. Кто этого не улавливает, тот не имеет самого предмета исторического знания, а имеет только какое-то внешнее его подобие. Социальный натурализм и позитивизм — направление, доселе преобладающее среди специалистов-обществоведов, в особенности историков, — занят всегда мнимом-«научным» развенчанием своего предмета, обличением его

будто бы подлинного, «человеческого, слишком человеческого» существа, в силу которого историческая жизнь теряет всякий внутренний смысл, являясь бессмысленной игрой человеческих страстей и субъективных верований. Предельным выражением этого направления может быть признан экономический *материализм*, для которого все идеальные силы, обнаруживающиеся в истории, суть лишь иллюзорные отражения «экономической необходимости», т. е. в конечном счете корыстных страстей. Эта мнимая научная трезвость равнозначна здесь совершенной слепоте, простому неведению специфического предмета общественного знания. Если рассматривать человеческое общество как муравейник, жизнь которого всецело определена слепыми силами муравьиной природы, то последовательно было бы идти еще дальше и сказать, что общественная жизнь просто растворяется в слепой игре космических сил, во взаимодействиях молекул и столкновениях атомов. С точки зрения натурализма, это вполне последовательно, но это, собственно, означает, что предмет, подлежащий познанию, не познается, а просто исчезает из горизонта умственного зрения. С др. стороны, отвлеченный социальный идеализм, для которого общественная жизнь есть только воплощение абстрактных этически-правовых идей, вынужден также игнорировать самое существенное и характерное в ней — то, что она есть не абстрактное бытие самих этих идей, а именно живой, полный трагизма, исканий и заблуждений процесс их воплощения, др. словами, что она есть не только сверхчеловеческая идея, но вместе с тем и реальная человеческая жизнь.

Общественная жизнь есть, т. о., духовная жизнь как единство человечески-сверхчеловеческого бытия. То, что образует существо любой формы общественного союза или общественного отношения — будь то форма правления, как «монархия» или «республика», или форма отношения между классами, как рабство, крепостное право, или вольнонаемный труд, или личное отношение, как семья, союз дружбы, отношение между супругами, между родителями и детьми и т. п. — и в чем состоит само бытие этой общественной формы, — есть объективная сверхчеловеческая идея, порожденная самим человеком и властвующая над ним через акт его веры в нее и служение ей. То, что общество есть всегда нечто большее, чем комплекс фактических человеческих сил, именно система объективных идеально формирующих сверхчеловеческих идей, есть лучшее свидетельство, что человеческая жизнь есть по самому своему существу жизнь богочеловеческая. *Человек* есть всегда не самодержавный творец и демиург своего бытия, и общественное бытие есть всегда больше, чем имманентное выражение чисто человеческих (в позитивно-натуральном смысле) страстей и субъективных стремлений; человек на всех стадиях своего бытия, во всех исторических формах своего существования есть как бы медиум, проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые он воплощает, — правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал.

Общественное бытие в целом есть как бы система божественных сил, некий пантеон, в котором выражается данная стадия или форма человеческого отношения к Божеству, человеческого Бога, понимания абсолютной правды; подлинная реальность Бога, проходя сквозь человеческое сердце, сливаясь с ним, вступая во внутреннюю связь со всей человеческой реальностью земных нужд, потребностей и влечений, которую она формирует и направляет, выступает наружу в общественном бытии не в своем чистом содержании, а в субъективно-человеческом облике, который, воплощая ее, вместе с тем всегда более или менее искажает ее. В историческом развитии человечества всякая общественная форма, когда духовная жизнь и вера человека ее перерастает, приходит в упадок, теряет свою Божественную основу и,

оставаясь сверхчеловеческой, в этом случае принимает характер злой, дьявольской силы, но именно потому обречена на омертвление и отмирание. История общества в качестве истории духовной жизни есть драматическая судьба Бога в сердце человека.

От духовной жизни в узком смысле, т. е. от той ее стороны, с которой она есть жизнь внутренняя, связь человеческих глубин со сверхчеловеческими началами, общественная жизнь отличается тем, что она есть именно обнаружение, раскрытие и воплощение вовне этой глубинной стороны духовной жизни. Общественное бытие есть двуединство этой внутренней духовной жизни с ее внешним воплощением.

(См. также: «Благодать и закон», «Церковь и мир»).

С. Франк

ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ, философские курсы, преподававшиеся в русских духовных академиях, сформированных на основании Устава духовных академий 1809, философское творчество профессоров и преподавателей этих академий, философские статьи и обзоры в богословских журналах, издававшихся при этих же академиях. В России было 4 духовных академий: в Москве, Киеве, Петербурге и Казани. Киевская и Московская академии имели более чем вековую предысторию, восходящую ко 2-й пол. XVII в. *Киево-Могилянская* и *Славяно-греко-латинская академии* к н. XIX в. пришли в упадок и были возрождены в Москве деятельностью митр. *Платона* и в Киеве деятельностью еп. *Иннокентия* (Борисова). Полный академический курс был рассчитан на 4 года и предполагал изучение *Священного Писания*, догматического и нравственного богословия, гомиластики, пастырского богословия, педагогики, церковного права, истории церкви, патристики, церковной археологии, *философии с логикой, психологией, метафизикой* и историей философии. Философия в системе богословского образования занимала далеко не доминирующее положение. Русское *Православие* еще от Византии восприняло общую антифилософскую установку, а в XIX в. императорским указом преподавание философии было запрещено на целое десятилетие. Правда, в стенах духовных академий сохранилось преподавание логики и истории философии. Судьбу духовно-академической философии решило возобладавшее, хотя и в нечетко выраженной форме, умонастроение об отсутствии строгой аналогии между отношением *веры* и *разума* и отношением богословия и философии. Вместе с тем многими само богословие воспринималось как теоретически выраженная вера, а в определенном смысле как сама философия. В первые годы своего существования в С.-Петербургской духовной академии преподавали философские дисциплины иеромонах Евгений (Казанцев [1809—10]), Игнатий Фесслер (1810), Иоганн фон Хорн (1810—14), И. Я. Вертинский (1814—26), Т. Ф. Никольский, И. М. Певницкий, А. Красносельский (1826—29). Основными философскими дисциплинами были история философии и лейбницевольтфианская философия. Лишь в 1829 кафедре философии занял *Сидонский*, читавший собственный философский курс «Введение в науку философию» (СПб., 1833). Его преемником стал *Карпов*, известный переводчик сочинений Платона, автор «Введения в философию» (СПб., 1840). В дальнейшем на кафедре философии и метафизики друг друга сменяли А. А. Фишер, *И. А. Чистович*, А. Е. Светилин, И. Л. Янышев, *Каринский*, М. И. Смоленский, *Дебольский*, В. С. Серебрянников, Д. П. Митров. Кафедра философии Московской духовной академии оказалась более стабильной в смене своих преподавателей. После выпускника С.-Петербургской духовной академии В. Кутневича кафедра философии на протяжении всего XIX в. возглавлялась 3 профессорами — *Голубинским*, *Кудрявцевым-Платоновым*, *Введенским*. С 1900 по 1917 среди философов Московской духовной академии можно назвать *С. С. Глаголева*, *П. А. Флоренского*, *Тареева*. Фило-

софская школа Московской духовной академии отличалась своей самостоятельностью. Почти каждый из ее представителей сказал собственное слово в философии. Голубинский в своих «Лекциях философии» изложил теистическое учение о Бесконечном Существо, Кудрявцев-Платонов сформулировал религиозно-философскую систему трансцендентального *монизма*, Флоренский внес вклад в развитие метафизики *всеединства* и *софиологии*, Тареев создал православный вариант экзистенциалистской философии жизни. Философы Киевской духовной академии, опираясь на традиции Киево-Могилянской академии, создали киевскую школу философского *теизма*. Видными представителями этой школы были еп. Иннокентий (Борисов), П. С. Авсеев, Сворцов, Гогоцкий, Юркевич и др. В России происходил своеобразный процесс сращения духовно-академической философии с университетской. Многие выпускники философских кафедр становились профессорами философской разницы российских университетов. Среди представителей школы киевского философского теизма такими были Гогоцкий и Юркевич. Преемственность на кафедре философии Казанской духовной академии осуществлялась следующим образом: первым профессором был ученик Голубинского И. А. Смирнов-Платонов, затем последовательно сменяли друг друга Н. Соколов, А. И. Лилов, М. И. Митропольский, В. А. Снегирев, К. В. Мысовский, А. К. Волков. Из преподавателей академии следует отметить *Несмелова*, разработавшего концепцию православного антропологизма. Важное место в развитии духовно-академической философии занимали периодические издания. Среди основных духовно-академических журналов можно назвать: «Христианское чтение», «Православное обозрение», «Чтения в обществе любителей духовного просвещения», «Православный собеседник», «Богословский вестник», «Странник», «Душеполезное чтение» и др. Много периодических изданий было при духовных семинариях, но среди них ярко выраженный философский характер имел лишь харьковский журнал «Вера и разум».

Лит.: Чистович И. А. История С.-Петербургской духовной академии. СПб., 1857; Смирнов С. К. История Московской духовной академии... М., 1879; Знаменский П. В. История Казанской духовной академии... Т. 1—3. Казань, 1891—92; Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808. Казань, 1881; Никольский А. Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России // Вера и разум. Харьков. 1907. № 2—5, 9; Титлинов Б. В. Духовная школа в России в XIX столетии. Вильна, 1908—09; Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937; Вильнюс, 1991; Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1, ч. 1. Л., 1991.

А. Абрамов

ДУХОВНОСТЬ, высшая деятельность души, устремленность к *стяжанию Духа Святого*, безгрешности, моральному совершенству, преобразению души. Русская духовность выражается в древней духовной традиции *Православия* и *добротолубия*, иконописания и церковных песнопений, благочестия, *старчества* и подвижничества отечественных *святых*.

По естественному назначению, — писал *Феофан Затворник*, — человек должен жить в *духе*, духом подчиняться и духом проникать все душевное, а тем паче телесное, а за ними и все свое внешнее, т. е. жизнь семейную и общественную. Это норма. Не красивости только ищет душа, духом водима, но выражения в прекрасных формах невидимого прекрасного мира, куда манит ее своим воздействием дух.

Теперь, когда все заботы мира устремлены на создание земного благополучия, царства всеобщей сытости и удовлетворения низших животных потребностей человека, обрати, брат мой, свой взор к небесному, духовному, высшему (С. Нилус).

Понятие русской духовности обусловлено «естественной и первобытной географией русской души».

Огромные однообразные равнины, безграничные дали, где безмерная бесконечность, сверхъестественность составляют как бы часть каждодневных переживаний, определяют образ этой души и ее духовный склад. Как и просторы ее родной земли, она сама не знает границ. То чувство ясно определенной формы, которым так гордятся латиняне и греки, ей чуждо. Ей присущи от природы отсутствие рубежей и отсутствие меры и шемящие противоречия, напоминающие резкую изменчивость климата ее страны. Как над ее родными степями, в ней разражаются грозы и проносятся вихри.

«Мы огромны, — любил повторять *Достоевский*, — огромны, как матушка Россия». Русский человек мучается огромностью и безбрежностью своей земли. Для русского духа, для русского человека земля имеет немалое значение. Есть нечто мистическое в его отношении к ней. Первобытный дионисийский элемент в нем еще не угас. Он вошел и в русское *христианство*, придав ему особые черты, которых нет в христианстве византийском. Так, это в известной степени сказывается на культе Божией Матери. Черты духовного радикализма у русского народа, выражающиеся в большой доле безразличия к миру и к его благам, также определены в значительной степени строением Русской земли. В стране неограниченных далей и безмерных протяжений, с суровым климатом, почти без всяких внутренних рубежей и без определенных внешних географических границ, широко открытой для всевозможных нашествий, человек легко приобретает сознание своей физической слабости и брениности своих дел. Зачем, думает он, накапливать и дорожить тем, что обречено на гибель? К чему подчиняться юридическим нормам, которые сегодня имеют силу, а завтра потеряют всякое значение? Человек инстинктивно сосредоточивает привязанность на том, чего никто не может у него отнять. За этим духовным радикализмом, однако, не таится влечение к полному уничтожению. Он не восстает против самого принципа жизни.

Это безразличие вовсе не означает, что русский народ менее грешен, чем др. Наоборот, он, может быть, даже более грешен, но он и грешен по-другому. Когда он бывает привязан к земным благам, к суетности и брениности земли, он к ним привязан своими *вредами*, а не своими добродетелями и не своими представлениями о правде или своим *идеалом* святости. Действительно, западный человек дорожит своим социальным положением, своей собственностью и своими жизненными удобствами не в силу своих слабостей и пороков, а в силу своих социальных добродетелей, религиозно обоснованных и оправданных. У него есть *идеология*, которая все это оправдывает. У русского человека такой идеологии нет. В глубине души он ничуть не уверен в том, что его собственность свята, что пользование жизненными благами оправдано и что оно может быть согласовано с совершенной жизнью.

Эта отчужденность, эта свобода духа лежат в основе русского бунта против буржуазного мира, бунта, в котором сходятся революционеры и патриоты. Русская идея противоположна идее буржуазной. Ей присуще сознание, что непреходящего града нет на земле и что не приходится искать его в будущем: поэтому у нее не бывает слишком многих связей с земным градом. Духовное кочевничество — характерная русская черта, неотъемлемо присутствующая в русском идеале, и тип «странника» есть самый выразительный русский тип. *Н. Гоголь*, *Л. Толстой*, *Ф. Достоевский*, *К. Леонтьев*, *Вл. Соловьев* — все были «странниками» и по своему духовному складу, и по своей внешней судьбе. Все они — искатели *истины*. Любовь к странничеству противостоят всему «буржуазному» в моральном значении этого слова.

Эта моральная черта безразличия и отчужденности просветляется христианством, которое дает ей направленность к небу. В русском христианстве гораздо больше, чем в визан-

тийском, взгляд обращается к «небесному Иерусалиму», к «грядущему Граду». Ему свойственна жажда преобразования жизни, ее преображения, пришествия нового неба и «новой земли», царства *правды* на земле.

Эта жажда всеобщего преображения — одна из самых ярких черт русского религиозного духа. В противоположность западному духу он стремится, как пишет *Бердяев*, соединиться с источниками *бытия*; он ищет преображения жизни, а не создания культурных ценностей и не тех результатов, которые обычно считаются обязательными, будь то в области знания, или *морали*, или *искусства*, и т. д.

Т. о., русская душа не чувствует себя скованной нормами *цивилизации*, или *морали*, или *науки*; перед ней нет ничего, что заслоняло бы реальность *Бога*. Поэтому весь ее динамизм сосредоточен на преображении, которое должно произойти в конце времен. В русской духовной жизни таится великое мессианское ожидание, это искание грядущего *Града* есть тот праздник, который особо любим русским народом. Для русского человека она не только воспоминание о *воскресении Христа*, мистически переживаемом вновь, она означает также ожидание космического воскресения, воскресения и прославления всего творения, в ней предвосхищаемого и заранее переживаемого. У верующего русского человека взор уже обращен к свету *Того*, который грядет. Склонность созерцать Христа Грядущего тесно связана с этой идеей. Христос принес обетование прославления и преображения, т. е. обетование *Царства Божия*. И это будет не результатом эволюции или исторического прогресса, а чудом, мировой катастрофой. Это ожидание, это искание грядущего *Града* всегда живо каким-то образом в глубинах русского духа. Это позволяет нам понять, почему русский народ, когда он забывает Бога, обязательно впадает в *нигилизм*. Он тем самым возвращается тогда к своим народным истокам, которые отрицают все, враждебны всякому духовному стремлению и укоренены в *матери*. Не дорожа ценностями цивилизации и не веря в Бога и в бессмертие души, русский человек в этом случае убеждает себя в том, что все позволено. Предметом его стремлений остается все то же: *спасение* и преображение, новая жизнь. Но, поскольку он не видит никакого развития в направлении к этому новому миру, он готов принять гибель всего существующего. Он хочет, чтобы все кончилось как можно скорее, чтобы все преходящее действительно прошло, чтобы время остановилось, чтобы пришло начало нового мира, новой жизни. Он хочет совершить космический переворот, и если «преображения» при этом не получается, то жизненные ценности рушатся тем не менее. Но даже и в этом случае, под действием христианской веры, веками проникавшей в духовную сущность русского человека, христианские мотивы продолжают составлять глубинную основу его существа и его побуждения остаются глубоко религиозными. На этот счет было очень верно отмечено, что русский человек бывает с Богом или против Бога, но никогда не бывает без Бога.

Делать из всего сказанного вывод, будто русская духовность представляет собой отрицание этого мира и занята исключительно будущей жизнью, было бы равносильно обвинению ее в своего рода ложном монофизитстве. И это было бы ошибкой, заводящей в тупик, потому что при этом упускалась бы из виду самая сущность русской духовности: необходимо понять, что если она устремлена к преображению и к «новому» миру, то это потому, что она утверждает евангелие Слова, ставшего плотью для того, чтобы победить смерть. Действительно, глядя на мир, в котором мы живем, невозможно избежать дилеммы: или нет ни Бога, ни идеи и вообще ничего, что имело бы подлинное бытие, или Бог должен явить нам Свою победу, Свое торжество над миром. В действительности Он явил ее тем, что умер на кресте и воскрес. Иначе говоря, это означает, что Он воплотился для того,

чтобы призвать нас к участию в Своей божественной жизни, и что страдание, крест есть единственный путь, ведущий к победе. Обоженное человечество, преображение мира — вот конец и цель истории и единственное положительное решение загадки существования. Воскресение, т. е. преображение всего мироздания, есть завершение дела Божия. Поэтому есть смысл жить, есть смысл рождать детей и воспитывать для жизни будущие поколения. Есть также смысл умереть, потому что только то, что умирает, может воскреснуть. Такова и глубокая основа отношения русского человека к надвигающейся смерти. «Удивительно умирает русский мужик! — писал *Тургенев*. — Состояние его перед кончиной нельзя назвать ни равнодушным, ни тупостью; он умирает, словно обряд совершает: холодно и просто». Просветленное принятие креста и страдания, представляющих собой лишь приходящие обстоятельства смерти, входит в русскую духовность неотъемлемой составной частью. История русского народа — история очень тяжелая, очень мучительная, очень кровавая.

Русский человек самой *природой* приучен к страданию. Христианство лишь возвысило эту привычку — или это качество — тем, что показало ему будущее блаженство как дивное преображение страдания. Крест неотделим от славы. Это — 2 стороны одной и той же медали. Пасхального духа не может быть без духа *Голгофского*. Даже еще больше — тот вытекает из этого. «Русский народ — один из тех немногих народов, которые любят сущность христианства, крест, — писал французский историк *Леруа-Болье*, — он не научился ценить страдание; он воспринимает его положительную силу, чувствует действительность искупления и умеет вкушать его терпкую сладость». Действительно, русский человек уважает страдание как таковое, независимо от тех или иных положительных качеств, которые могут его сопровождать, — уважает потому, что всякое страдание есть участие в страстях и в смерти воплощенного Слова, «запечатлевшего — как учил св. *Ириней* — Свой крест на всех и на всем». Он принимает страдание потому, что за всяким страданием стоит единственная жертва, принесенная Сыном Божиим, ставшим Человеком (и уже ясно, что монофизитство тут ни при чем). Страдание, т. о., становится великим благом само по себе, оно само по себе ведет к сокровищнице благодати. Когда человек страдает и «несет свой крест», врата *Рая* тем самым открываются перед ним. Когда он полностью принимает солидарность всего человечества, как в вине, так и в вытекающем из вины страдании, он тем самым преодолевает то и др. и готовит путь для такого же общего воскресения и изливания благодати на всех.

Следует еще подчеркнуть, что речь тут идет не столько о т. н. юридическом искуплении, сколько о проникновении, страданием, органическом, сущностном участии в страждущей и вместе с тем неиссякаемо избыточной жизни Христа.

С идеей преображения всего творения в русском религиозном сознании связана идея всеобщего спасения. Это и неудивительно: преображение, «новая земля и новое небо» и спасение — это все то же самое. Это все — одна и та же идея, только рассматриваемая с разных сторон. Русская религиозная совесть никогда не удовлетворялась зрелищем личного спасения одной индивидуальной души, она всегда была озабочена общим спасением. Все души связаны между собой, и ни одна не приходит к Богу без того, чтобы не увлечь за собой другую. Следовательно, спасаться надо вместе, а не каждому в отдельности. *Достоевский* прекрасно выразил эту мысль, говоря, что «все отвечают за всех». Здесь перед нами — своего рода духовный коллективизм, имеющий, возможно, своим основанием древний, унаследованный от предков и уходящий в тьму веков коллективизм сельского «мира», до такой степени укоренившийся в обычаях и нравах страны, что он сохранился до самой революции. Черты этого духовного коллективизма, этой жажды общего спасения для всего народа, для

всего человечества, для всей вселенной, присущи всей русской мысли, и верующей, и неверующей. «Спасен будет тот, кто спасает», — сказал Вл. Соловьев, и тут он сходится не только с теми, кто верит, как он, — с Достоевским, с К. Леонтьевым, со *славянофилами*, но и с представителями противного лагеря: с Белинским, с Бакуниным, с Герценом, с Чернышевским, с Лениным. И те ищут то же, хотя и в секуляризированной форме, спасения для народа и для человечества, они тоже исповедуют, что избавление от зол и страданий должно совершиться не для отдельного человека, а для всех.

Но, конечно, своего подлинного сверхъестественного величия эта характерная черта русской души достигает у русских *святых*. Поэтому нет большей ошибки, как представлять себе русских святых судорожно сосредоточенными на себе самих и занятыми исключительно спасением собственной души. Даже самые мистические из них никогда не относятся с безразличием к судьбе ближнего и к судьбе мира. Уход от мира является для них не чем иным, как только средством, путем к более тесному единению с Богом. К тому же он почти никогда не бывает у них окончательным. Достигнув своей цели, они обычно возвращаются к людям, чтобы принести им в утешение спасительную весть. Русские святые очень человечны и вместе с тем очень активны. Многие из них обладали первозрядными организаторскими способностями и были наделены темпераментом борцов и апостолов. Они с одинаковой силой и мужеством борются с *язычеством* и со злой волей князей. Русская мистика всегда была очень активной. Она очень глубока, очень сильно переживается внутренне, и вместе с тем она всегда готова бороться со *злом*, где бы она его ни встречала. Этим она отличается от куда более созерцательной и куда более пассивной мистики византийской.

Ввиду всех этих стремлений и предрасположений русской души, нетрудно понять, что христианская вера, проникая на берега Днепра, нашла в этой душе особо благоприятную почву. Великое христианское благовестие дало этой душе в области абсолютного ту точку опоры, которой она не находила в мире преходящих ценностей. Оно дало метафизическое оправдание той дискриминации, которую русский человек инстинктивно проводил по отношению к земной действительности. В русской душе Царство Божие не наталкивалось ни на одно из тех стремлений к омирщению, которые так мощно сказывались в сложившемся под римским влиянием западном мире. Русские не знали ни восточного деспотизма, ни культа императора, ни культа *государства*. Они и приняю со свойственным им радикализмом новую веру, отвечаящую их внутренним позывам, углубляющую их смутные стремления, указывавшую великолепную цель их непреодолимой тоске. Святые должны были стать глашатаями и наиболее подлинными представителями русской духовности, а их жития — жизненной философией русского народа. К ним в особенности приложимо прекрасное изречение Ф. М. Достоевского: «Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос, и он любил образ Его по-своему, то есть до страдания».

Русская духовность веками питалась их идеалом: от их пламени заигала свой светоч вся *Святая Русь* — святая не только в смысле моральной святости, но святая потому, что идеал святости составляет для нее самую высшую из всех вообразимых ценностей.

Иеромонах Иоанн (Кологривов)

ДУХОВНЫЕ СТИХИ. Духовными стихами в русской словесности называют народные песни на религиозные сюжеты. Песни эти пелись бродячими певцами-странниками на ярмарках, базарных площадях, у ворот монастырских церквей — везде, где находилось достаточное число благочестивых слушателей. О любви русского человека к такой форме религиозного самовыражения достаточно говорит тот факт, что

вплоть до н. XX в. духовный стих бытует гораздо шире, чем даже *былины*. По сравнению с героическим эпосом религиозная поэзия проявляет гораздо большую жизненность. Если «старинушки» о «святोरусских богатырях» со временем остаются в репертуаре народных певцов преимущественно на севере России, то духовный стих продолжает сохраняться почти на всем протяжении земли Русской.

Время их появления установить с достаточной точностью затруднительно, можно лишь уверенно утверждать, что пелись они «каликами переходжими» на *Святой Руси* с незапамятных времен. В той форме, в которой стихи эти дошли до нас, они существовали уже в XV—XVI в. На это время — учитывать общий духовный подъем в России, — приходится и расцвет русской духовной поэзии.

Высота религиозного чувства и обширность познаний, отраженные в стихах, столь резко обличают несостоятельность точки зрения на русскую историю, предполагающей «темноту» и «невежество» средневековой Руси, что исследователи XIX—XX вв. вынуждены были придумывать самые неуклюжие объяснения, дабы спасти честь «исторической науки».

«В основе духовных стихов всегда лежали книжные повести», — уверенно заявляет один из них. «Можно ли утверждать, что все эти понятия и сведения, передаваемые духовными стихами, были вместе с тем общим достоянием народа?.. Разумеется, нет!» — вторит ему другой. Допустим, так, но только чем тогда объяснить, что на протяжении столетий, из поколения в поколение передавая искусство духовного пения, народ с такой удивительной любовью и постоянством поет то, чего не понимает?

На деле, конечно же, все обстоит иначе. И чтобы понять это, даже не надо быть ученым-фольклористом. Достаточно просто быть церковным, от сердца верующим человеком. Тогда станет понятно, что народ пел от полноты сердечного чувства, созидавая духовную поэзию как *молитву*, под благодатным покровом покаяния и умиления, свидетельствуя тем о богатстве своего соборного опыта, поднимавшегося в иные мгновения до вершин истинно святоотеческой чистоты и ясности.

Певец духовных стихов не умстует лукаво, не «растекает» мыслью по древу» немощного человеческого рассуждения. Он — верует:

А я верую самому Христу, Царю небесному,
Его Матери Пресвятой Богородице,
Святой Троице неразделимой...

Живя в мире церковного опыта, народ твердо знает, что вся вселенная управляется всемогущим промыслом Всеблагото Бога:

Основана земля Святым Духом,
А содержится Словом Божиим.

И — о том же, еще поэтичнее:

У нас белый свет взят от Господа,
Солнце красное от лица Божия,
Млад-светёл месяц от груди Его,
Зори белыя от очей Божьих,
Звезды частыя — от риз Его,
Ветры буйные — от Свята Духа...
Роса утренняя, дробен дождик
От слез Его, самого Христа.

Нелепо искать в духовных стихах богословски точных, догматически выверенных формулировок. Вообще ученость — как принадлежность рассудка — не может служить показате-

лем духовной зрелости и мудрости. Зато их недвусмысленно подтверждает благоговейно-сыновнее, трепетное и любовное отношение ко Спасителю, составляющее главный нерв народной *веры*.

«Ох Ты гой еси, Батюшка наш, Иисус Христос!» — обращаются ко Господу в детской простоте певцы стихов. При этом религиозное целомудрие народа, чувствующего в земной жизни Спасителя высокий, таинственный мистический смысл, почти никогда не позволяет себе касаться ее подробно в сюжетах песен. Острое сознание своей греховности, своего нравственного несовершенства, питая дух покаяния, разрешило народному творчеству одну тему — тему страстей Господних, Его невинных страданий, которыми Сын Божий искупил *грехи* человеческие.

В нее вложил русский человек всю силу своего сердечного чувства, весь поэтический дар своей *души*:

Над той над рекой над Иорданью,
На крутом, на красном бережочке,
Вырастало древо купарисо;
На том на древе купарисе
Там чуден Крест проявился...
На том Кресте Животворящем
Там жиды Христа мучили-распинали.

Так тесно соединил народ в своем сознании судьбу России со Христом и его учением, что есть даже стихи, говорящие о распятии Господа «во Русеи» — ибо где же, как не на Святой Руси, происходит таинству Искупления? Плачет Русь у подножия Креста Господня. Плачет, повторяя слова Спасителя, обращенные ко Пресвятой Богородице:

По Мне, Мати, плачут небо и земля,
По Мне, Мати, плачут солнце и луна,
По Мне, Мати, плачут реки и моря,
По Мне, Мати, плачут старики-старичи,
По Мне, Мати, плачут вдовы-сироты.

В благоговейном страхе певец не смеет даже пристально вглядываться в страдания Христовы. В стихах мало подробностей, есть несоответствия с евангельскими текстами. Зато сколько в них живого религиозного чувства! Воистину это всенародный «плач сердца», о котором, как о состоянии благодатно-высоком, часто писали о своих творениях святые. отцы:

И тут проклятые Христу плащаницу сковали,
Христа в плащаницу клали,
Обручи набивали
И оловом заливали...

Желтыми песками засыпали,
Каменными горами закатали,
Горючими камнями завалили...
В третий день Христос воскрес...
Вставал наш батюшка
Истинный Христос, Отец Небесный.

Сознание, что человек искуплен от греха высочайшей, безмерной ценой вольных страданий Божиих, рождает сознание огромной личной религиозной ответственности:

Со страхом мы, братие, восплачемся:
Мучения — страдания Иисуса Христа.
Восплачемся на всяк день и покаемся,
И Господь услышит покаяние,
За что и нам дарует Царствие Свое,
Радости и веселию не будет конца.

Спасение души — смысл жизни человеческой. Этой главной цели подчиняется, в идеале, вся народная жизнь. Русь не потому «святая», что живут на ней сплошные праведники, а потому, что стремление к святости, к сердечной чистоте («Блажени чистии сердцем: яко тии Бога узрят» (Мф. 5,8) и духовному совершенству составляет главное содержание и оправдание ее существования.

Это ощущение всенародного религиозного служения столь сильно, что понятие «Святая Русь», приобретает в русских духовных стихах вселенское, космическое звучание. Святая Русь есть место — понимаемое не узкогеографически, но духовно, — где совершается таинство домостроительства человеческого *спасения*. Такова ее промыслительная роль, и народ русский есть народ-богоносец в той мере, в которой он соответствует этому высокому призванию.

«По Святой Руси» скитается *Богородица* в поисках распятого Христа. На Руси происходит мучение Егория (*Георгий Победоносца*) царем Демьянищем (имп. Диоклетианом), в действительности имевшее место в Риме в 303 по Р. Х. «Не бывать Егорью на Святой Руси», — скорбит о своем герое певец. «Выходил Егорий на Святую Русь», — радуется он освобождению героя. Другой святой воин — Феодор Тирон (Тирянин), умученный при имп. Максимиане ок. 305 по Р. Х., в одном из вариантов стиха идет «очистить землю святорусскую» от несметной «силы жидовской». Причем, в отличие от героического эпоса былин, даже сама битва за *Святую Русь* носит черты духовной брани. С *Евангелием* отправляется св. Феодор на борьбу:

Он пошел в Божию церковь,
Он и взял книгу евангельскую,
Он пошел ко синю морю,
Он читает книгу, сам мешается,
Горючими слезами заливается.

Даже в самой битве его оружие «книга, крест и Евангелие». Подобно Феодору, и Егорий Храбрый, очищая Русскую землю от нечисти, не сражается, а силой своего слова укрощает стихии и устроит землю. Это очень показательно — и в ратном подвиге, в доблестных воинах народ прежде всего чтит святых, страдальцев и стратотерпцев.

Русь в духовных стихах становится местом действия лиц из священной истории Нового Завета:

Посылает Ирод-царь посланников
По всей земле Святорусской.

Рай — и тот создается на Русской земле, как поется об этом в «Плаче Адама»:

Прекрасное солнце
В раю осветило
Святорусскую землю.

Но это не *гордыня*. В стихах нет и намек на утверждение своей национальной исключительности. Вопросы национальной принадлежности вообще не занимают певцов. Вера и верность, чистота и полнота исповедания православного вероучения — вот единственные значимые для них человеческие качества. С ними связана особая судьба России, русского народа и православного царя — Помазанника Божия. Вот как говорит об этом знаменитая *Голубиная книга*:

А сама книга распечаталась,
Слова Божии прочитались:
У нас белый царь над царями царь.
Почему белый царь над царями царь?

Он принял, царь, веру хрещёную,
Хрещёную, Православную,
Он и верует единой Троицы,
Единой Троицы неразделимая:
Потому тот царь над царями царь.

Пусть тяжела русская судьба, полон скорбей и теснот путь служения «святорусского» — верность своему долгу не остается без небесного воздаяния. Эта мысль характерна для духовного стиха. Особенно показательно, что подтверждения берутся из реального исторического опыта народа:

По тому ль полю Куликову
Ходит сама Мать Пресвятая Богородица,
А за ней апостоли Господни,
Архангели-ангели святые...
Отпевают они мощи православных,
Кадит на них сама Мать Пресвятая Богородица.

К Матери Божией на Руси отношение испокон веку было особенно трепетным и ласковым — не зря называли Русскую землю Домом Пресвятой Богородицы. Ощущение этой особой близости, особого почтения и одновременно дерзновения не могло не отразиться и в духовной поэзии. «Вся тоска страдающего человечества, все умиление перед миром божественным, которые не смеют излиться перед Христом в силу религиозного страха, свободно и любовно истекают на Богоматерь, — пишет современный исследователь. — Вознесенная в мир божественный... Она, с другой стороны, остается связанной с человечеством, страждущей матерью и заступницей».

Самые нежные и трогательные слова посвящает Ей певец, обращаясь к Ней в дерзновении искренности и простоты, как к собственной матери — ласковой и близкой:

Мать моя — Матушка Мария,
Пречистая Дева, Пресвятая,
Свет Мати Мария,
Пресвятая Богородица,
Солнце красное,
Пречистая голубица,
Мати Божжа, Богородица,
Скорая помощница,
Теплая заступница,
Заступи, спаси и помилуй...

Мир, освященный кровью Христа, освящен и слезами Его Матери:

А Плакун трава всем травам мати.
Почему Плакун трава всем травам мати?
Мать Пречистая Богородица
По своем по Сыне по возлюбленем,
По своем по Сыне слёзно плакала.
А роняла слёзы на землю пречистыя,
А от тех от слёз от пречистых
Зараждалася Плакун трава — травам мати.

Событиями Священной истории обусловлена жизнь мира. Не только земля и растения, но и человеческое общежитие — его устройство и бытие — укоренены в мистической библейской первооснове. Русское общество четко и ясно признавало эту связь, освящая сословное деление как деление единого для всех религиозного долга, а сами сословия — как церковные послушания, разные пути «израбатывания» спасения души:

От того у нас в земле цари пошли
От святой главы от Адамовой;

От того зачались князья-бояры
От святых мошей от Адамовых;
От того крестьяне православные
От свята колена от Адамова.

Это благоговейное отношение к миру земному вовсе не означает, однако, его идеализации. Чуткая народная совесть безошибочно определяет грех — искажение, искривление Божественного порядка вещей — как первопричину мирских неурядиц:

От Кривды земля восколебалася,
От того народ весь возмущается;
От Кривды стал народ неправильный,
Неправильный, злопамятный:
Они друг друга обмануть хотят,
Друг друга поесть хотят.

При свете церковного вероучения видней и собственные изъязны, собственное недостоинство:

Дает нам Господь много,
Нам кажется мало:
Ничем мы не насытимся...
Очи наши — ямы,
Руки наши — грабли,
Очи завидуши,
А руки загребуши.

Особенной укоризны заслуживает уклонение от исполнения своего религиозного долга:

Вы за хрест, за молитву не стояли,
Господней вы воли не творили,
Господни заповеди нарушали,
Земных поклонов не кладали.

Однако нравственное несовершенство человека исправимо. Путь исправления — путь христианского подвижничества, путь православной аскезы. При общей целомудренной строгости народной жизни аскетические подвиги вызывают у певцов особое уважение, описываются с особой любовью. В описаниях «пустынного жития» — на удивление (для постороннего взгляда) поэтических и ласковых — отражается богатейший благодатный духовный опыт русского благочестия, монашеского и мирского, внешне различный, но единый в сокровенных, таинственных глубинах мистической жизни Церкви. Так идет спасаться в девственную пустыню молодой царевич Иоасаф:

Научи меня, мать пустыня,
Как Божью волю творити,
Достави меня, пустыня,
К своему небесному царствию.

Красота пустыни — главная тема стиха. В некоторых вариантах он так и начинается: «Стояла мать прекрасная пустыня». Однако красота эта безгрешная, духовная, неземная:

Тебя, матерь пустыня,
Все архангелы хвалят...

Трудничество — вот самое постоянное выражение, которым народ отмечает православную аскезу. «Трудник, трудничек, тружданик, труженик, тружельник» — так именует народ подвижников. «Со младости лет Богу потрудиться» жаждут герои русских духовных стихов. Их подробное исследование

дование еще ждет своего часа. И все же в области религиозно-нравственной, в области народного самосознания их свидетельство беспрекословно — к моменту расцвета духовной поэзии русский народ ясно и безоговорочно сознавал смысл своего существования в том, чтобы «Богу потрудиться», т. е. привести свою жизнь в возможно более полное соответствие с Заповедями Божиими и промыслительным Его смотрением о земле Русской. Вместе с героями своих любимых песен всю свою надежду в этом святом деле возлагает народ на помощь свыше:

Я надеюсь, сударь батюшка,
На Спаса на Пречистого,
На Мать Божию Богородицу,
На всю силу небесную,
На книгу Иванагелия...

Надежда эта и доныне помогает народу нашему претерпевать скорби его нелегкого, исповеднического пути...

Митр. Иоанн (Снычев)

ДУХОВНЫЙ ОПЫТ, внешний (нечувственный) источник и истинная область веры, религии и всей духовной культуры вообще. Воспитать человека значит, прежде всего, пробудить в нем эти духовные переживания и открыть ему доступ к этому духовному опыту. Только в этом опыте человек может постигнуть, что такое любовь, какова ее глубина и сила и в чем ее священное значение. Только здесь он может научиться отличать добро от зла, услышать в самом себе голос совести, постигнуть, что такое честь, благородство и служение. Только в этой области он может увидеть, что такое художественность и прекрасное искусство, воспитать свой вкус и развить свое восприятие красоты. Только духовный опыт может открыть ему, что такое истинное знание, очевидность и доказательство и в чем состоит научная культура и достоинство ученого.

Через духовный опыт человек сообщается с божественной стихией мира и входит в живое соприкосновение с *Богом*. Отсюда возникает «верующая» вера. Здесь зарождается *религия* и *Церковь*.

Пренебрегающий духовным опытом теряет доступ ко всему этому. Он как бы сам залепляет себе духовные очи и предается слепоте и пошлости. От всех вещей он видит только внешнюю видимость и довольствуется тем, что превращает ее в пустую, абстрактную схему. Глубина и тайна *жизни* уходят от него — и во внешнем мире, и в его собственной душе. Он блуждает по распутьям до тех пор, пока не ударится головой о гранитную стену тех духовных законов, которые он отверг, или пока не сокрушится в пропасти тех духовных запретов, над которыми он доселе издевался. Ибо духовные законы и запреты связуют всех людей, в т. ч. и тех, которые отвергают их или попирают их; но никогда еще человек и народ, идущий по этому пути, не вел на земле достойной, творческой и прекрасной жизни; напротив, все они разлагались душевно, впадали в общественный беспорядок и смуту и исчезали в духовном небытии.

Только духовный опыт — опыт, открывающий человеку доступ к любви, *совести* и чувству *долга*, к *праву*, *правосознанию* и государственности, к искусству и художественной красоте, к очевидности и *науке*, к *молитве* и религии, — только он может указать человеку, что есть подлинно главное и ценнейшее в его жизни; дать ему нечто такое, чем стоит жить, за что стоит нести жертвы, бороться и умереть; открыть ему истинный и единственный Предмет религиозной веры. Надо, чтобы он в самом деле увидел духовными очами то, во что он будет отныне веровать; чтобы он подлинно испытал и узнал божественность Бога и прилепился к нему свободно и

целостно — не понаслышке, не от усталости и отчаяния, не из доверия к чужому авторитету, ибо слухи меняются, и усталость проходит, и чужой авторитет может поколебаться. Человеку же нужен камень веры, который вечно был бы с ним, — и в песчаной пустыне, и в снежной буре, и в непролазном лесу, и в тюремной одиночке, и в одиночестве всеобщей клеветы и злобы; такой камень, который всегда можно было бы осязать как неколебимую твердыню и стать на него, как на некий столп утверждения... Человеку необходим свет очевидности, некая несгорающая купина, которая горела бы в нем самом, чтобы он мог и сам возгореться от нее; ему необходим свет неиссякающий и ему самому внутренне доступный. Источник такого света один: это духовный опыт, в коем человеку открывается лицемерие Божие. Отсюда — всякая подлинная, «верующая» вера, эта первая и высшая сила человеческой жизни, дающая ему свободный полет через жизнь и смерть. Только здесь человек может обрести своего Бога и Господа и соединить себя с ним любовью и верностью.

Только этот внутренний духовный опыт делает человекообразное существо воистину человеком, т. е. духовной личностью, с неразложимым, священным центром, с индивидуальным характером, со способностью духовно творить и наполнять духом общественную жизнь, свободу, *семью*, родину, *государство*, частную собственность, науку и искусство. Потому что последняя основа всего этого, творческий первоисточник всей духовной культуры есть Божественное в нас, даруемое нам в откровении живым и благим Богом, воспринимаемое нами посредством любви и веры и осуществляемое нами в качестве самого главного и драгоценного в жизни.

Иными словами: вся духовная культура возникает лишь из того и благодаря тому, что человек не ограничивает себя чувственно внешним опытом, не отводит ему ни исключительного, ни хотя бы преимущественного значения, но, напротив, признает основным и руководящим духовный опыт, из него живет, любит, верует и оценивает все вещи, а следовательно, им же определяет и последний смысл и высшую цель внешнего, чувственного опыта, т. е. сперва обретает «внутри себя» Божественное начало, а затем предоставляет ему водительство во всей внешней жизни.

Самым глубоким и могучим источником духовного опыта и религиозной веры является любовь.

И. Ильин

ДУША, божественная основа человека, его жизненное начало, вместилище духовной потенции и способности к духовно-нравственному совершенствованию, по учению Нового Завета. Душа бессмертна и не умирает вместе с *телом*. Душа есть сам человек, его *личность*, но эта личность может быть бессмертна, только если душа будет спасена. Забота о *спасении* души — главное в жизни человека. От того, как человек прожил свою жизнь, душа либо спасается, либо обрекается на вечную погибель и соответственно идет либо в *рай*, либо в ад. После *Страшного суда* душа соединяется с воскресшим телом.

Человек, согласно учению *Священного Писания*, состоит из тела и души (Быт. 2, 7; Мф. 10, 28). Душа оживляет тело, одухотворяет его, без нее тело — прах, а потому душа в *Библии* часто называется дыханием жизни, *духом* жизни или просто духом. Душа не происходит от тела, а представляет собой ту особую силу, которая обращает прах в живое существо и имеет свой источник в *Боге*. Весь мир создан Богом в таком порядке, что Творец переходил при Своем творении от низших форм к высшим. Сперва были сотворены неорганические тела, растения, затем рыбы и птицы, далее — животные и наконец — как венец мироздания, человек. Душа имеется и у животных. Но то уже обстоятельство, что человек является самым последним и совершенным творением Бога, свидетельствует о совершенстве и отличительных свойствах души человека от души животного. Природа животных была сотво-

рена сразу, в человеке же отдельно были созданы тело и душа; при этом и само творение души животных и человека происходило различно. Души животных созданы были Богом из тех начал, которые заключались в самой материи, хотя по созданию и представляли нечто отличное от нее (Быт. 1, 20, 24). Душа человека сотворена была Богом как нечто отдельное, самостоятельное и отличное в материальном мире, способом, который назывался вдунением Божиим (Быт. 2, 7). Этот образ создания души человека свидетельствует о том, что она должна была получить совершенства, которые приближали ее и делали родственной Богу в отличие от животных, душа человека обладала теми отличительными свойствами, что только он один был создан по образу и подобию Божию. Особенности свойства души состоят в единстве, духовности и бессмертии ее, в способности *разума, свободы* и дара слова (Богословский энциклопедический словарь, т. 1, СПб., б. г.).

В языческий период русской *цивилизации* душа представлялась как отдельная субстанция, существующая вместе с телом в разных формах. В книге А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» суммируются древнеславянские представления о душе, составляющие по своей сути сложную философскую систему:

«1. Славяне признавали в душе человеческой проявление той же творческой силы, без которой невозможна на земле никакая жизнь: это сила *света* и тепла, действующая в пламени весенних гроз и в живительных лучах *солнца*. Душа — собственно частица, искра этого небесного *огня*, которая и сообщает очам блеск, крови — жар и всему телу — внутреннюю теплоту.

Если душа понималась как огонь, то жизнь возможна была только до тех пор, пока горело это внутреннее пламя; погасало оно — и жизнь прекращалась. У нее уцелело выражение: «Погасла жизнь»; выражение это в народной песне заменено сравнением смерти человека с погасшей свечой. Неумолимая смерть тушит огонь жизни, и остается один холодный труп...

По другому представлению, смерть не погашает животворного огня жизни, а исторгает его из тела, которое после того обращается в труп. Народные легенды рассказывают о том, как умирающие испускают свою душу в пламени.

2. Душа представлялась звездой, что имеет самую близкую связь с представлением ее огнем, ибо звезды древний человек считал искрами огня, блистающими в высотах неба. В народных преданиях душа точно так же сравнивается с звездой, как и с пламенем; а смерть уподобляется падающей звезде, которая, теряясь в воздушных пространствах, как бы погасает.

Падающая звезда почитается в русском народе знаком чьей-либо смерти, поэтому, увидя такое, обыкновенно говорят: «Кто-то умер!», «Чья-то душа закатилась!»

Как огонь сопровождается дымом, как молниеносное пламя возгорается в дымчатых, курящихся парах облаках, так и душа, по некоторым указаниям, исходила из тела дымом и паром.

3. Душа поднималась как существо воздушное, подобное дующему ветру. Такое представление совершенно согласно с тем физиологическим законом, по которому жизнь человека обусловлена вдыханием в себя *воздуха*. Глаголы «из-дыхать», «за-душить», «за-дохнуться» означают умереть — т. е. потерять способность вдыхать в себя воздух, отчего существование делается невозможным. Об умершем говорят: «Он испустил последнее дыхание», «последний дух».

По смерти человека тело его разлагается и обращается в прах, и только в сердцах родных, знакомых и друзей живет воспоминание о покойнике, о его лице и привычках; это тот бестелесный образ, который творит сила воображения для отсутствующих и умерших и который с течением времени ста-

новится все бледнее и бледнее. Образ умершего хранится в нашей памяти, которая может вызвать его пред наши внутренние очи; но образ этот не более как тень некогда живого и близкого нам человека. Вот основы древнеязыческого представления усопших бестелесными, воздушными видениями, легкими призраками — тенями.

По русскому поверию, кто после трехдневного поста отправится на кладбище в ночь накануне Родительской (поминальной) субботы, тот увидит тени не только усопших, но и тех, кому суждено умереть в продолжение года.

4. В отдаленные века *язычества* молниям придавался мифический образ червя, гусеницы, а ветрам — птицы; душа человеческая рождалась с теми и др. стихийными явлениями и, расставаясь с телом, могла принимать те же образы, какие давались грозовому пламени и дующим ветрам. К этому воззрению примыкала следующая мысль: после кончины человека душа его начинала новую жизнь; кроме естественного рождения, когда человек являлся на свет с живой душой, эта последняя в таинственную минуту его смерти как бы снова, в др. раз нарождалась в иной жизни — замогильной. Оставив телесную оболочку, она воплощалась в новую форму; с нею, по мнению наблюдательного, но младенчески неразвитого язычника, должна была совершаться та же метаморфоза, какая замечается в живом царстве. Фантазия воспользовалась двумя наглядными сравнениями: уже раз рожденная гусеница (червяк), умирая, вновь воскресает в виде легкокрылой бабочки (мотылька) или др. крылатого насекомого; птица рождается первоначально в форме яйца, потом, как бы нарождаясь вторично, вылупливается из него цыпленком. Это обстоятельство послужило поводом, почему птица названа в санскрите дважды рожденной, тот же взгляд встречаем и в наших народных загадках: «Дважды рождается, один раз умирает»; «Два раза родился, ни разу не крестился, а черт его боится» (*нетух*). Младенца же народная загадка называет метафорически яйцом... И птица, и бабочка, и вообще крылатые насекомые, образующиеся из личинок (муха, сверчок, чела и пр.), дали свои образы для олицетворения души человеческой. Некоторые из славянских племен считают святищами червячков душами кающихся грешников, а чехи принимают червяка, который точит стены деревянного дома, за душу покойного предка. Это — любопытные отголоски того старинного верования, по которому низведенная с неба, пламенная душа обитала в теле человеческого светящимся червем или личинкой, а в минуту смерти вылетала оттуда как легкокрылая бабочка из кокона.

5. Народный язык и предания говорят о душах как о существах летающих, крылатых. По мнению крестьян, душа усопшего, после разлуки своей с телом, до шести недель остается под родной кровлей, пьет, ест, прислушивается к изъяснениям печали своих друзей и родичей и потом улетает на тот свет.

Наравне с др. индоевропейскими народами, славяне сохранили много трогательных рассказов о превращении усопших в легкокрылых птиц, в виде которых они навещают своих родичей.

6. Понимая душу как пламя и ветер, наши предки должны были сроднить ее со стихийными существами, населяющими небо и воздух. Толпы стихийных духов, олицетворяющих небесные лучи, молнии и ветры, ничем не отличались от отцов, предков, т. е. от усопших родителей и дедов.

В понятиях *Святой Руси* душа резко противопоставляется телу: «Чистота духовная паче телесной», «Телу простор — душе теснота», «Что телу любо, то душе грубо», «Душа прохладу любит, а плоть пар», «Плоть грешна, да душа хороша», «Грешное тело и душу съело», «Душе с телом мука».

Для русского человека душа, душевные качества — главное в жизни. Об этом свидетельствуют народные пословицы: «Душа всему мера», «Душа меру знает», «Душа не принимает;

с души прет, скидывает», «Душа душу знает», «Душа с душою беседует», «От души рад», «Мы с ним живем душа в душу», «Душа заветное дело». О человеке, который совершил неблагоприятный поступок, говорили: «Покривил ты душой. Не пожалел ты души своей», «У него тело без души, бездушное тело, бездушный человек». Понятие души у русского человека тесно связано с понятием *сердца*.

Одухотворение души видно во всех сторонах ее жизни — мысленной, деятельной и чувствующей (*Феофан Затворник*). Душа человека есть недоступное хранилище его помыслов: если сам он таит их, то ни коварный глаз, ни предупредительный взор друзей не помогут проникнуть в сие хранилище (*А. С. Пушкин*). Сущность души есть творчество (*Б. П. Вышеславцев*). Душа или покоряется природным склонностям, или борется с ними, или побеждает их. От этого — злодей, толпа и люди высокой добродетели (*М. Ю. Лермонтов*).

О. Платонов

«ДУША ХРИСТА», русская икона, известная также под названием «Христос Распятый Серафим». По словам пророка, «Он предал Свою Душу на смерть» (Ис. 53, 12). Пригвожденные ко кресту руки и ступни Серафима изображены по земному облику Спасителя, распятого на Голгофе, тогда как тело покрыто по колени белоснежными крыльями Серафима. Лик Его — юношеский, на голове корона, вокруг головы сияние.

Средняя перекладина креста покоится на херувимах, на ней надпись: «ИС. ХС». Конец креста водворен в каменную Голгофу. Бог Отец держит крест распятого Христа-Ангела, как на иконе «Почи Бог в День Седьмой» после совершения Искупытельной Жертвы. Бог Отец в митре и архиерейском облачении «по чину Мельхиседека, царя правды, царя мира» (Евр. 7, 2). Мельхиседек, по библейскому тексту, вынес Аврааму хлеб и вино и этим является ветхозаветным прообразом Евхаристической Жертвы.

Бог Отец и крест с распятым Христом-Ангелом покоятся на звездном небесном фоне четырехугольника, который в связи со вторым треугольником образует «звезду предвечности». По четырем углам эмблемы Евангелистов, на полях иконы солнце и луна, как полагается на изображениях распятия. На самом верху Райские двери с херувимом, которые открываются для Спасителя, Царя Царей.

Следует отметить, что Христос изображен серафимом, а не др. *ангелом* из 9 чинов, потому что отличительное свойство серафимов, по учению Церкви, есть «Премудрость Божия» и служит подтверждением Христа-Ангела на иконе «Софии Премудрости Божией».

Распятый Серафим — Ангел Великого Совета, Слово, которое «было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога» (Ин. 1, 1, 2). Как уже было сказано, Искупытельная Жертва Христа была предназначена на Великом Совете, и «будучи образом Божиим, Христос смирил Себя, быв послушным даже до смерти крестной. Потому дал Бог Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено» (Флп. 2, 6, 10).

Н. Ш.

«ДЫМ ОТЕЧЕСТВА», политический еженедельник, стоявший на позициях русского национализма, издавался в 1912—14 *А. Л. Гарязиным*.

Первый номер вышел 15 нояб. 1912. «Дым Отечества» выходил с двумя эпиграфами, выражавшими направление издания: «Попутешествуешь, воротисься домой, и дым Отечества нам сладок и приятен» (*А. С. Грибоедов*. «Горе от ума»); «Хорошо и должно учиться, но горе и человеку, и народу, который будет всегдешним учеником» (*Н. М. Карамзин*. «О любви к Отечеству и народной гордости»). Издателем и редактором еженедельника был один из основателей Всерос-

сийского национального союза, *А. Л. Гарязин*, опубликовавший в 1-м номере ст. «Моя вера», в которой заявил: «Только при торжестве русского самосознания и при главенстве русского народа на имперской территории и на всех ступенях государственной *власти* возможен спокойный прогресс для сотен народностей, вкрапленных в русскую». Вскоре Гарязин отказался от поста редактора. В «Дыме Отечества» публиковались статьи *Н. Н. Дурново*, *Н. С. Добровольского*, *А. Н. Брянчанинова*, *К. Ф. Головина*, *К. И. Дружинина*, *А. А. Папкова*, *Н. Е. Верова*, *Н. Н. Карпова*, *Л. М. Солоневича*, *Н. Озерова*, *А. Львова*, *Н. Волховского* и др., карикатуры *Л. Т. Злотникова*. Журнал публиковал благоприятные материалы о *Г. Е. Распутине-Новом*, нимало не смущаясь репутацией «распутинцев». Еще одна тема, отличавшая журнал Гарязина от др. изданий, — защита движения имяславцев, в «Дыме Отечества» неоднократно публиковались статьи иеромонаха *Антония (Булатовича)* и др. материалы в защиту имяславия, содержащие критику архиепископов *Антония (Храповицкого)* и *Никона (Рождественского)*. 6 марта 1914 в журнале было опубликовано открытое письмо «К суду над афонцами», подписанное *А. Л. Гарязиным* и четырьмя афонскими иноками иеросхимонахом *Николаем*, схимниками *Мартирианом* и *Исаакием*, монахом *Манасией* (члены депутации имяславцев к царю), в котором содержалась жалоба на архиеп. *Антония*. 19 июля 1914 Гарязин оповестил читателей, что он принял решение приостановить издание «Дыма Отечества», т. к. быстрая политических событий ведет к тому, что выход еженедельника утратил политическое значение и общественный интерес.

А. С.

ДЬЯВОЛ (*греч.* — клевещущий), то же, что чёрт (*православн.* — проклятый), сатана (*евр.* — противодействующий), денница (люцифер), велиал (велиар), вельзевул. По учению христианской церкви — злой *ангел*, злой *дух*, или глава злых духов, виновник *зла* в мире, враг *истины*, *Бога* и людей. В Ветхом Завете дьявол назван «негодным человеком» и искусителем, «завистью которого вошла в мир *смерть*». В Новом Завете дьявол назван «бесом или сатаной» родоначальником и виновником *греха*. Дьявол и его последователи иудейские сектанты стараются коварно обольстить людей, внушить им ложные мысли и злые желания.

«Ваш отец дьявол, — говорил Господь иудеям, — и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца из начала и не устоял в истине; ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое; ибо он ложь и отец лжи» (Ин. 8, 44). Называются иногда дьяволом и детьми дьявола, так же как и сатаной, и людьми, по злым качествам душ их (Ин. 6, 70; 8, 44; 1 Ин. 3, 10).

Как писал русский духовный писатель *С. А. Нилус*, «первый на земле народ, который признал дьявола своим богом и поклонился ему как Богу, был Израиль, ставший чрез то из народа Божия, богоизбранного, каким он был по первородству своему среди сынов человеческих, народом-богоборцем — богоубийцей, Вавилоном — женою любодеецею».

Т. о., *тайна беззакония*, над которой так деятельно трудился князь тьмы дьявол (Ин. 12, 31; 13, 2, 27), приобрела наконец в лице иудейского народа самую восприимчивую почву, где могло возрастать семя грядущего *антихриста*. Только в этом народе, превратившемся из народа богоизбранного в народ богоотверженный, только в его безграничной ненависти ко Христу дьявол мог заложить прочный фундамент для своей церкви антихриста. Об этой служебной роли иудейства в осуществлении сатанинских планов говорит и Св. Иоанн Богослов: они «говорят о себе, что они иудеи, а они не таковы, но сборище сатанинское» (Откр. 2, 9).

О. Платонов



ЕВАНГЕЛИЕ, первые 4 книги Нового Завета. Первые 3 книги называются синоптическими, т. к. в их содержании очень много общего. Происхождение Евангелия относится ко 2-й пол. I в. Были попытки некоторых ученых отнести его происхождение к к. II в., но эти попытки не имели успеха. Эти книги были вызваны самой жизнью, т. к. первые апостольские послания стали недостаточны для научения христианских общин и явилась потребность в более подробном изложении жизни и учения Иисуса Христа. Первые Евангелия были написаны на греческом, т. н. александрийском, языке, т. к. этот язык был тогда наиболее распространенным и наиболее понятным всем народам, составляющим Римскую империю. Вопрос о том, насколько составители Евангелий заимствовали из прежде существовавших записей о жизни Христа, — вопрос трудный, по этому предмету существует много теорий, которые часто противоречат друг другу. Записи, конечно, существовали до появления Евангелий, о них даже упоминает Лука во введении к своему Евангелию. Среди первых христиан ходило много устных преданий, из коих некоторые, подтверждаемые апостолами как очевидцами самих событий, принимали твердо установившуюся форму; эти предания были некоторыми учениками записаны и, т. о., могли послужить источником для составителей Евангелий, но, по-видимому, последние не пользовались указанными источниками, что подтверждается различиями в повествовании и изложении событий в Евангелиях синоптических и в Евангелии от Иоанна: в то время как первые излагают деятельность Христа в Галилее, последнее повествует лишь о Его деятельности в Иудее и т. п. Несмотря на эти различия, они тем не менее друг другу не противоречат, а, наоборот, многие факты даже подтверждают; так, Иоанн, не повествуя о галилейской деятельности Христа, знает о Его пребывании в Галилее; и синоптики, не говоря о Его деятельности в Иудее, свидетельствуют, что у Него там были друзья, ученики и приверженцы; особенное значение приобретают слова: «Иерусалим, Иерусалим! Как часто хотел Я собрать твоих детей, как курица собирает своих птенцов», эти слова, очевидно, предполагают долгое пребывание Иисуса Христа в Иерусалиме. Затем синоптики, говоря о Христе, подчеркивают в нем человеческую сторону, изображая Его как Сына человеческого, Иоанн же оттеняет в Нем божественную сторону, выставляя Его как Сына Божия, но и это различие большого значения не имеет, т. к. это еще не значит, что у синоптиков отсутствует божественная сторона, а у Иоанна — человеческая. Т. о., синоптики и Иоанн лишь дополняют друг друга и дают образ Христа вполне определенным и ярко выраженным. Первым Евангелием считается Евангелие от Матфея. Будучи сборщиком податей и по-

шлин, он умел читать и писать. Первое свое Евангелие он написал на еврейском языке, потом оно было переведено на греческий, каковое и дошло до нас. Т. к. первым Евангелием он имел в виду воздействовать на своих единоплеменников-евреев, то в нем часто упоминается, что Иисус и есть тот Мессия, которого все иудеи ожидают, каждое событие Матфей связывает и объясняет ветхозаветными пророчествами, для чего часто ссылается на Ветхий Завет, таких ссылок у него не менее 65. Его Евангелие делится на 28 глав, начинается повествованием о родословии Христа и кончается беседою Спасителя с апостолами перед Вознесением. Второе Евангелие принадлежит св. Марку. Сначала он назывался Иоанн-Марк, а затем последнее имя, как более употребительное, осталось одно. На просьбу слушателей св. Петра видеть его учение написанным св. Марк изложил все, что слышал от ап. Петра о жизни Иисуса. По-видимому, он писал свое Евангелие для язычников, т. к. очень мало ссылается на Ветхий Завет, а часто объясняет иудейские обычаи. Его Евангелие состоит из 16 глав, начинается явлением Иоанна Крестителя, а оканчивается рассказом, как апостолы пошли проповедовать учение Христа после Его Вознесения. Третье Евангелие написано Лукой и предназначалось для некоего «достопочтенного Феофила», перешедшего в христианскую Церковь, по предположению, из язычества. Этот Феофил пользовался большим почетом и уважением Церкви и желал познать ясно и определенно те основания, на которых зиждется христианская Церковь. Для этого, правда, были в обращении написанные первые два Евангелия, но св. Лука хотел описать Феофилу подробно и последовательно всю жизнь Христа, насколько знал сам и слышал от других. Его Евангелие, не так, как у прочих, начинается от Адама, и в нем особенно подробно изложены те события и обстоятельства, которые предшествовали рождению Христа. Оно делится на 24 главы и кончается Вознесением Христа. Четвертое Евангелие написано любимейшим учеником Христа, Иоанном, в Ефесе. Ефес — это город, который после падения Иерусалима сделался центром как христианской Церкви, так и вообще всей умственной жизни Востока. В этот город стеклись многие ученые и проповедовали свои учения, вследствие этого здесь легко могли породиться различные отступления и искажения в учении христианской Церкви; предвидя это, местные христиане и обратились к Иоанну как к одному из ближайших свидетелей и очевидцев «служения Слова» с просьбой изложить на письмо земную жизнь Христа. Ему были принесены первые 3 Евангелия, и он, похвалив их за правдивость и искренность, тем не менее заметил, что в них недостаточно ярко выражено божество Христа, а это может породить суждения о Нем лишь постольку, поскольку Он

являлся в земной жизни, поэтому Евангелие Иоанна начинается не с человеческой стороны в жизни Христа, а с божественной, с указания на то, что Христос есть Слово изначально, которое «в начале было у Бога и само было Бог». Это указание было необходимо еще потому, что к этому времени относится учение Керинфа, говорившего, что Иисус — простой человек, но принял божество лишь в период от крещения до страданий. В Евангелии Иоанна больше всего описывается деятельность Иисуса в Иудее и посещение Им Иерусалима; оно делится на 21 главу и заканчивается словами, что «истинно свидетельство его».

ЕВГЕНИЙ (в миру **Болховитинов Евфимий Алексеевич**), митрополит (18[29].12.1767—23.02.[7.03].1837), православный церковный деятель, мыслитель, историк, археолог, библиофил, один из столпов *учёно-монашеской школы*. Получил образование в Воронежской духовной семинарии (1778—84) и Московской *Славяно-греко-латинской академии* (1784—88). С 1789 — преподаватель, затем ректор Воронежской ду-



ховной семинарии. В 1800 принял монашество, став учителем философии, красноречия и префектом Александро-Невской духовной семинарии в Петербурге. Последовательно занимал пост викария Новгородского (с 1804), епископа Вологодского (с 1808), Калужского (с 1813), Псковского (с 1816), митрополита Киевского (с 1822), был членом Российской академии и Общества истории и древностей российских. До посвящения в монахи Евгений увлекался западно-европейскими про-

светителями, в частности перевёл книгу Ф. Фенелона «Краткое описание жизни древних философов». В его взглядах содержались упования на всемогущество человеческого разума. Однако под непосредственным влиянием своего учителя *Платона (Левшина)* и его *учёно-монашеской школы* Евгений уже в одной из своих первых оригинальных работ — в предисловии к книге Л. Кокле «Похвальное слово чему-нибудь» (1787) — прямо признаёт Божественное «ничто» в качестве исходного — апофатического — принципа православного мышления. Отсюда остаётся один шаг до нового взгляда на апофатико-катафатическое бытие естественного человека, который митр. Евгений и делает в 90-е, применив его в своих исторических, а затем и герменевтических работах и демонстрируя анагогическую «способность проникаться духом предмета» и «отыскивать таинственный смысл в отдельных словах и сочетаниях слов». После принятия монашества (в результате смерти жены и троих детей) главной темой писаний митр. Евгения становится синергический «гений» или «дух» как «способность природная», не приобретаемая ни «опытом», ни «прилежанием» и вместе с тем требующая широких и даже энциклопедических познаний. Наиболее ярко этот антиномический и в целом анагогический подход выражен в его оценках творчества лиц, включенных им в главный свой труд — «Словарь духовных писателей России» (1805—27). Напр., в статье о своём учителе он подчёркивает «возвышение и плодovitость собственных мыслей», которые были присущи молодому Платону, а затем — зависимость его произведений от «Слова Божиего», что равным образом предполагает в первом периоде зависимость, присущую второму, и — наоборот: во втором — ту же оригинальную плодovitость, что и в первом.

Подобную же анагогическую методичку митр. Евгений применил и в своих поздних исторических изысканиях, которые характеризовались огромной эмпирической насыщенностью, но при полном отсутствии в них обобщающей идеи, с тем чтобы соблюсти подлинность и определенность в духе учёно-монашеской школы и, в конечном счете, проявить антиинтеллигентскую и антисекулярную осторожность по отношению к апостольским заветам, т. е. не навязывая никому какой-нибудь «истинной», а порой «спасительной» концепции только в силу её однозначно абстрактного единства. Наиболее ярко эта позиция митр. Евгения проявилась в оригинально-антиномических оценках личности и деяний Петра I, что предвосхитило известный подход *А. С. Лушкина* в «Медном всаднике».

Анагогическая культура митр. Евгения сделала его последовательным консервативом, который отказывался признать всевозможные «новизнолюбивые» теории за их интеллигентский деспотизм и целенаправленное подавление творческого потенциала человека при помощи «прогрессивных» и «гуманных» идей.

Соч.: Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской Церкви // Друг просвещения. 1805 (отд. изд. 1818, 1827, 1995); Словарь русских светских писателей. Т. 1—2. М., 1845.; Собр. поучительных слов в разные времена... Ч. 1—4. Киев, 1834.

Лит.: Грот Я. К. Переписка Евгения с Державиным. СПб., 1868; Бычков А. Ф. О словарях российских писателей митрополита Евгения. СПб., 1868; *Сперанский Д.* Ученая деятельность Евгения // Русский вестник. 1885. № 4—6; *Шмурло Е. Ф.* Митрополит Евгений как ученый. Ранние годы жизни. 1767—1804. СПб., 1888; *Полетаев Н. И.* Труды митрополита Киевского Евгения Болховитинова по истории Русской церкви. Казань, 1889; *Чистович И. А.* Руководящие деятели духовного просвещения в первой половине текущего столетия. СПб., 1894.

П. Калитин

ЕВРАЗИЙСТВО, направление общественной и философской мысли, возникшее в среде русских эмигрантов 1920—30. Манифестом евразийства стал сборник «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев» (София, 1921). Основателями евразийства были П. Н. Савицкий, *Н. С. Трубецкой*, П. П. Сувчинский, Г. В. Вернадский и др.

Для евразийцев Россия — это континент, территориальное понятие, соединение по геополитическому признаку. Духовный смысл русской цивилизации, *Свату Руси*, ее ценности полностью выхолащиваются, заменяясь рассуждениями о взаимовыгоде союза народов, о каких-то мистических закономерностях континентов Европы и Азии, о соединении азиатских и европейской начал. Это учение смешивает несоединимые элементы разных замкнутых цивилизаций, пытается создать из них какую-то среднюю цивилизацию, которая должна устроить всех.

По мнению сторонников евразийства, Россия — это Евразия — особый «срединный материк», пролегающий от Хингана до Карпат и одинаково отличающийся как от Западной Европы, так и от стран, лежащих к юго-востоку. Ее характеризует обширная полоса степей и равнин, отделенная от юга пустынями и горами, а с севера — сплошной полосой леса, «таежным морем». Важным связующим звеном выступают в Евразии реки, текущие «в меридиальном направлении», соединяя северные и южные регионы. С востока на запад она пронизана полосой степей, выступающих как «становой хребет ее истории». Евразия в этническом плане многообразна. И все же, по мнению теоретиков движения, евразийцами делает ее народы не только географическая принадлежность, но и нечто большее — схожесть общих психологических черт. «Туранский» (т. е. евразийский) тип психологии они характеризуют следующими чертами. Во-

первых, это психология синтетическая, охватывающая в нераздельном целом религиозные принципы, бытовые нормы, образы искусства, политические представления. Во-вторых, мироощущение «туранца» предполагает примат ценностей абсолютных, непреходящих, над сиюминутными; примат *веры* над прагматизмом, *духа* над материальной стороной жизни; приоритет коллективных интересов над индивидуальными. Наконец, «туранский» способ мышления тяготеет не столько к *анализу* и сомнению в исходных принципах жизни, сколько к их ясной схематизации. Черты же «иранской» (фактически западной) психологии носили, естественно, обратный знак, характеризуясь прагматизмом, индивидуализмом, предпочтением материального благополучия духовности, склонностью критически относиться к фундаментальным основам миропорядка. Евразийцы приписывали искусственным «туранцам» некоторые черты русского народа и вместе с тем механически включали в него и др. народы и племена, отличные от него по духу и менталитету.

Т. о., сторонники евразийства фактически растворяли русскую духовную культуру в некоем «едином евразийском пространстве». Высокий потенциал православной духовности евразийцы приравнивали к религиозным верованиям др. народов, населявших Россию. В *Православии, исламе и буддизме*, распространенных в Евразии, они ошибочно видели ряд общих черт, особенно нравственно-этических. Православие же в их философии вообще выступает как «симфоническая» форма религиозности, характеризующаяся «стремлением к всеединству и синтезу всего духовно здорового». Однако на практике такой взгляд вел к умалению значения Православия перед лицом др. религий, к возникновению неприемлемого для Русской веры сближения с др. религиями.

Духовное ядро России — русский народ и его культура — рассматривались евразийцами наравне с местными культурами др. народов. Как и в случае с Православием такой подход вел к умалению значения русской культуры перед лицом др. культур и тем самым стимулировал разрушение духовного ядра России и ее окончательную гибель.

Героическая борьба русского народа под водительством Православной церкви против татаро-монгольского ига представлялась евразийцами в извращенном виде, а жестокое татарское иго как благо для России. Страна, в течение веков сдерживавшая агрессивный натиск и с Западом, и с Востоком, рассматривалась евразийцами как часть военного механизма татаро-монголов в их схватке с Западом. Евразийцы представляли Московскую Русь как западный авангард татаро-монгольской империи, противостоящий агрессивному натиску европейского воинства. Более того, они прямо заявляли, что русские были «спасены» от физического истребления и культурной ассимиляции Западом лишь благодаря включенности в монгольский улус. Галицкая же Русь, Волынь, Чернигов и др. княжества, которые отказались от союза с Ордой, стали жертвами католической Европы, объявившей крестовый поход против русских и татар. В русле данной концепции евразийцы сделали ложный вывод, что Российская империя — политический преемник монгольской. В той связи падение Золотой Орды было, по их мнению, лишь сменой династии в Евразии и перенесением ее столицы из Сарая в Москву. Евразийцами полностью игнорировалась великая заслуга русского народа, спасшего Запад от татаро-монгольского ига. Решающая роль Православной церкви, сплотившей русский народ против интервентов, полностью исключалась. По мнению евразийцев, Россия обязана развитию своей государственности монгольской администрации и ханским баскакам.

Сторонники евразийского учения рассматривали большевистский режим как объективное продолжение тенденции к

«евразийскому единству». Как и ортодоксальные большевики, евразийцы искали в России прежде всего государственное начало, не понимая, что оно само по себе есть следствие более глубоких закономерностей национальной жизни. Евразийство дезориентирует русское общественное движение, сужает его программу до требования державности, создавая иллюзию, что она может осуществляться вне др. начал русской жизни или даже вне этих начал опираться на европеизм и ислам. Сегодня евразийство по своей духовной сути является современной модификацией либерального космополитизма и большевистского интернационализма, новой оболочкой мондиалистского мышления.

Д. К.

ЕВРЕЙСКИЙ ВОПРОС В РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ, одно из главных противоречий русской духовной истории, выражение духовного конфликта между православным мировоззрением и идеологией евреев-талмудистов (см.: Талмуд). Каждая из сторон конфликта вкладывала в него свое значение. Православные христиане считали это противоречие не национальным, а религиозным, вероучительным. Напротив, евреи-талмудисты вкладывали в него расовый смысл, идеи национального превосходства над христианами.

Первое столкновение русских людей с иудаизмом произошло еще до Крещения Руси в VIII в. в степях юго-восточной части европейской России, где в это время находилось могучее государство Хазарский каганат, объединивший под своей властью тюркские и кочевые племена. В годы расцвета Хазарского каганата его территория простиралась от Черного до Каспийского моря. Хазары не принадлежали к еврейскому племени, а были народом тюркско-монгольской ветви. Примерно до VII в. они мало чем выделялись среди прочих тюркско-монгольских народов. Значительные изменения произошли после того, как его высший класс перешел в иудейство. В «Еврейской энциклопедии» пишется о том, как хазарский каган «вместе со своими вельможами и большей частью до тех пор языческого народа перешли в иудейскую веру, вероятно ок. 679 н. э.». По др. источникам, ок. 740 хазары приняли измененный иудаизм, а примерно в 800-м — раввинский.

Под водительством иудеев Хазарский каганат превратился в военно-разбойничье и торгово-паразитическое государство, занимавшееся сбором грабительских даней, посреднической торговлей, сбором пошлин с купцов (больше напоминающим современный рэкет). Торговля в Хазарии находилась исключительно в руках иудеев, главным источником дохода которых была торговля рабами из славянских земель.

По свидетельству Ибрагима ибн Якуба, евреи вывозили из славянских стран не только воск, меха и лошадей, но гл. обр. славян-военнопленных для продажи в рабство, а также юношей, девушек и детей для разврата и гаремов. Практиковалась торговля кастрированными славянскими юношами и детьми. Для кастрации евреи оборуодвали в Каффе (Феодосии) специальные заведения. Организованная иудеями массовая торговля рабами-славянами привела к тому, что в языках самых больших народов мира того времени (английском, французском и немецком) слово «славянин» стало синонимом слова «раб».

На некоторое время хазарские иудеи подчинили себе племена восточных славян, заставляя платить их дань. В русском фольклоре, напр. в былинах, сохранилась память о Козарине и Жидовине, о борьбе с «царем иудейским и силой жидовскою».

Однако иудейско-хазарское иго на Руси было недолгим. На стыке VIII — IX вв. князя Аскольд и Дир освободили от хазарской дани полян. В 884 кн. Олег добился того же для родимичей. Но самый сокрушительный удар Хазарскому каганату нанес кн. Святослав. Как сообщают древние араб-

ские источники, «не осталось... почти ничего от болгар, буртасов и хазар, т. к. напали на них русы и захватили все их области». В 965—969 русскими воинами была разгромлена иудейская столица Итиль, уничтожены все центры разбойничьего паразитического государства вдоль Волги. Падение иудейской Хазарии стало важной точкой отсчета в создании мощного Русского государства, будущего духовного центра христианской цивилизации.

Простой народ бывшей Хазарии, не принадлежавший к иудаизму, перешел под покровительство России, тогда как иудейские верхи и торгово-ростовщический класс, связавший себя верой «избранного племени», покинули эти земли и, по мнению ряда еврейских историков, переселились на западные земли России (позднее захваченные Польшей). Эти переселенцы составили ветвь т. н. восточных иудеев — ашкенази. Понятие это применительно к хазарским иудеям впервые встречается в переписке иудейского министра кордовского султана Абд эль-Рахмана с хазарским каганом Иосифом (960). Т. о., тюркско-монгольские ашкенази не имели этнического родства с евреями — выходцами из Палестины, называемыми сефардами.

Русские люди, принявшие *Православие* через 2 десятилетия после падения иудейско-хазарского каганата, с ужасом наблюдали за опасными процессами, протекавшими в Западной Европе, их тревожило состояние западного христианства, постепенно сдававшего свои духовные позиции. Отпадение католической церкви от Православия лишило ее жизненной силы, и она только внешне продолжала оставаться религиозной организацией, превратившись в политическое орудие борьбы за власть и жизненные блага. Весь православный мир захлестнула волна иудейских ересей и сект, сатанизма и колдовства, антихристианских реформаторских движений.

Резко отрицательное отношение русских людей к иудаизму и иудейским сектам на Руси носило чисто религиозный характер. Среди православных людей враждебное отношение иудеев к христианству объяснялось богоборческой ненавистью сатаны, дьявола к Иисусу Христу, Сыну Божию, разрушившему Своей крестной жертвой его державу и власть над душами людей. Русские люди не могли принять человеконенавистнический и высокомерный тон Талмуда, а также стремление иудеев поставить себя выше др. народов. Русским людям претил также и торгашеский дух еврейских общин, появившихся на Руси еще в конце первого тысячелетия. Как сообщает летописец Нестор, кн. Владимир Святой после беседы с раввинами «иудейски обычаи, всячески поплевав, отверже».

Коренное отличие православного мировоззрения от идеологии Талмуда впервые сформулировал митр. Иларион в своем «Слове о Законе и Благодати».

«...Иудеи в Законе ищут свое оправдание, христиане на Благодати основывают свое спасение; и если иудейство оправдывается законом, то христиане Истиной и Благодатью не оправдываются».

Иудеи веселятся о земном, христиане же пекутся о небесном. И кроме того, оправдание иудейское скупое и завистливое, оно не простирается на др. народы, но остается в одной Иудее; напротив, христианское спасение щедро и благостно, растекается на все земли». Т. о., русская духовная мысль не принимает формальное следование Закону и оправдание им, а рассматривает истину как постоянное стремление к добру, к высшему благу. Суть духовной философии нарождающейся Святой Руси — во всеобщей победе Благодати, добра, отрицании ветхого формального Закона и ветхого человека, погруженного в суету страстей, плодящего зло, живущего по иудейскому принципу: «бери от жизни все, не дай себе засохнуть».

Попытки раввинов склонить русских князей на принятие иудаизма были безуспешны и вызывали у них только протест. Так, Владимир Мономах, рассердившись на приставания раввинов и совращение ими христиан в иудейство, собрал князей на совет и у Выдубочка после совещания с князьями установил такой закон: «Ныне из всея Руския земли всех жидов выслать и впредь их не впускать; а если тайно войдут — волю их грабить и убивать. И послали по всем градам о том грамоты, по которымезде их немедленно выслали. С сего времени жидов на Руси нет, а когда который придет, народ грабит и побивает».

В течение XI и XII вв. в Киеве происходят неоднократные столкновения русских людей с иудейскими купцами и ростовщиками, наживавшимися на простом народе. Весной 1113 в Киеве разразилось народное восстание, во время которого были разгромлены дома евреев-ростовщиков, взимавших огромные проценты, а также занимавшихся скупкой и перепродажей по спекулятивным ценам товаров широкого потребления.

Как сообщает русская летопись (Воскресенский список), при Святополке Окаянном евреи имели в Киеве великую свободу и власть, через что многие купцы и ремесленники вконец разорились. После смерти Святополка II «Кияне разграбиша двор Путятин, тысячьскаго, и идоша на жиды и разграбиша». После этого восстания Владимир Мономах ввел Устав, который резко ограничивал сумму процента, выплачиваемого по кредиту (не более 20 % в год), тем самым подорвав паразитические позиции иудейских купцов и ростовщиков.

Тем не менее некоторые иудейские купцы продолжали тайно заниматься ростовщичеством, что закончилось поджогом еврейского квартала в Киеве (1124).

После высылки иудеев Владимиром Мономахом их активность на Руси на некоторое время затихла. Однако во 2-й пол. XII в. в Киеве появляются, по-видимому, представители тайного еврейского правительства — Вениамин Тудельский (ок. 1170) и раввин Петахия (ок. 1180), которые странствовали якобы с целью описания рассеянных по всему свету еврейских общин. На самом же деле их миссия состояла в том, чтобы объединить все еврейские общины вокруг единого иудейского центра.

В сер. XII в. с началом упадка Киева еврейское купечество постепенно перекочевывает на северо-восток, в Ростово-Суздальскую землю. Во Владимире и Ростове Велико «немилосердное ростовщичество» вновь вызывает острые конфликты русских с иудеями. Тем не менее некоторые из последних проникают в ближайшее окружение крупных бояр и даже самого вел. князя и начинают пользоваться там определенным влиянием во вред русским людям. Роль иудеев во Владимиро-Суздальской земле определяется до известной степени участием иудеев Анбала и Офрема Моизовича в убийстве св. кн. Андрея Боголюбского.

Убийство русского князя описывается в летописи, приводимой Карамзиным. В дружину князя были допущены новообращенные христиане из болгар и евреев. Они-то и организовали это убийство. В числе заговорщиков находился доверенный князя кавказский еврей-ключник Анбал, сыгравший в этом преступлении главную роль. Предательски и жестоко убив князя, убийцы надругались и над трупом, выбросив его даже без прикрытия в огород. Далее летопись повествует: «И нача плакать над князем Кузьмище (верный слуга князя): “Господине мой. Какое еси не очутился (не отгадал) скверных ворогов своих? Или како не помыслил победити их, иногда побежая полки поганых болгар?” И так плакася; и приде Анбал-ключник... тот бо ключ держаше от всего дома княжеского и надо всем ему волю дал бяше. И рече, возрев нан (на Анбала) Кузьмище: “Анбал — воро-

же, сверзи ковер или что-либо подослати или чем прикрыти господина нашего». И рече Анбал: «Иди прочь! Мы хочем выверзти псом». И рече Кузьмише: «О еретич! Помнишь ли, жидовине, которых портех пришел бьяше? Ты ныне в оксамите стоишь, а князь лежит наг; но молю ты: сверзи ми что-либо». И сверже ковер и корзно, и обвил его; и несе в церковь». Молва о коварном убийстве евреями любимого народом князя быстро распространилась по всей Руси, подняв волну ненависти к этим пришельцам.

Новая страница участия иудеев в истории русского народа открывается с началом татаро-монгольского ига. Здесь иудеи часто выступают в роли сборщиков ордынской дани, которую они выколачивали из русского населения «с присущей им жестокостью». По свидетельству еврейского историка Греца, при нашествии татар евреи под предлогом доставки монголам отравленных съестных припасов передавали им в закупоренных бочках оружие.

Во время татарщины число иудеев на Руси заметно увеличилось. Они охотно селились в западно-русских землях — на стыке православного мира и разлагающегося христианского Запада.

Противостояние иудаизму в народном сознании нашло отражение в русских былинах. Известный исследователь масонства Н. Ф. Степанов (Свитков, в монастыре Александр) комментирует один из вариантов распространенной быliny:

«Под славным городом под Киевом
На тех на степях на Цысарских
Стояла застава богатырская.
На заставе атаманом был Илья Муромец,
Податаман был Добрыня Никитич млад;
Есаул Алеша, поповский сын...»

Богатыри, пишет Степанов, охраняя Русскую землю, стоят на сторожевых заставах в степях Цысарских. Они вступают в борьбу с великаном, именуемым Жидовин, похвалившимся своей силой. После трудной битвы русские богатыри побеждают Жидовина.

Православная церковь всегда стремилась спасти главную человеческую ценность — душу, предназначенную Самим Богом для жизни вечной. Поэтому преступления против души, против Церкви (спасительницы этой души для Царства Небесного) карались очень сурово. Церковные и светские власти Древней Руси стремились не допустить общения русских людей с иудеями и иноверцами.

В Уставе князя Ярослава (XI в.) половая связь русских женщин с евреями («жидами») рассматривалась как уголовное преступление, за которое полагалось очень строгое наказание — штраф в 50 гривен (ст. 19). Сожительство же русских мужчин с еврейками («жидовками») каралось не только штрафом, но и отлучением от Церкви (ст. 51).

В XII—XIII вв. русским людям запрещалось общение с иноверцами, и прежде всего с иудеями. Не допускалось также общение с лицами, отлученными от Церкви, т. е. совершившими преступление против веры. Нарушение этого запрета каралось также отлучением от Церкви.

Разложение западной церкви и подспудное наступление иудаизма воспринимались на Руси XIV—XVI вв. как знаки предсказанного в Библии явления антихриста. Русская держава, полнокровно осознавшая себя *Третьим Римом* — духовным центром христианского мира, последовательно и убежденно боролась за чистоту православной веры и против ее главных противников — иудеев и еретиков. Прп. Феодосий, игум. Печерский, в своем «Поучении о казнях Божиих» учил, что нужно жить мирно «не токмо с други, но и со враги, но со своими враги, а не с Божиими. Свои же нам врази

суть: аще кому кто или сына, или брата заклал бо пред очима, все тому простити и отдати. А Божий суть врази: жидове, еретицы, держаще кривую веру, и прящейся по чужой вере».

Преобразование России в духовный центр христианской цивилизации по времени почти совпало с установлением тайного иудейского талмудического центра на западно-русских землях, оккупированных тогда Польшей и Литвой. Хотя въезд иудеев в Россию был перекрыт временной границей, их постепенное тайное наступление против оплота христианского мира осуществлялось неуклонно через появление разных иудейских еретических движений.

Самым значительным иудейским еретическим движением в Древней Руси была «ересь жидовствующих», распространившаяся в посл. трети XV — н. XVI в. *Жидовствующие* пытались насаждать в Русской церкви элементы иудаизма, вынашивая планы установления политического контроля над царем Иваном III и первоиерархом Русской церкви. Потребовалось более 30 лет прежде чем «ересь жидовствующих» была разоблачена и осуждена.

После подавления заговора жидовствующих русские цари ясно осознали, какую опасность для России несет иудаизм. Иудеи были признаны элементом, враждебным народу и государству, доступ им в Россию запрещался под страхом высылки (со штрафом) и конфискации имущества. Начиная с момента освобождения от ордынского ига вплоть до XX в. русская власть стремится не допустить иудеев в страну или ограничить их деятельность. В 1525 московский посол при Ватикане на вопрос, как относиться к евреям вел. кн. Московский Василий III, ответил: «В Москве евреев не выносят, потому что они очень плохие люди. Недавно учили турок, как выплавлять медные пушки». Павел Йовий, посетивший Россию в княжение Василия III, свидетельствует, что в его время русские ненавидели иудеев, содрогались даже при одном имени их и не пускали в свои пределы, как людей презренных и вредных. Причем запреты носили чисто религиозный характер. К иудеям относились как к врагам веры Христовой, поэтому запреты имели идейный, а не этнический смысл. Если иудей принимал *христианство*, он становился полноправным, духовно свободным членом православного общества и не подвергался каким-либо ограничениям.

Запрет на въезд иудеев в Россию был подтвержден и Иваном Грозным. «Жидам ездити в Россию, — говорил он, — с торгами не пригоже для того, что от них многие лиха делаются, что отварные зелья (яды. — *О. П.*) привозили в Россию и христиан от христианства отводили». Как сообщает Псковская летопись, при взятии Полоцка в 1563 Иван Грозный приказал всем евреям креститься, а тех, кто отказался, утопил в Двине.

Число иудеев в России увеличивается в Смутное время. В грамоте об избрании на царство династии Романовых говорилось о том, что Лжедмитрий I привел с собой не только многих «злых еретиков, колвинцев, новокшенцев, ариан, люторей и римлян», но также и «богоубийц-жидов». Официальные документы свидетельствовали, что Лжедмитрий II был «родом жидовин». Для русского человека такое свидетельство являлось самым уничтожающим. Самозванец еврей, «жид богоубийца», претендующий на русский престол, приведший с собой кучу соплеменников, вызвал всеобщую ненависть. Впрочем, иудейское происхождение Лжедмитрия II не отрицают и еврейские источники. Так, напр., Х. Рывкин писал: «Легенда о том, что второй самозванец был евреем из казаков, имела свое оправдание, ибо среди казаков в то время действительно было немало евреев».

В XVII в. проникновение иудеев в Россию осуществлялось гораздо быстрее, чем прежде. Много иудеев осели в России после заключения мира 1667. Как пишет еврейский историк Ю. Гессен, эти евреи «постепенно растворились в

окружающем населении, приняв христианство. Некоторые из пленных явились родоначальниками русских дворянских фамилий».

Правда, после заключения договора с поляками в 1678 отношение к евреям стало более суровым. По договору, в частности, предусматривалось, что евреи в отличие от прочих польско-литовских торговых людей не могут приезжать в Москву. Однако в последние десятилетия XVII в. в Левобережной Малороссии, вернувшейся после польской оккупации в состав России, образовалось оседлое еврейское население — потомки хазарских иудеев, занимавшиеся на этих землях кормчеством, арендой помещичьих усадеб и безжалостной эксплуатацией русских крестьян. В сер. XVII в. русское население под руководством Б. Хмельницкого жестоко наказало своих обидчиков. Во многих населенных пунктах иудеи были либо уничтожены, либо бежали. Как пишет архидиак Павел Алеппский, «что касается породы жидов, то их вконец истребили. Красивые дома, лавки и постоялые дворы, им принадлежащие, теперь сделались логовищем для диких зверей, ибо Богдан Хмельницкий (да будет долга его жизнь!) завладел этими многочисленными городами... и теперь эта страна занята чисто православными казаками».

Позднее западно-русские земли снова переходят под оккупацию поляков, немедленно пригласивших себе на помощь евреев. Снова расцветают кормчество и безжалостная эксплуатация русских крестьян. Но через несколько лет русские люди встают против оккупантов и эксплуататоров. Восставшие казаки и крестьяне жгут панские усадьбы, еврейские корчмы; некоторые города, населенные евреями, подвергаются разгрому.

Царствование Алексея Михайловича, проходившее под знаком возвышения России как духовного центра христианства, не обошлось без конфликтов русских людей с иудеями. За это Алексей Михайлович неоднократно изгонял евреев из Москвы и др. городов. В Могилеве в 1654 он даже приказал не только выселить евреев, но и конфисковать все «жидовские дворы». Алексей Михайлович высказался за смертную казнь «путем сожжения огнем» или «отсекновением главы» за совращение евреями православных в иудейскую, «басурманскую» веру.

Последовательную, твердую и принципиальную позицию в отношении иудеев занимал Петр I. Привлекая в страну множество иностранцев, он полностью запретил въезд в Россию евреям, видя в них людей порочных и вредных в общегражданском и политическом смысле. «Я хочу видеть у себя, — говорил он, — лучше народ магометанской и языческой веры, нежели жидов: они плуты и обманщики. Я искореняю зло, а не распложую его. Не будет для них в России ни жилища, ни торговли, сколько о сем ни стараются и как ближних ко мне ни подкупают».

На попытку амстердамского бургомистра Витсена вступить за голландских промышленников и мастеровых из иудеев и добиться царского разрешения на их въезд в Петербург Петр I отвечал: «Друг мой, ты знаешь жидов и образ мыслей моих подданных, и я также знаю и тех и других. Не время еще дозволить жидам приезжать и жить в моем государстве. Скажи им моим именем, что я благодарю их за предложение и сожалею, что они желают селиться в России, ибо хотя они почитаются за весьма искусных обманывать весь свет, однако же, я думаю, у моих русаков они не много выторгуют».

Петр I постоянно выражался об иудеях с порицанием. Это, в частности, отмечает в 19-м томе своей истории С. М. Соловьев («Государь не любил и не терпел иудеев»). Эмиссары «избранного» народа пытались воздействовать на русского царя через еврейских выкрестов в его окружении, в частно-

сти через П. П. Шафирова (впоследствии этот иудей попал под суд за растрату крупных государственных сумм). С Шафировым в родстве был Авраам Веселовский, изменивший России и бежавший в Швейцарию с поста царского представителя в Вене. В окружении Петра I были еще 2 иудея, исполнявшие обязанности шутов, — Лакоста и Педрило.

Наследница Петра I Екатерина I продолжала линию на недопущение евреев в Россию. В ее царствование в 1727 был издан указ Верховного тайного совета, отнимавший у крупного международного афериста Боруха Лейбы откупы в Смоленском у., полученные им в результате обмана и подкупа должностных лиц. Этот иудей добился разрешения собирать за государство таможенные и кабацкие сборы. Иудейский аферист стал класть в свой карман доходы, принадлежавшие государству. Борух и др. связанные с ним иудеи были немедленно высланы за границу. Откуп же предписывалось отдать др. лицам, «кроме жидов».

В этом же году был издан и др. указ (от 26 апр.), в котором предписывалось: «Жидов как мужеска, так и женска пола, которые обретаются на Украине и в др. городах, — тех всех выслать вон из России за рубеж немедленно и впредь их ни под каким образом в Россию не впускать и того предостерегать во всех местах накрепко». Высылаемым иудеям запрещалось вывозить с собой добытые мошенничеством золотые и серебряные монеты, а вместо драгоценных металлов позволялось заплатить им медью.

Непродолжительное царствование Петра II характеризовалось значительными послаблениями иудеям в ущерб интересам русского народа. Иудеям разрешили въезд в Малороссию. Значительное число евреев сумели проникнуть в центральные города России, организовав там целый ряд торгово-финансовых афер.

При Анне Иоанновне позиция правительства по отношению к иудеям ужесточилась. Хотя временщик государыни Бирон пытался заниматься махинациями с иудеями, сама царица по отношению к ним была настроена здравомысляще. В ее царствование открылись возмутительные преступления иудеев против русских людей, которые потрясли все общество. Виновником этих потрясений стал еврейский финансовый аферист все тот же Борух Лейба, в правление Екатерины I изгнанный из России, но вскоре посредством подкупа чиновников вернувшийся назад.

Дело Боруха Лейбы началось еще в 1722. Двое русских людей написали письмо в Св. Синод, в котором сообщали, что при потворстве смоленского губернатора иудеи чинят в простом народе смуты и прельщения, «выхваляя свою веру», и порицая Православие, и стремясь обратить православных «в жидовство». При этом иудеи заставляли русских людей чествовать «жидовские субботы», относились пренебрежительно к христианским праздникам, принуждая своих наемников работать и в эти дни. Борух Лейба построил в дворцовом с. Зверовичи синагогу близ церкви Николая Чудотворца, и когда священник того села стал «басурманской вере укоризны чинить», то «обнаглевший жид бил его смертно», и «голову испроломил, и, оковав, держал в железзах». «От жидовского мучения» священник заболел и умер.

Св. Синод, разобравшись в этом деле, приказал: 1) построенную Борухом синагогу, «противную христианской вере», разорить до основания, а обретающиеся в ней «книги прелестного (соблазняющего на преступление. — *О. П.*) содержания» собрать и сжечь «без остатку»; 2) о вице-губернаторе кн. Гагарине и о жиде Борухе доложить в Сенате, чтобы он наказал преступного иудея и «учинил ко изгнанию из оной смоленской провинции всех тамо обретающихся жидов за границы российские», а также чтобы «кабацкие и прочие сборы от жидов отняты и российским благочестивым жителям вручены были».

В ходе следствия, проведенного Синодом под наблюдением смоленского архиерея Филофея, выяснились и др. преступления Боруха против православной веры. Открылось участие Боруха в ритуальных изуверствах. Так, напр., супруги Борух накануне Богоявления Господня подвесили за «переводный брус» служившую у них деревенскую девушку Матрену Емельянову и, держа ее в таком положении «с вечера до утреннего звона» с завешенной головой, «булавками, иглами и пушалами из нее руду» (кровь. — *О. П.*) и освободили ее только тогда, когда на крик ее пришел мещанин Никифор Петров и своим появлением избавил ее от смерти. Следствие также установило факты бесчеловечной эксплуатации Борухом своих служащих, продажи им всякой мертвечины и мяса издохших коров вместо здоровой пищи.

Расследование продолжалось почти 16 лет (оно тормозилось взятками, которые Борух давал судебным чиновникам). Однако по мере продолжения следствия выявлялись все более чудовищные и возмутительные факты.

Оказалось, что Борух совращал в «жидовскую веру» русских людей и приказывал им совершать обрезание. В частности, он убедил сделать это отставного капитан-лейтенанта флота Александра Возницына (по этому случаю привлекался и зять Боруха Шмерль). Возницына и, по-видимому, др. не установленных следствием русских людей иудейские «миссионеры» возили в Польшу для «лучшего познания жидовского закона», окружали раввинами «для увещаний и наставлений», и эти наставления быстро сказались. Следствие установило, что Возницын начал «поносить имя Христа и Его учение».

За эти преступления Борух в 1738 был сожжен, согласно Уложению царя Алексея Михайловича, вместе с жертвой совращения Возницыном. В решении Сената по этому делу говорилось: «Обоих виновников казнить смертью, сечь, чтобы другие, смотря на то, невежды и богопротивники от христианского закона отступить не могли, таковые прелестники, как и оный жид Борух, из христианского закона прельщать и в свои законы превращать не дерзали».

Еще более последовательной в отношении иудеев была дочь Петра Великого Елизавета. В ее царствование издаются 3 указа по еврейскому вопросу — все они касались систематического удаления евреев за пределы государства. Как отмечал А. П. Пятковский, «в этом пункте императрица вполне разделяла взгляд своего отца и, хотя прикрывала его религиозными соображениями, но... здесь нетрудно было усмотреть чисто государственную и национальную цель: охранить коренное оседлое население от безграничной экономической эксплуатации и нравственного развращения со стороны пришлого кочевого племени». В первом же именном указе Сенату от 2 дек. 1740 императрица предписывала поголовное изгнание евреев, незаконно водворившихся в России «под разными видами, яко то: торгами и содержанием корчем и шинков», вопреки повелению имп. Екатерины I от 26 апр. 1727. «А понеже, — продолжала в своем указе дочь Петра Великого, — наше всемиловитвейшее матернее намерение есть от всех чаемых нашим верноподданным и всей нашей империи случиться худых следствий крайне охранять и отвращать; того для и сего в забвении оставить мы не хотя, всемиловитвейше повелеваем: из всей нашей империи, как из великороссийских, так и из малороссийских городов, сел и деревень всех мужеска и женска пола жидов, какого бы кто звания и достоинства ни был, с объявления сего нашего Высочайшего указа, со всем их именованием немедленно выслать за границу и впредь оных ни под каким видом в нашу империю ни для чего не впускать... При выпуске же их чрез наши границы... предостерегать и смотреть накрепко, чтобы они из России за рубеж никаких золотых червонных и никакой же российской серебряной монеты и

эфимков отнюдь не вывозили. А ежели у кого из них такие золотые и серебряные монеты найдутся, оные у них отбирая, платить российскими медными деньгами... которые могут они в нашей же империи отдать и куда кому надобно векселя взять».

2 дек. 1742 Елизавета издает еще один указ Сенату: «Жиды в нашей империи под разными видами жительство свое продолжают, отчего не иного какого плода, но токмо яко от таковых имени Христа Спасителя ненавистников нашим верноподданным крайнего вреда ожидать должно. Ввиду сего повелеваем: всех жидов мужского и женского пола, какого бы кто звания и достоинства ни был, с объявлением указа со всем их именованием немедленно выслать за границу и впредь оных ни под каким видом в нашу империю ни для чего не впускать, разве кто из них захочет быть в христианской вере греческого исповедания, то, таковых крестя, жить им позволить, только из государства уже не впускать». Указ этот вызвал возражения у некоторых сенаторов, которые пытались убедить императрицу в «неудобстве этой меры для торговли».

В ответ на возражения, высказанные в специальном докладе, Елизавета написала свою резолюцию: «От врагов Христовых не желаю интересной прибыли». Изгнание иудеев производилось очень активно. По иностранным источникам, за пределы России выселили 30 тыс. евреев.

Ненависть иудеев к русской царице носила религиозно-ритуальный характер, что проявилось после ее кончины. В кёнигсбергской синагоге раввин изменил обычный молитвенный ритуал и выбрал псалом, исполненный не только порицаний, но даже проклятий по адресу почившей царицы. Неприличие такого пения отметил современник — инспектор кёнигсбергской синагоги и профессор в местном университете Кипкэ, хотя он и сам не мог питать особенно нежных чувств к Елизавете Петровне после изгнания ею иудеев из недавно занятого русскими войсками Берлина.

Позицию Елизаветы в отношении иудеев в ее царствование разделяли самые просвещенные люди. Известный российский поэт и мыслитель кн. Антонио Кантемир, напр., писал: «По мудрости Государей российских Великая Россия доселе есть единственное государство европейское, от страшного жидовского язвы избавленное. Но зело тайно иудеи, притворно в *христианство* пришедшие, в Россию ныне проникают и по телу ее расплозются. Особливо норваты и хошут сии лейбы и пейсохи вползти ко Двору в лейб-медикусы, пролезть в академию де Сиянс (Академия наук. — *О. П.*), к пружинам и ключам державной махины подобраться. Посему за кознями и происками жидовскими зорко следить надобно».

В самом начале царствования Екатерины II делается попытка отменить прежние ограничения на проживание иудеев в России. Предложение это было подготовлено группой сенаторов, по всей видимости, подкупленных иудеями. Вот как рассказывает об этом случае в третьем лице сама Екатерина II: «На пятый или на шестой день по вступлении на престол Екатерины II она прибыла в Сенат... Так как все дела в Сенате производятся по журналу, за исключением дел крайне спешных, как нарочно, оказалось, что в это заседание проект разрешения евреям приезда в Россию находился первым в списке. Покамест записывали решение по предыдущему делу, Екатерина, будучи в затруднении, ввиду обстоятельств дать свое согласие этому предположению, признанному единогласно полезным, была выведена из этого положения сенатором князем И. В. Одоевским, который встал и сказал ей: “Не угодно ли Вашему Величеству — прежде чем решиться — посмотреть то, что имп. Елизавета собственноручно начертала на полях подобного предложения?” Екатерина приказала принести себе доклады и нашла, что Елиза-

вета по набожности написала на полях: “врагов Христовых не желаю прибыли”...

Не прошло еще недели, как Екатерина II вступила на престол (считает нужным императрица объяснить свое дальнейшее поведение в Сенате. — *О. П.*); она возведена была на него, чтобы защищать православную веру; она имела дело с набожным народом, с духовенством, которому не возвратили еще его имений и которое нуждалось в необходимом благодаря этой дурно направленной мере; умы были в сильном возбуждении, как это всегда бывает после столь важного события. Начать царствование таким проектом не могло быть средством успокоения; признать его (проект. — *О. П.*) вредным было невозможно (?). Екатерина просто повернулась к генерал-прокурору, когда он после отобрания голосов подошел принять ее решение, и сказала ему: “Я желаю, чтобы это дело было отложено до другого времени”.

Разрешение иудеям селиться в центральных губерниях России Екатерина II так и не дала. Более того, 12 окт. 1762 последовал именной указ о разрешении селиться в России на пустопорожных землях всем желающим иностранцам, «окроме жидов», а 4 дек. того же года — указ, разрешивший вернуться в Россию всем русским подданным, «кроме жидов».

Через 10 лет после восшествия на престол в переписке с известным французским философом-космополитом Д. Дидро, считавшим иудеев «гонимым племенем», Екатерина II так объяснила положение евреев в России: «Евреи были изгнаны из России имп. Елизаветой в начале ее царствования. В 1762 была речь о возвращении их, но, т. к. предположение об этом было сделано невпопад, дело осталось в том же положении; в 1764 евреи были приписаны к кучеству и сделались жителями Новороссии за Днепром. Вся Белоруссия кишит ими; трое или четверо их находится уже давно в Петербурге; у меня был духовник (вероятно, протоиерей Панфилов, по догадке П. И. Бартенева), у которого они квартировали. Их терпят вопреки закону, делают вид, что и не знают, что они живут в столице. Впрочем, впуск их в Россию мог бы принести большой вред нашим мелким торговцам, т. к. эти люди все притягивают к себе, и могло бы статься, что при их возвращении было бы больше жалоб, чем пользы».

Екатерина II не могла одобрить антигосударственную направленность иудаизма, превращавшего евреев через талмудистско-кагалную систему в «государство в государстве». «Я желаю, — писала она, — чтобы грань инородья исчезла и древние области России были русскими не одним именем, но душою и сердцем. Единство языка и законов рождает единство чувств и понятий».

Новый этап отношений русской цивилизации с иудейским миром начинается в период возвращения в состав России западно-русских земель, оккупированных Польшей. Продажные и рабские польские короли и шляхта использовали иудеев на этих землях как агентов оккупационного режима. В свою очередь, иудейские правители, пользуясь случаем, превратили эти исторические русские территории в центры иудаизма, плотно заселенные евреями.

Уже при первом разделе Польши, в 1772, гражданами России стали св. 100 тыс. иудеев. При последующих разделах Польши, в 1793 и 1795, а также с присоединением Новороссии число иудеев в России по меньшей мере удвоилось. Как писала встревоженная Екатерина II, «то, что казалось детской игрой, становится серьезнейшим делом. Русское государство столкнулось с самыми многочисленными еврейскими массами, бывшими в Европе».

Чтобы остановить поток иудеев, уже было хлынувший в центральные губернии России, Екатерина II установила «черту оседлости», т. е. определенную территорию, за пределы которой иудеи не имели права выезжать. В «черте оседлос-

ти» иудеи не могли жить в селах (этой мерой царица хотела спасти русских крестьян от еврейской эксплуатации), а также в Киеве, Севастополе и Ялте (чтобы ограничить распространение посредническо-паразитической торговли и ростовщичества). Решением Екатерины II было запрещено отдавать винокурение и продажу вина на откуп иудеям. В 1795 царица отменила право пропинации помещиков северо-западных губерний — по собственной воле передавать винокурение и продажу вина в руки евреев.

Это же решение было подтверждено через 2 года. Могилевскому наместническому правлению во исполнение Высочайшей воли повелено было снова: «Дабы никто, не имеющий право винокурения, как-то евреи, не производил оно ни под каким видом; да и из всего благородного общества (помещиков. — *О. П.*) никто не отважился бы во вред другим, самому себе, а паче крестьян дозволить под именем своим и на своих винницах курить (вино) евреям; ибо они по своему званию купечества должны обращаться к дозволенной торговле; записавшиеся же в мещанство должны жить в городах, где они приписаны, и упражняться в ремеслах... через что и придут в лучшее состояние города, а крестьяне избавятся от людей, к пьянству соблазняющих и только что их разоряющих».

О взаимоотношениях русских людей и иудеев хорошо свидетельствует записка могилевского губернатора генерал-поручика М. Каховского, много лет прослужившего в Северо-Западном крае и хорошо изучившего жизнь местного населения.

«Евреи, — пишет он, — народ хотя и трезвый, но ленивый, обманчивый, сонливый, суеверный, к нечистоте привыкший, в домостроительстве неискусный; все они — пришельцы и умножаются в тех местах, где правление слабое и не наблюдающее правосудия; живут обманом и трудами крестьянскими... В городах живущие люди именуются мещанами и пользуются правом равно с христианами; им дана воля всякие продавать напитки; где хотя кабаков не имеется, то, езда по деревням, шинкуют — одним словом, им все способы к пропитанию и к изнижению крестьян доставлены. Корчмы городские наиболее в их содержании, но как они — народ, чистоту не наблюдающие и ленивый, то как их жилище, так и все, что у себя ни имеют, все — в нечистоте и неустройстве; а наконец, и улицы их нечистотою и грязью завалены. С проезжающих берут как за постой, так и за продажные припасы втрое; напитки дороги, а цельных у них нигде достать не можно: мешают в вино разные травы, дабы тем скорее в беспамятство привести покупающих у них крестьян. Приведа в такое состояние, все деньги у них оберут, а сверх того и долгу напишут, сколько похочут, — что после с крестьянина, конечно, и сыщут как деньгами, так и хлебом <...>

Во всех местечках, — продолжает Каховский, — как владельческих, так и коронных, имеют евреи своих старшин, ими самими между собою избранных, выбирают к тому достаточных, а не меньше того в Талмуде искусных и во всем проворных. Кагал составляют шесть жидов; они же имеют своих наместников, которые во время отлучки первых или болезни место их заступают, и те шесть жидов называются кагалными... Онный (кагал) налагает всякие подати на своих подсудимых; содержит сбор для своих нищих и для избежания законного наказания чрез дачу денег, если весь кагал или один из них позван будет в суд по делу криминальному. Таких немало происшествий, что разными способами тех, которые на них в злодействе и смертоубийстве доказуют, и если им в том неудача, что чрез судей не сыщут вовсе уничтожения того дела или, по крайней мере, продолжения (замедления) оно, то как доносителя, так и виновного отравливают. Кагал имеет власть судить евреев, а обиженный (его)

судом не может взять апелляции в суд христианский, если другая сторона в том несогласна; в противном случае такие подвергаются проклятию, которое у них называется хейримом (херемом). Тот же кагал властен сажать евреев за преступления в железы и телесно наказывать <...>

Они (евреи) почти все торгуют разными товарами, но тысячный из них или весьма редкий, чтоб хорошим торговал и чтоб на собственные деньги купил или променял на собственный товар... а берет таковой или у жителей на кредит, или с аренды выбирает от крестьян и через то приводит их в изнеможение. Их торг (основан) весь на обмане и на обходе здешних обывателей; народ несправедливый, обманчивый, с ворами и разбойниками имеет сообщения; из них всякий на все в состоянии покушение сделает, лишь бы только деньги в их руки достались. С их сообщества в здешнем крае умножились преступления; они подлых людей умышленно подговаривают промышлять воровством, которые по совету их и входят в таковые дела; напоследок же, когда пойманы бывают, следственно, и наказываются, — наставники таких откупаются. От них фальшь в монете: хорошую вывозят за границу и продают, а за фальшивую в здешних местах покупают товары; нередко и сами деньги переделывают... Обманов еврейских такое множество, что их всех описать трудно, а, короче сказать, только так: что евреин, то новый вид обмана, ибо сколь ни случилось их дел разбирать, то при всяком деле новые виды обмана показывались. Они в судах обманывать должны тем более, что у них редко случаются дела (автор записка имеет в виду дела, возникающие в правительственных судах, обыкновенно обходимых евреями, а не в их племенных судилищах, или бет-динах); иные (жиды) большею частью позываны бывают в суд за неотдачу в срок долгов (конечно, долгов христианам). Если же им долги заплатить, то вовсе без пропитания останутся, ибо, кроме чужих денег или товаров, ничего не имеют. А как только последует просьба об отдаче долгов заимодавцам (христианам), то они всеми оборотами, которые только выдумать могут, судьям затруднение наводят и их выпрошенными у других или дорогою ценою купленными вещами забегают и, усмотря способность, судей подкупить стараются; а, подкупя судей, разные свои долги, совсем вымышленные, в суде представляют, чтобы этим способом если не решение дела удержать, то хоть по оному исполнению промедлить. Если же по суду в отдаче долгов обвинены бывают, то они свои пожитки отдают под сохранение родственникам своим с таким умыслом, чтобы кредитору (христианину) ничего не досталось и секвестру бы подпасть не могло <...>

Крестьян же и помещиков жиды в крайнее разорение приводят, и можно сказать так, что помещики были приказчиками, крестьяне — невольными работниками, а евреи — их господами. Они обыкновенно берут аренду; всеми корчмами, напитками и мельницами заведуют; в контрактах арендных домогаются тягчайших кондициев и платят большие деньги с таким договором, чтобы крестьянин покупал у своего арендатора, что только он имеет продажное, как-то: соль, рыбу, косы, вино, деготь и иные вещи. Напротив того, крестьянину не вольно продавать никому из своих продуктов, кроме арендаря, как-то: пеньку, медь, хлеб и птицы; также крестьянин и на мельницу другую, кроме арендаторской, не властен ехать, а если на чужой мельнице смелет, то большому штрафу крестьянин себя подвергает. Если же крестьянин, не доложась арендарю, что бы ни на есть на сторону продаст — такого (жид) вконец разорит, который после и суда сыскать не может. Одним словом, крестьяне вовсе связаны, так что они без дозволения жидов ничего не властны, кроме их арендаря, как купить, так и продать. При таковой крестьянской неволе, а жидовской над ними власти арендари как своим товаром, так и крестьянским по своей воле цену

полагают и устанавливают собственной мерой: свои товары продают крестьянам высокой ценой, а у них покупают самой низкой. Итак, жиды за свои товары получают вдвое, через что крестьяне лишены и всех выгод, которыми могли б воспользоваться. А, сверх того, жиды крестьянам дают на кредит свои товары ценой высокой, а из той цены берут процент хлебом или деньгами. Напр., в нынешнем неурожайном году (записка составлена в 1773. — *О. П.*) взял крестьянин у жиды на рубль соли и принужден за то, что жид будет ждать до осени — не более как месяца четыре или пять, дать ему проценту: два четвертика конопель, овса то же число или какого похочет хлеба, что и будет стоить 70 коп. на рубль в течение пяти месяцев(!), не считая подарку курей, яиц и прочего домашнего. Итак, чем беднее крестьянин, тем больший процент, для того что бедный крестьянин, чтобы ему в долг верили, то какой бы процент (жид) ни наложил, дать принужден с тем самым — крестьяне помещикам одну часть, а жидам две — а временем и более — из своего имения выделить должны. Сами же крестьяне со своими семействами довольствуются от трудов четвертой частью, а жидов, не получая от них платы, обувают и одевают. Итак, выше ясно изображено, как евреи со своими многочисленными семействами без трудов, а одним обманом в сих местах проживание имеют: чрез установление высокой цены своим товарам, а низкой — крестьянским продуктам, берут необыкновенные проценты с крестьян, а с тех процентов — опять новые проценты, что все и уделяет достаточное жидам пропитание, одевание и дочерям их знатное приданое».

Враждебное отношение иудеев к христианам было главной причиной напряженных отношений русских людей к евреям. На иудеев русские смотрели прежде всего как на врагов веры.

Причем для многих русских, в большинстве своем ранее не знавших и не видевших евреев, встречи с ними вызывали чувство шока. «Отвратительные черты еврейства, — писал современник, — рассматривались русскими людьми как Божие наказание». «Я в первый раз (в 1777. — *О. П.*), — писал он, — увидел племя еврейское, и в душе моей выработывалась его история с какими-то особыми чувствованиями... Я представлял себе Авраама, Исаака, Иакова, Ревекку... Я всматривался в новые для меня лица и одевания, желал по ним вникнуть в глубину древности, дабы найти, не осталось ли в них чего-либо такого, чем удовлетворяется любопытство и самолюбодрие; однако ж ничего другого не достиг, кроме того, что они приметно похожи на своих предков, которые обокрали у египтян серебро и золото... Увы! Народ возлюбленный Вечному — так вешала мне задумчивость моя — ты почти ведь непосредственно говаривал с Богом и без чудес ничего не начинал и не делал. Наказание египтян за утеснение тебя, разделение моря до перехода твоего, столп огненный ночью и облачный днем, остановление солнца, падение стен Иерихонских, манна с неба, вода из камня и пр. суть твоя слава и доказательство, что ты был народ излюбленный Богу; но ты теперь — как говорит один писатель — занимаешься на ярмарках обрезыванием червонцев и, потерявши собственную землю и Царствие Божие, обитаешь спокойно на иждивении языка (народа. — *О. П.*), имеющего и то и другое».

В XVIII в. на территории России — в Подолии, Волыни и Малороссии — широкое распространение получает одна из самых изуверских антихристианских сект в иудаизме — т. н. хасидизм. Основатель его, Израиль Бешт, учил евреев, чтобы они никогда не забывали о своей роли в мире как «избранного» народа, которому уготована особая судьба — властвовать над всем человечеством. Хасидские «законоучители» — цадики — провозглашались в этой секте божими избранниками, носителями чудодейственной силы, посред-

никами между богом и обыкновенным человеком. Чтобы слиться с божеством (на самом деле с сатаной), хасиды устраивали тайные кровавые ритуалы, убивая христиан, используя их кровь для проведения изуверских «богослужений». Хасиды постоянно демонстрировали свою смертельную ненависть к христианам. Именно среди этой секты, по сведениям монаха Неофита (бывшего раввина), в XVIII в. чаще всего практиковались ритуальные убийства христианских младенцев (см.: Ритуальные убийства).

Серьезное изучение иудейского религиозного и общественного быта в России началось при имп. Павле I. Он поручил Г. Р. Державину провести специальное исследование и по итогам подготовить записку. Державин выполнил поручение императора. В своей записке он впервые ознакомил русские власти со многими еврейскими тайнами, знание которых впоследствии было значительно расширено и углублено в «Книге кагала» Я. Брафмана.

Прежде всего Державин отметил зловещую роль кагалов — органов иудейского самоуправления на основе изуверских законов Талмуда, которых «благоустроено политическое тело терпеть не должно», как государство в государстве. Державин вскрыл, что иудеи, считавшиеся угнетенными, устроили в черте своей оседлости настоящее тайное израильское царство, разделенное на кагалы округа с кагалными управлениями, облеченными деспотической властью над евреями и бесчеловечно эксплуатирующими христиан и их имущество на основе законов Талмуда.

Причем русские законы считались обязательными для евреев, по образцу Синедриона в каждой еврейской общине должны быть административное управление с деспотической властью и суд. В еврейских общинах в России были устроены кагалы (административные управления) и бет-дины — еврейские суды. Эти власти имели в своем распоряжении целый ряд дисциплинарных и тяжелых наказаний, чтобы принудить евреев им повиноваться и исполнять правила Талмуда, обряды и национальные обычаи. Напр., кагал мог подвергать виновных исключению из местной еврейской общины (шамта, или ниду) и исключению из всего Израйля (херем), если исключенный шамтоу не покорится в продолжение 30 дней. Бет-дин имел власть наказывать плетью не подлежащего наказанию плетью, убивать — не подлежащего смертной казни не с целью нарушения закона, а «для поддержания его согласно требованию времени». Хотя еще до разорения Иерусалима Титом римляне отняли у Синедриона право приговаривать евреев к смертной казни, но им пользовались заменившие Синедрион кагалы в западно-русских землях. С возвращением их в Россию и с подчинением находившихся в них евреев действию русских законов кагалы не могли подвергать их каким бы то ни было наказаниям; тем не менее они продолжали негласно судить и наказывать евреев, не боясь даже подвергать смертной казни предателей и отступников от веры через тайных преследователей. По распоряжению кагала трупы умерших евреев, не исполнявших приказаний кагала и бет-дина и вообще еврейских правил, подвергались позорным поруганиям еврейскими погребальными союзами.

Не менее деспотические и безнравственные отношения кагалных властей были установлены иудейскими законами по отношению к правам евреев по имуществу, и особенно к личности и имуществу неевреев. Так, в силу правил «Хезкат-Ишуб» местный кагал имел право все, что входит в район данной территории, подчинить своей власти; опираясь на них, он считал себя хозяином всех имуществ, как еврейских, так и христианских, лежащих в его районе, а потому воспрещал или разрешал жительство иногородним евреям в управляемой им общине; скреплял сделки о купле и продаже между евреями; продавал евреям право эксплуатации

личности нееврея (меромия) и право эксплуатации имущества нееврея (хазака), которую Державин назвал «коварным замыслом и родом самой вернейшей монополии».

Державин также раскрыл понятие «херем» — проклятие, которое выносит кагал всем, кто не подчинится законам Талмуда. Это, по справедливой оценке русского поэта, «непроницаемый святотатственный покров самых ужасных злодеяний».

В своей записке Державин «первый начертил стройную, цельную программу для решения еврейского вопроса в русском государственном духе, имея в виду объединение на общей почве всех русских подданных».

Павел I, ознакомившись с запиской, согласился со многими ее положениями и наградил автора. Однако трагическая смерть царя разрушила возможность решения еврейского вопроса в духе, благоприятном для русского народа. Новый император — Александр I, находившийся под влиянием масонского окружения, занял либеральную позицию. В 1802 он создает особый Комитет о благоустройстве евреев, душой которого был масон Сперанский, тесно связанный с иудейским миром через известного откупщика Переса, которого он считал приятелем и у которого жил.

Членом этого комитета также стал Г. Р. Державин. Как генерал-губернатор, он подготовил записку «Об отвращении в Белоруссии недостатка хлебного обзуданием корыстных промыслов евреев, о их преобразовании и о прочем». Новая записка Державина, по мнению специалистов, представляла собой в «высшей степени замечательный документ, не только как работа честного, проникательного государственного человека, но и как верное изложение всех существенных сторон еврейского быта, препятствующего слиянию этого племени с прочим населением. В отчете официальной комиссии по еврейскому вопросу, действовавшей в 1870-х при Министерстве внутренних дел, отмечалось, что в начале царствования Александра I правительство «стояло уже на почве бытового изучения еврейства, и начинавшаяся подготовка уже тогда разоблачала такие стороны общественных учреждений этой народности, которые едва ли могут быть терпимы при каком бы то ни было государственном устройстве; но сколько раз после того ни принимались в высших административных сферах за реформу, всякий раз какой-то магический тормоз задерживал окончание дела». Этот же магический тормоз остановил предложенную Державиным реформу еврейства, по которой предполагалось уничтожить кагалы во всех губерниях, населенных евреями, отменить все кагалные сборы, ограничить наплыв евреев известным процентным отношением к христианскому населению, а остальной массе отвести земли в Астраханской и Новороссийской губерниях, назначив к переселению самых беднейших; наконец, дозволить евреям, которые не захотят подчиниться этим ограничениям, свободно уходить за границу. Однако эти меры не были утверждены правительством.

Записка Державина и образование комитета вызвали большую тревогу в еврейском мире. Из опубликованных кагалных документов Минского еврейского общества выясняется, что кагалы и «предводители городов» собирались в чрезвычайные собрания через каждые 3 дня и решили послать в Петербург депутацию с целью просить Александра I не делать никаких нововведений в еврейском быту. А т. к. это дело «требовало много расходов», то все еврейское население обложено было на этот случай весьма значительными сборами, отказ от которых влек за собой «отлучение от народа» (херем). Из частной записки, доставленной Державину одним белорусским помещиком, стало известно, что евреи наложили и на генерал-прокурора свой херем, соединенный с проклятием по всем кагалам, «яко на гонителя». Кроме того, они собрали «на подарки» по этому делу огромную по

тем временам сумму в миллион рублей и послали в Петербург, прося «приложить старание о смене его, Державина, с должности, а ежели того не можно, то хотя посягнуть на его жизнь» (*Державин Г. Р. Записки. М., 1860*).

Положение о евреях,работанное в 1804 и практически не учитывавшее предложения Державина, продолжило развивать обособленность еврейских общин на русской почве, т. е. укреплять кагалы с их самостоятельностью, фискальной, судебной, полицейской и воспитательной. Впрочем, мысль о выселении евреев из Западного края продолжала занимать правительство и по выходе положения 1804. Следствием этого было устройство в Новороссийском крае (с 1808) еврейских колоний, в которых правительство тщетно надеялось «перевоспитать» евреев и, приучив их к производительному земледельческому труду, изменить этим путем весь строй их жизни. Тем не менее и в этих образцовых колониях кагално-раввинское управление сохранило свое прежнее значение и новые поселения обособливались от христианских обществ, не собираясь сливаться с ними ни в национальном, ни в культурном смысле. Правительство не только не противодействовало обособленности евреев, но даже учредило для т. н. израильских христиан (т. е. переходящих в Православие талмудистов) Особый комитет, просуществовавший с 1817-го по 1833.

Эксплуатация евреями русского крестьянства, отмечал А. П. Пятковский, велась не в одиночку, а «всею кагалною силою, при зверской талмудической дисциплине, регулирующей до последних мелочей все взаимные отношения евреев в деле эксплуатации чуждой им территории и иноплеменных народов». Стремление к легкой наживе и к высокому проценту с оборотного капитала, шейлоковская неумолимость взысканий, умение ловко вовлекать должников в крайнюю нужду, искусство соблюдать формальную сторону закона и прикрывать самые позорные сделки флагом «благонамеренности», — пишет тот же автор, — все это приемы солидарных между собой личностей из еврейской среды, обессиливавшие всегда и везде экономическую производительность туземных жителей».

В конце своего царствования Александр I изменяет политику в отношении евреев. Данные, поступавшие к нему, свидетельствовали о многочисленных связях тайных обществ (в т. ч. будущих декабристов) с иудеями. В 1823 был Высочайше утвержден Особый комитет для лучшего устройства евреев. Причина и цель его учреждения определялись в следующих словах положения Комитета министров: «Комитет, усматривая, сколь важный вред происходит от водворения евреев в селениях как в Белоруссии, так и в др. присоединенных от Польши губерниях, признает, что к отвращению зла, ими причиняемого, одни частные распоряжения не могут быть достаточны, и для того... полагает составить из членов Комитета министров особый комитет, который бы занялся подробным соображением о всех вообще евреях, в России находящихся, и, рассмотрев изданные доселе постановления об них, изложил мнение свое, на каком основании удобнее и полезнее было бы учредить пребывание их в государстве, какие обязанности должны они нести в отношении к правительству, — словом, чтобы комитет начертал вообще все, что может принадлежать к лучшему устройству гражданского положения сего народа».

В 1821—1823 последовали указы со строжайшим предписанием местной власти лишить евреев права содержать кабаки в селах и деревнях и выселить их оттуда в города Черниговской, Полтавской, Могилевской и Витебской губерний. В указе, относящемся к двум последним губерниям, было, между прочим, сказано, что «главной причиной расстройства крестьян белорусских признано пребывание евреев в селениях и продажа вина, ими в оных производи-

мая; что евреи не только не обращались ни к каким занятиям или трудам, кои положением 1804 им для собственной их пользы предоставлены, но, напротив, усиливаясь водворяться в селениях, число их еще больше умножилось в оных к сугубому разорению хлебопашцев». Высказанные в документах упреки евреям, что они не обратились к производительному труду и не оправдали надежды правительства, были повторены и в указе 1824 о запрещении иностранным евреям постоянного жительства в России ввиду занятия ими контрабандой и размножения евреев в пограничных, западных губерниях. Относительно русских евреев в указе говорится следующее:

«Укоризны, кои всегда и везде делаемы евреями в образе отправления их промыслов и в способах их обогащения, без сомнения, были первой причиной мер правительства к пресечению переселения их во внутренние губернии. Меры, которые принимало правительство к извлечению из сего племени пользы для государства составлением для управления одного особого положения и изысканием средств к переведению евреев из селений, не могли иметь доселе желаемого успеха... Евреи всячески уклоняются от уплаты податей и рекрутской повинности, утаивая при ревизии и переписи действительную свою численность». Контрабандный промысел, в котором обвинялись иностранные евреи, проживавшие в России, был очень распространен и между русскими евреями в западных губерниях, потому в 1825 состоялось Высочайшее повеление о высылке на 50 верст от границы евреев, не имеющих недвижимой собственности. Еще ранее этих законов 20-х гг., показавших резкую перемену в прежнем либеральном взгляде имп. Александра I на евреев, была сделана попытка способствовать разрешению еврейского вопроса радикальной мерой: в 1817 состоялось Высочайшее повеление об учреждении комитета для облегчения перехода евреев в христианство и покровительства евреям-христианам с предоставлением им земли и др. льгот.

Николай I, столкнувшийся во время заговора декабристов с преступной конспирацией тайных обществ, стоявших за кулисами декабристского восстания (по конституции, составленной декабристом-масоном Пестелем, в России учреждался «великий еврейский Синаедрион», а всем евреям даровалось полное равноправие), изменил политику в отношении иудеев. Прежний либеральный подход сменяется усилением практики административных ограничений. В 1826 утверждается наказание, «определенное евреям за соращение ими двух в Литве служанок-католичек в еврейскую веру (первой — 18 лет, второй — 16), и предписывается строгое наблюдение, чтобы христиане отнюдь не были в услужении у евреев». Виновных было повелено наказать: «Меера Бениаминовича 10 ударами кнутом, под раввинов: Ошера — 15 и Нефталиовича — 10 ударами и потом сослать в каторжную работу; жену Нефталиовича вместе с мужем сослать туда же в работу без наказания, а еврея Ицку наказать 50 ударами плетью и прочих других; а о прописанном случае и об определенном виновникам за соращение по оному наказанию — к предупреждению впредь совершения подобных преступлений противу государственных постановлений — опубликовать в тех губерниях, где Высочайше утвержденным 9 декабря 1804 Положением о евреях дозволено им пребывание, а именно: литовских, белорусских, малороссийских — Киевской, Минской, Волынской, Подольской, Астраханской, Кавказской, Херсонской и Таврической, равно и Белостокской области, и о том в губернские правления послать указы с тем, чтобы об оном равномерно было объявлено и в еврейских кагалах. Причем строго подтвердить правлениям, дабы местные полиции... строго наблюдали, чтобы люди христианских вероисповеданий отнюдь не были в услугах у евреев».

Иудеи постепенно подводятся под административный контроль и полицейскую опеку, но кагалное управление продолжает служить посредником в сношениях правительства с еврейским обществом. Управление это даже расширяет круг своих действий, еще более прибирая к рукам не только плебеев-амигаресов, но и изменников-морейнэ (еврейских аристократов). Так, напр., в 1827 при подчинении евреев общей рекрутской повинности выбор и поставка рекрутов предоставлены были самим обществам, которые для исполнения своих распоряжений по этому предмету могли избирать поверенных; на практике же такими поверенными сделались кагалные руководители, которые получили право сдавать на военную службу каждого члена своего общества, провинившегося перед кагалом. В 1835 появляется новое Положение о евреях, в котором кагалная обособленность усиливается. В этом документе кагалы называются «ведомством», к которому и приписано «сословие евреев», им в обязанность и вменяется как исполнение всех предписаний начальства, относящихся к этому иудейскому сословию, так и сбор и расходование кагалных сумм, которые обязаны платить евреи. Должность раввина, исполняемая по договору с кагалом, охватывает очень широкий круг деятельности: он наблюдает за чистотой обрядов богослужения, вразумляет евреев в истинном смысле их закона, направляет их «к соблюдению нравственных обязанностей» (т. е. безнравственных требований Талмуда) и к «повиновению общим государственным законам, установленным властями». Раввины, по новому Положению, стали вести особые метрические книги о евреях, что опять-таки привело на практике ко множеству разных злоупотреблений в виде пропуска ревизских душ и неверного обозначения лет и имен. Хотя в Положении оговаривалось, что своей властью над соплеменниками раввин может пользоваться только при помощи «убеждений и увещаний», что он не имеет права наказывать подлежащих его увещанию евреев «пенями, проклятиями и извержением из общества (херемом)», но эти оговорки так и остались пустыми словами.

Вслед за Положением 1835 о евреях вышло дополнявшее его постановление о коробочном сборе, который, согласно закону, представлял «существующий издавна в еврейских обществах сбор на предмет пособия и облегчения тем обществам средств в уплате их долгов, в безнедоимочном и исправном отбывании податей и повинностей, в водворении и поддержании в обществах внутреннего порядка и благоустройства и в делах благотворения, общественного образования и призрения». Коробочный сбор разделялся на общий и частный. Общему сбору подвергались: 1) убой скота; 2) резание птиц на еврейский манер и 3) продажа т. н. кошерного мяса. Частному — производство евреями торговли, доход от их домов и лавок, содержание ими шинков и трактиров. Все это еще более усилило изолированность еврейских обществ и укрепило власть кагалов. Непродуманное администрирование еврейских обществ при Николае I только способствовало их консолидации, поддержанию кагалных авторитетов и сосредоточению в их руках значительных денежных средств.

Эта близорукая политика продолжалась до 1844. В этом году вышло новое Высочайшее утвержденное положение, согласно которому кагалы были уничтожены везде, кроме Риги и Курляндской губ., а евреи подчинены по местам их жительства городским и уездным управлениям на общем основании. Вместо кагалного управления создали коллегии еврейских старшин. Коробочные сборы передали в городские думы и ратуши. Вместе с тем обязанности по коробочному сбору возложили на еврейских сборщиков податей.

Однако настоящей реформы кагалной системы не получилось. Как впоследствии отмечала государственная комис-

сия, действовавшая в 1870-х, «несмотря на уничтожение кагалов, у евреев остается много средств для национального обособления. Даже в законодательных актах, последовавших за 1844, не видно особой настойчивости к устранению этой обособленности... В 1845 восстановлен существовавший особый сбор с шашных свечей на содержание собственно еврейских училищ; учреждена при Министерстве внутренних дел «равнинская комиссия» для разрешения мнений и вопросов, относящихся к правилам еврейской веры. В 1852 евреям предоставлено иметь свои особые цехи; они несут государственные подати и повинности отдельно от христиан, для чего составляют из себя собрания, центром которых становятся синагоги; коробочный сбор, которым отчасти обеспечивается поступление казенных податей с еврейских обществ, остается в руках еврейских выборных; третейский суд (бет-дин) продолжает действовать на талмудической почве. Уничтожено собственно название кагалов, но значение коллегии старшин едва ли не остается прежним».

Русская общественность выступает против попыток раввинов под видом управления еврейских старшин возродить кагал и использовать коробочный сбор для финансирования подпольной работы еврейских обществ. *Ф. М. Достоевский*, хорошо изучивший еврейский вопрос, писал в то время: «Жид и его кагал — все равно что заговор против русских».

Государственная политика на охранение интересов русского народа от паразитических иудейских элементов, хотя и непоследовательно и не вполне удачно проводимая Николаем I, при Александре II снова сменилась на либеральную. Александр II старательно упразднял все ограничения, наложенные предшествующими государями на развитие паразитических слоев общества. «Евреям, — писал Н. Н. Голицын, — было дано слишком много, и все законодательство о них подлежит новому пересмотру... Вопиющие факты легальных и нелегальных еврейских грабежей, бесстыдной деморализации народа и всяческого надувательства не оставлены без внимания правительства».

Такое положение тем более удивляло, что в 1870 достоянием русского правительства и общественности стало исследование Я. Брафмана «Книга кагала». В этой книге автор, крещеный еврей, хорошо знавший внутреннюю жизнь иудейской общины, утверждал, что вредные стороны быта и деятельности евреев не зависят от ограничений их прав, а происходят от источника их быта и нравственности — Талмуда. Брафман гораздо полнее и документированнее, чем даже Державин, показал аморальный и преступный характер талмудических установлений, таких как хазака, меропия, херем, бет-дин и т. п. «Книга кагала» произвела переворот в понимании еврейской проблемы и подтолкнула многих русских мыслителей и ученых на глубокие исследования еврейского вопроса.

Эти исследования позволили, напр., И. С. Аксакову сделать такой вывод: «Одно из самых привилегированных племен в России — это, несомненно, евреи в наших западно-русских губерниях». Евреи, по мнению Аксакова, обладали практически теми же правами, что и иные группы населения. Но в дополнение к ним евреи имели кагалное самоуправление, которое фактически было государством в государстве. Эти особые права превращали православных людей в западно-русских губерниях в объект эксплуатации кагалов. Поэтому, считал Аксаков, либеральным интеллигентам следовало бы бороться не за «равноправие евреев», а за улучшение положения русских. «Можно предположить, что никогда никто из этих ревнивых заступников за еврейство и не заглядывал в наши южные и западные губернии, потому что даже поверхностное знакомство с краем не может не вызвать добросовестного человека на серьезное размышление о способах избавления от тирании еврейского могуществен-

ного кагала, о создании сносных не для евреев, а для русских социальных и экономических условий существования».

«Неправое стяжание, — отмечал Аксаков, — вот что вызывает гнев русского народа на евреев, а не племенная и религиозная вражда». Русский крестьянин в западно-русских землях видит в еврее жестокого эксплуататора. «Шинкарь, корчмарь, арендатор, подрядчик — везде, всюду крестьянин встретит еврея: ни купить, ни продать, ни нанять, ни наняться, ни достать денег, ничего не может сделать без посредства жидов — жидов, знающих свою власть и силу, поддерживаемых кагалом (ибо все евреи тесно стоят друг за друга и подчиняются между собой строгой дисциплине) и потому дерзких и нахальных. Аксаков приводит следующие цифры по губерниям России: Витебская — 77 % кабатчиков — евреи, Черниговская — 78, Минская — 95, Виленская — 98, Гродненская — 98 %.

В царствование Александра II иудеи получили большие права, которые сильно ущемляли интересы русского народа. Им были разрешены многие хозяйственные операции: по производству торговли, ремесел, по приобретению недвижимой собственности, по учреждению банковских контор, по занятию мест на государственной службе — и не только евреям — гражданам России, но и приезжим из-за границы иностранным подданным, банкирам и главам торговых домов. Еврейские купцы 1-й гильдии, пробывшие в этой гильдии не менее 5 лет, получали разрешение приписываться к российскому купечеству вместе с членами своих семейств. Все евреи получили право приезжать «на время» во внутренние города России. Евреи, имевшие дипломы ученых степеней, «допускались на государственную службу по всем ведомствам» (в большинстве случаев эти дипломы использовались как прикрытие для торгово-посреднических махинаций). В 1865 черта оседлости окончательно становится фикцией, ибо новый закон позволяет «евреям-механикам, винокурам, пивоварам и вообще мастерам и ремесленникам проживать повсеместно в империи». Большие города наводнились огромным количеством иудеев, которые под прикрытием «мастерства и ремесла» занимались торговыми и финансовыми махинациями и ростовщичеством.

Уступки Александра II иудеям, сделанные под влиянием его масонского окружения, и прежде всего министра внутренних дел, главы петербургской масонской ложи графа С. С. Ланского, вызвали возмущенные протесты в русском обществе. Многие пытаются убедить царя, что он делает роковую ошибку. В организованной Александром II Комиссии по устройству быта евреев идет оживленная дискуссия. Наиболее здравомыслящие русские люди объясняли государю необходимость пересмотра законодательства о евреях в пользу русского народа. Кн. А. М. Дондуков-Корсаков, генерал-губернатор Юго-Западного края, в котором иудеи особенно скандально себя проявили, обращался к царю с такими словами: «Евреи, будучи космополитами, населяя всевозможные страны и государства, нигде искренне не подчиняются государственным законам, а живут своей отдельной жизнью, признавая только свои, еврейские законы, обнимающие всю их жизнь и устанавливающие малейшие подробности всей их деятельности, как гражданской, так и религиозной. Если с этой стороны взглянуть на еврейство, на его исключительность, то нельзя не признать, что как еврейство вообще, так и отдельные его общества имеют важное политическое значение. Да и можно ли сомневаться в этом значении, когда очевидно — особенно у нас, в России, — ежедневно увеличивается торговое и финансовое преобладание евреев в ущерб всему русскому населению. Нельзя не признать вредным скопление богатства и силы в такой среде, которая не разделяет интересов всего государства, не живет его общей жизнью, а всецело принадлежит только себе — только одному еврейству».

На Комиссии по устройству быта евреев обсуждалась также записка В. Я. Фукса и В. В. Григорьева «По вопросу об отношении правительства к внешним проявлениям религиозной жизни евреев». Талмудистское мирозерцание, говорилось в записке, делает из евреев, по выражению департамента законов Государственного совета, «религиозно-политическую касту». Евреи не признают себя и не могут быть признаваемы гражданами обитаемых ими стран, но, не будучи подданными иноземного государства, не могут быть признаваемыми и иностранцами. Они — государство в государстве, а поэтому не только все прошедшее, но и интерес настоящего времени побуждает их не к слиянию с гражданами страны, но лишь к приобретению предоставленных этим гражданам преимуществ с полным, однако, сохранением всего внутреннего — национального и религиозно-политического — самоуправления, этого могучего орудия той дисциплины, которая связывает и направляет силы евреев к главной внешней цели их настоящего рассеяния между иноплемениками — к вещественной эксплуатации.

Неудачное реформирование кагальной системы при Николае I и ошибочный либеральный подход Александра II только усугубили остроту еврейского вопроса. Современники свидетельствуют, что негласная власть кагала над евреями еще более усилилась, возросли и поборы с них.

«Каждый еврей, — писал в 70-х В. Я. Фукс, — подавлен произвольными и бесконтрольными сборами, установленными кагалами, — сборами, почти всегда имеющими религиозный характер. Таким образом, наши евреи, уклоняясь от податей государственных, в действительности несут гораздо больше денежных (кагальных) повинностей, нежели христиане». Фактически через 30 лет после отмены кагала ранее установленные неписанные тайные еврейские нормы позволяли кагальным руководителям обирать своих соплеменников во благо Израиля.

Так, кн. А. М. Дондуков-Корсаков предостерегал правительство от передачи коробочного сбора в ведение только еврейского кагала. «Коробочный сбор, — писал князь, — существующий вне правительственного контроля, сохранит все те же неудобства, ту же тяжесть, те же злоупотребления и даже будет служить причиной большей обособленности евреев, если он перейдет из ведения правительства в распоряжение самих обществ... Зная евреев, можно с уверенностью сказать, что они ни в каком случае не откажутся от коробочного сбора, что они желают только освободить его от правительственного надзора и от употребления на уплату недоимок; что они непременно усилят этот сбор, будут употреблять его на свои еврейские надобности... и даже для разных вредных целей, как ходатайства по общим еврейским делам и т. п. Но самое главное — то, что коробочный сбор в руках еврейских обществ послужит еще большим могущественным средством обособления евреев от сограждан др. исповеданий. Против этого евреи возражают, что правительству и жителям др. исповеданий нет дела до того, упразднят ли евреи совершенно коробочный сбор или оставят его для своих надобностей; что это частное, домашнее дело самих евреев... При всей кажущейся справедливости такого возмущения невозможно, однако, с ним согласиться. Еврейство, иудаизм не есть только религиозное верование — оно есть особое законодательство, которое сопровождает еврея во всей его жизни, касается его семейных, имущественных и общественных прав и обязанностей; оно не налагает на своих последователей никаких нравственных обязанностей; оно освобождает евреев от повинности общим государственным законам... Ни один еврей добровольно, по нравственному убеждению в необходимости исполнить долг гражданский, не заплатит ни подати, ни пошлины, налагаемой общими законами, если он может под каким-либо предлогом не зап-

латить... Еврей, уличенный в проступке и преступлении, не видит в наказании заслуженной кары и подвергается этому наказанию только как неизбежному несчастью, которое надо стараться отворотить или смягчить всеми средствами, хотя бы и незаконными. При таком отношении евреев к обществу, среди которого они живут, и к государству, коего покровительством пользуются, невозможно предоставить им право заводить свои финансы, устанавливать сборы и пользоваться своими обильными денежными средствами для целей, несогласных с видами правительства, а может быть, даже и совершенно враждебных общегосударственным и правительственным интересам».

Лучшие умы русского народа с тревогой наблюдали за усилением иудейского влияния в общественно-политической жизни страны. Д. И. Менделеев в книге «К познанию России» (1907), проанализировав статистику расселения евреев в Российской империи, приходит к неутешительным выводам. «Таблицы, — писал русский ученый, — показывают большое скопление евреев в Литовско-Белорусском крае, где они составляют ок. 14 %. Численно и относительно почти столько же евреев в Польском крае, а затем ок. 8,5 % в Малороссийском крае и ок. 7 % в Южно-Русском крае. Во всех остальных краях России евреев меньше, а всего евреев в России 5,06 млн, т. е. они составляют менее 4 % общего числа всех жителей России».

Известно, что ни в одной стране нет такого абсолютного количества и такого процента евреев. Лишенные своего отечества, они расселились во всем мире, преимущественно же по берегам Средиземного моря и в Европе, хотя и азиатские страны не лишены евреев. Уживаются они у нас, как известно, благодаря своей юркости и склонности к торговле. Всем известно, что нигде народ не любит евреев, хотя народец этот обладает многими способностями и свою «пользу» странам приносит, конечно, не своими кагальными или масонскими приемами и политиканством, а своим торговым посредничеством и ростовничеством».

Дискуссия русских людей с иудеями приобрела в это время острый характер. Генерал М. И. Драгомиров писал в 1905: «Я первый высоко ставлю волю вашу (т. е. евреев. — *О. П.*) и ум, но этики вашей поставить не могу даже и невысоко: она, скажу прямо, человеконенавистническая. И не за преследование вас вы ненавидите другие народы, как в том стараетесь лживо всех убедить, а, наоборот, вас преследуют за ненавистничество к другим, которое есть по вашему закону не только не грех, а заслуга перед Иеговой. Одним словом, здесь, как и в других случаях, вы подтасовываете, выставляя причину за следствие, и наоборот. И разъяснять это необходимо не для того, чтобы возбуждать к вам ненависть, которой по вашей же милости накопилось и так довольно, но просто из принципа самозащиты. Уж если судьба свела нас с вами, то без взаимных сношений обойтись нельзя, но быть настороже всегда необходимо».

«Вам удастся закупить интеллигенцию, — продолжал Драгомиров, — закупить правительство, кого лъстивыми речами, кого нытьем о вашем якобы страшном угнетении... кого чем, и в конце концов, разумеется, надуть; но инстинкта масс вы не надуете. Долго они терпят от вашей эксплуатации, но терпение, наконец, лопається, а затем... затем вы знаете, что происходит».

Выдающиеся деятели русской культуры дают такие же нелестные оценки иудейству:

«Вечная мысль о залоге, точно червь, обвивает душу жида» (*Н. В. Гоголь*).

«Мне иногда в голову приходила фантазия: ну что, если бы не евреев было три миллиона, а евреев восемьдесят миллионов... Во что бы обратились русские, как бы евреи третировали их... Дали бы сравняться с собою в правах? Позволи-

ли бы молиться свободно? — Не обратили бы прямо в рабов? Хуже того — не содрали бы кожу совсем... Не выбили бы их до тла, до окончательного истребления, как делали с чужими народностями в старину, в древнюю свою историю» (*Ф. М. Достоевский*).

«Нравственные интересы края и народа существуют для них (евреев) только по отношению к себе. Столкнулся ли иудей с человеком нравственным, которого нельзя никак искусить на худое, — он пользуется, насколько может, тем отношением, в какое с ним поставлен; он даже может побудить его на какое-нибудь доброе дело, но имеет в виду только то, что ему перепадет из этого доброго дела. Но, если перед ним субъект безнравственный, он также станет потворствовать его дурным побуждениям, чтобы воспользоваться ими».

Жившие в южных и западных губерниях знают, как часто иудеи развивают у поселян склонность к пьянству, охотно дают ему на долг водки, чтоб потом запутать, разорить, чтобы все достояние пьяницы перешло в их шинки; как побуждают поселян на воровство и принимают краденые вещи; как усиливают разврату и соблазняют женщин; как умеют извинить всевозможные страсти, чтоб довести человека до положения, выгодного для себя, хотя бы окончательно разрушительного для него» (*Н. И. Костомаров*).

«В качестве ростовщиков, арендаторов имений, откупщиков разных сборов евреи немало способствовали обеднению и угнетению русского крестьянства» (*Д. И. Иловайский*).

«Приходит крестьянин к жиду, просит рубль серебром на долг на год и дает в заклад полушубок. Жид берет полушубок и говорит, что процентов на рубль в год будет тоже рубль. Мужик соглашается и взял рубль. Но только что он хотел уйти, как жид говорит ему: “Послушай, тебе ведь все равно, когда платить проценты, теперь или через год”».

Мужик соглашается с этим и говорит: “Все равно”. — “Так отдай теперь и уж не беспокойся целый год”. Мужик и с этим согласился и отдал рубль, чтобы уж совсем не беспокоиться о процентах. Отдав рубль, он приходит домой и без денег, и без полушубка, и в долгу» (*Г. И. Успенский*).

В 80-х распространялось письмо известного русского писателя В. В. Крестовского, адресованное редактору «Русского вестника» Н. А. Любимову. В нем содержалось то, что в это время волновало многих мыслящих людей России: «Мысль моя, коли хотите, может быть выражена двумя словами: “Жид идет!” Понятно ли?.. И действительно, куда ни киньте взгляд, повсюду вы видите, как все и вся постепенно наполняется наплывом жидовства. И это не у нас только — это и в Европе, и даже в Америке, которая, наконец, тоже начинает кряхтеть от жидовства. Это явление общее для всего “цивилизованного” мира индоевропейской расы, обусловливаемое одряблением ее; одрябление же есть следствие того, что раса вообще разменивала себя на мелочи; так, напр., идея христианской религии заменилась более дешевой, но зато более удобной идеей “цивилизации”, вместо христианской любви мы выставили гуманность и т. д. Везде и подо все мы подложили более удобные принципы, лъстия нашей распушенности. Мы одряблели, распустились, обращаясь в какую-то размазну, а жид стоит крепко; и крепко он, во-первых, силой своей веры и, во-вторых, физиологической силой крови. Но жид сам по себе не обновит человечества, в нем нет для этого созидательных элементов; он дал уже человечеству все, что мог дать, и ныне среди христианского мира играет только роль разлагающего вещества; он экономически может покорить себе мир, но не обратит его в себя, не заставит быть его жидовским, ибо в жидовстве для этого нет ни малейшего нравственного фонда; и жидовство, уловляющее в свои сети христианский мир, будет со временем, в свою очередь, раздавлено теми элементами, которым суждено внести в жизнь человечества обновляющие начала».

Откуда придут эти элементы — быть может, из Китая, из Маньчжурии, с вершин Гиндукуша — это, конечно, пока еще бог весть. По исторической логике, казалось бы, так должно быть, ибо мир нашей цивилизации, видимо, начинает разлагаться, как разлагался мир Западной Римской империи. Чем больше внешнего блеска, тем сильнее внутренняя гниль. Никакое перевоспитание не заставит распущенное общество вернуться к строгим началам христианским: для такого перерождения нет в нем ни внутренних сил, ни характера; ему удобнее жить среди всего того, что льстит его инстинктам меркантилизма, комфорта, эгоизма; идеал потерян — и потому это общество есть законная добыча жидовства. Оно на наших глазах покоряет мир. Биржа, парламент, пресса, адвокатура — все это переполнено в Европе представителями жидовства, все это в жидовских руках. У нас начинается то же самое; и мы поплатимся за это горше Европы. Там, в Европе, жид является в образе политического деятеля, банкира, журналиста, заводчика, коммерсанта; у нас же он по преимуществу ростовщик и кабатчик, т. е. сила, действующая непосредственно на производительный класс крестьянства, ремесленников и т. п. Нам жид опаснее потому, что он начинает опутывать и глушить собой производительные силы нашего народа. Возьмите вы даже самые наши уголовные процессы последнего времени из наиболее выдающихся. Мать Митрофанья, напр., простирает свою деятельность даже до высших сфер, а кто во всей ее деятельности служит невидимой пружиной? Жид Трахтенберг. Гулак-Артемовская успешно проводит свои дела, а кто держит в своих руках невидимые нити ее деятельности? Братья Хаймовичи. Жиды, наконец, появляются в значительном числе среди наших нигилистов. Явление знаменательное, но вполне понятное: жид — космополит по преимуществу и для него нет тех больших вопросов, вроде национальной и государственной чести, достоинства, патриотизма и пр., которые существуют для русского, немца, англичанина, француза. Жид — везде жид и везде норвит в мутной воде ловить рыбу, будет ли эта мутная вода называться биржей, прессой, продовольствием армии, парламентом или революцией. Остановить торжественное шествие жида невозможно; для этого, повторяю, в обществе «европейской цивилизации» нет надлежащих сил; ствол, обратившийся в труху, не создаст свежих отпрысков; он — «жертва, обреченная жидовству», потому что сам всем складом своей новейшей жизни допустил развиваться этому паразиту на своем теле. Жид идет на легальном основании, и потому не остается ничего, как только признать факт его шествия: жид идет!

Вот, как мне кажется, все, что остается одряблевшему христианскому миру, утратившему не только веру, но и само чутье о ее необходимости для разумного и нравственного продолжения своей жизни».

Та опасность, о которой в XIX в. предупреждал русское общество писатель В. В. Крестовский в ст. «Жид идет!», в XX в. более остро показана в статье М. О. Меньшикова «Еврейское нашествие»: «В Государственной думе затевается хуже, чем государственная измена, — затевается национальное предательство — разрешение целому иностранному народу сделать нашествие на Россию, занять не военным, а коммерческим и юридическим насилием нашу территорию, наши богатства, наши промыслы и торговлю, наши свободные профессии и, наконец, всякую власть в обществе. Под скромным именем «еврейского равноправия» отстаивающие его русские идиоты в самом деле обрекают Россию на все ужасы завоевания, хотя бы и бескровного. Подчеркиваю слово «ужасы»: вы, невежды в еврейском вопросе, вы, политические идиоты, посмотрите же воочию, что делается уже в захваченных евреями христианских странах. Посмотрите, в каком состоянии находится народ тех славянских стран, ко-

торые опаршивлены еврейским населением хотя бы стран давно конституционных. Поглядите, как изнывает русское племя — такое же, как и мы, — в австрийской Галиции. Поглядите, в каком унижении и нищете русское племя той части России, которая когда-то была захвачена Польшей и отдана на съедение паразитному народу. Ведь то же самое, а не что иное вы готовите и для Великой России, единственной страны в христианстве, еще не вполне доступной для жидовства...

Вы подготавливаете нашествие... десяти миллионов азиатского, крайне опасного, крайне преступного народа, составлявшего в течение четырех тысяч лет гнойную язву на теле всякой страны, где этот паразит селится!..

Евреи одолевают русских, но одолевают не энергией и талантами, а фальсификацией этих качеств.

В социальной борьбе происходит то же самое, что на рынке. Попробуйте выдать чистый высокопробный товар в местности, захваченной евреями: на другой же день в еврейских лавочках явится с виду совершенно ваш же товар, только на треть дешевле, и вы будете разорены. Публика не в силах разобрататься в фальсификации — она не догадывается, что пьет поддельное вино, сфабрикованное из дешевых ягод и спирта; публика может хворать и даже умирать отравленной, но все-таки она идет на приманку — идет к жидам, а христианин-купец со своим высокопробным (и поэтому дорогостоящим) товаром гибнет. Во все свободные профессии, во все области интеллигентного труда евреи вносят ту же сокрушительную силу подлога, подделки, обмана, симуляции и фальсификации, причем все они — в кагальном заговоре против христиан, все составляют тайную могущественную конспирацию, поддерживая все низкие ухищрения друг друга системой стачки. Это сущая клевета, будто русские уступают евреям потому, что евреи будто бы даровитее и трудоспособнее русских. Это — наглейшая клевета, опровергаемая на каждом шагу. Ни в одной области евреи не дают первостепенных талантов; как народ азиатский и желтокожий, евреи органически не способны подняться до гениальности, но они вытесняют все средние таланты не слишком трудной подделкой под них. Не одна русская буржуазия уступает еврейской — то же самое мы видим всюду на Западе, где только евреи водворяются в значительном числе. Не одной России угрожает еврейский феодализм. Во французской палате об этом феодализме недавно провозгласил Жорес, которого нельзя упрекнуть в националистическом шовинизме. Во Франции не 8 млн жидов, как у нас, а всего пока ок. 100 тыс., но эта великая страна агонизирует, чувствуя, что насквозь проедена еврейством и что приходится или совсем изгнать их, как в прошлые века, или погибнуть в социальной чухотке. Характерная история с евреем Бернштейном в Париже на этих днях показывает, до чего унижена благородная страна в своем гостеприимстве и в какой острой степени начинает чувствовать свою ошибку...

Подобно чуме и холере, которые суть не что иное, как нашествие низших организмов в царство высших, в жизни народов отмечено страшное бедствие внешних вторжений. Зайдите в храмы, прислушайтесь, о чем ежедневно молит двухтысячелетняя Церковь: об избавлении от глада, труса, потопа, огня, меча, нашествия иноплемennых и междоусобной брани. Последние поколения позабыли многое трагическое в своей истории, но устами Церкви говорит многовековой опыт. Если опасно бурное нашествие соседей, вроде потопа, то еще опаснее мирные нашествия — невидимые, как зараза. С бурными вторжениями народ борется всем инстинктом самосохранения. Напор вызывает отпор, и чаще всего война оканчивается — счастливая или несчастная — уходом врага. В худшем случае побежденный платит контрибуцию и остается хозяином у себя дома. Не то внедрения

мирные, вроде еврейского: тут инстинкт самосохранения очень долго дремлет, обманутый тишиною. Невидимый враг не внушает страха, пока не овладевает всеми центральными позициями. В этом случае враг, подобно чахотке или малярии, гнездится в глубочайших тканях народного тела и воспаляет кровь больного. Мирное нашествие остается — вот в чем ужас пораженного им народа. Из всех племен старого материка мы, славяне, кажется, самые несчастные в отношении нашествий. Мы поселились как бы в проходной комнате между Европой и Азией, как раз на пути великих переселений. Почти вся наша история есть сплошная драма людей, живущих на большой дороге: то с одной стороны ждешь грабителей, то с другой. Еще до татарского ига мы пережили на исторической памяти ряд нашествий с севера, с юга, с запада и востока: остготы, варяги, печенеги, хазары, половцы, литва, тевтоны — кто только не трепал нашей завязывавшейся и множество раз раздражаемой государственной культуры! Затем татары, крымцы, поляки, шведы — нашим предкам приходилось отбиваться на все четыре стороны света. Не прошло ведь еще ста лет со времени колоссального вторжения Наполеона с силами двадцати народов! По закону истории, «что было, то и будет»: нам и в будущем со всех сторон угрожают нашествия — и со стороны восходящего солнца, и со стороны заходящего. Тем, казалось бы, необходимее держать в памяти вечный завет единства нашего и внутренней цельности. Но именно для того, чтобы расстроить железное строение расы, чтобы сокрушить внутреннее сопротивление, русские идиоты и предатели устраивают предвительно мирное нашествие иноплемennых, проникновение к нам в огромном числе чужих, неперевариваемых, неусвояемых элементов, которые превратили бы наше великое племя из чистого в нечистое, прибавили бы в металл песку и сделали бы его хрупким. Россия велика, завоевать ее трудно, однако она уже бывала завоевана — и целиком, и частями. Не забудем, что Западная Россия всего полтора столетия, как вышла из польского плена, а Червоная Русь еще до сих пор под австрийским ярмом. Не забудем, что все славянские державы, кроме России, погибли от внешних нашествий, которым предшествовали во многих случаях внутренние. Не забудем, что единственная великая (кроме России) славянская держава — Польша погибла от внешних нашествий, подготовленных еврейским мирным вторжением. Урок ужасающего значения, до сих пор плохо нами усвоенный. Бездарные польские короли сами назвали в Польшу паразитное племя, сами вклинили между христианскими подданными этот антихристианский, глубоко враждебный христианской совести народ. Мудрено ли, что в течение нескольких поколений польские жида развратили рыцарскую знать, вытеснили собою сердцевину нации — третье сословие и налегли, точно могильной плитой, на простонародье. Развращенная, расслабленная Польша была охвачена тем воспалением, которое всюду вносят с собою паразиты. Куда бы евреи ни проникали, они со времен фараонов и персидских царей всюду возбуждают внутренний раздор, раздражение сословий, стремление к бунту и распадению. То же случилось с Польшей, то же идет и в России, на глазах наших. Евреи раскололи польскую нацию на несколько непримиримых лагерей и подготовили тысячелетнее славянское царство к упадку. Нет ни малейшего сомнения, что тот же губительный процесс идет и с еврейским нашествием на Россию.

«Жида, погубят Россию!» — горестно пророчествовал Достоевский, но Бог наказал нас, русских, глухотой и каким-то странным ослеплением. Не слышим подкрадывающейся гибели и не видим ее!

Исподтишка, таинственно, из-под полы колено Гессена и Винавера проснуло в Гос. думу проект о снятии черты еврейской оседлости. Рассчитывают застать и законодатель-

ство наше, и общество врасплох. И что вы думаете? Весьма возможно, что предательский закон проведут и собственными руками подпишут смертный приговор России! Все это возможно потому, что элементарными ошибками полна наша история. Не одна Москва сгорела от грошовой свечки — эта великая страна, подобно слону, поскольку живем над пропастью, в состоянии погибнуть от минутной оплошности, если сложатся для этого роковые условия. Говорят: а почему же в других странах снята черта оседлости? Почему на Западе евреям дано равноправие? На что я отвечаю: там потому это сделано, что евреев сравнительно очень мало. Будь у нас 60 тыс. евреев, как в Англии, или 100 тыс., как во Франции, может быть, и у нас не было бы еврейского вопроса, хотя уже 100 тыс. евреев достаточно, чтобы внести в такую архитектурную страну, как Франция, самое плачевное разложение. Там, где евреев сравнительно много, как в Австрии и Германии, все мыслящее общество уже сознает губительную ошибку допущенного равноправия, и там начинается упорная борьба с еврейским нашествием. Антисемитизм — явление новое в либеральной Европе, но обещает могучий рост. Мы собираемся дать евреям равноправие как раз в то время, как на Западе ставится вопрос об отнятии этого равноправия. Вот почему — сказать кстати — евреи так лихорадочно хлопчут о том, чтобы им была открыта Великобритания: они чувствуют, что недалек момент, когда их погонят из всех культурных стран, как это не раз бывало в их истории, и они подготавливают себе убежище в тех странах, которые ими еще не вполне отравлены. Не только в Европе, но даже в Америке в течение всего нескольких десятилетий евреи сумели приобрести отвращение к себе, а местами и ненависть...

Пора проснуться народу русскому: он накануне великого несчастья, может быть, самого страшного в своей истории! Не какая-нибудь шайка авантюристов — на Россию двигается целое многомиллионное племя, самое авантюристское, какое известно в истории, самое преступное, самое тлетворное из всех! Даже нескольких десятков тысяч евреев, пропущенных по ту сторону черты оседлости, было достаточно, чтобы смутить дух народный, подорвать великую веру, опоганить совесть, ту историческую совесть, какой Россия строилась. Теперь хотят снять ограждающую плотину совсем и залить когда-то Святую Русь наводнением враждебных, ненавидящих чужеземцев!»

Предсказания Меньшикова сбылись очень скоро. Русский народ не проснулся. Еврейство стало одной из самых активных сил по разрушению русской цивилизации. С понятием «русский царь» оно не связывало никаких чувств, кроме ненависти. И не случайно, что именно евреи были главными организаторами и исполнителями злодейского убийства царской семьи. Евреи составляли около половины т. н. революционеров и подавляющую часть руководителей разных подрывных антирусских организаций.

Среди др. противников исторической России евреи были меньше всего «закомплексованы». Если для русских интеллигентов, лишенных национального сознания, существовали генетические границы добра и зла, то для многих евреев таких границ по отношению к России и ее народу практически не было. Россия для них была то же самое, что для испанцев империя инков или для англичан — Африка — отсталая страна, населенная темным народом, которую необходимо было подчинить себе.

Коммунистическая утопия, сторонниками претворения которой были многие евреи, ближе и яснее всего воспринималась еврейским национальным сознанием, склонным к таким утопиям «ожидания чуда». Большая часть евреев совершенно искренне вкладывала в претворение этой утопии все национальные склонности и способности, а когда убедилась в ее неосуществимости, стала объяснять это отстало-

стью русского народа. В этом смысле вполне закономерна эволюция, которую проделали российские евреи в XX в. В начале века они были самыми активными большевиками, безжалостно осуществлявшими погром исторической России, в конце — с такой же яростью уничтожали СССР. И для тех и для других Россия была только средством осуществления национальных еврейских чаяний любой ценой.

О. Платонов

«ЕВРОПЕЕЦ», журнал наук и словесности, выходил в Москве в 1832 (№ 1—3). Издатель *И. В. Киреевский*. В числе сотрудников журнала были *Е. А. Баратынский*, *В. А. Жуковский*, *А. С. Хомяков*, *Н. М. Языков* и др. Запрещен из-за статьи самого Киреевского «Деятельный век», в которой впервые раскрывались особенности русской цивилизации и ее отличие от западной.

ЕВФИМИЙ ЧУДОВСКИЙ (?—28.04.1705), инок, позднее келарь Чудова монастыря в Москве, один из идеологов *грекофильства*.

Достоверные сведения о Евфимии появляются с 1651, когда он был одним из «справщиков» (редакторов) Печатного двора. Систематического образования он, видимо, не получил. Своей образованностью и обширной начитанностью обязан своему учителю *Епифанию Славинецкому*. С 1652 по 1660 и с 1670 по 1690 инок Евфимий был связан с московским Печатным двором и принимал активное участие в переводе новых богослужебных книг, творений отцов Церкви и иных богословских сочинений. При его участии были изданы «Ирмологий» (1654), «Скрижаль» (1656), «Требник» (1658), «Пролог» (1659—60), «Чиновник архиерейского священнослужения» (1677), «Устав» (1682) и др. книги. Вместе с Епифанием Славинецким участвовал в подготовке нового перевода текста Нового Завета. Большая часть переводов самого инока Евфимия не была издана и сохранилась только в рукописях. Иноку Евфимию принадлежит и ряд собственных сочинений («Остен» и «Воумление священникам»), церковных поучений, а также стихотворений.

Свои богословские убеждения инок Евфимий выразил в полемике со старообрядцами и с «латинствующими». Самыми известными стали его споры в 80-е XVII в. с *Сильвестром Медведевым* по поводу пресуществления Святых Даров в таинстве Евхаристии. В этих спорах инок Евфимий отстаивал чистоту «греческого учения». Он оберегал его от искажений и уклонений любого толка, проявил себя ярким сторонником догматического мышления. По мнению инока Евфимия, любые догматические вопросы надо решать, во-первых, «по разуму святых восточных церквей», а не по «западной церкви разумению» и, во-вторых, следовать «разумению святых отцов...» Он был убежден, что своими рассуждениями «латинствующие» «ум неискусен имущим подвергают и общаются им умерщвляют». Самих же «латинствующих» Евфимий Чудовский воспринимал как врагов истинного *Православия*. Обвиняя Сильвестра Медведева, Евфимий называл его мнение «ядом ереси латинская», утверждая, что такие мысли «никогда церковь святая восточная имяше, неже имать».

После смерти благоволившего Евфимию патр. Иоакима, он был отрешен от Печатного двора.

С. Перевезенцев

ЕВХАРИСТИЯ (*греч.* — благодарение), бескровная Жертва Нового Завета, воспроизводящая кровавую жертву Христа на кресте. Является центральной актом христианского верования. Евхаристия установлена Иисусом Христом на Тайной Вечере (Мф. 26, 26—29; Мк. 14, 22—25; Лк. 22, 19—20).

Именем Евхаристии называется приношение великой жертвы Тела и Крови Христовых, совершающееся на Божественной литургии, а равно и самая жертва.

Евхаристия есть: 1) благодарственная жертва за святых, т. е. чрез нее мы благодарим Бога за то, что Он благоволил им во Христе, под знаменем креста Его, победить врагов *спасения* и совершить течение *веры* непорочно, что восприял их от нас в Церковь первоначальных и успокоил во свете лица Своего, что даровал нам молитвенников и ходатаев и молитвы их дал нам в предстательство и помощь пред Своим престолом. В таком смысле совершается приношение жертвы о святых, по чину литургии св. Иоанна Златоустаго словами: «Еще приносим Ти словесную сию службу о иже в вере поживших, праотцев, отцев, патриарсов» и пр., а по чину литургии св. Василия Великого, как и по чину литургии св. ап. Иакова, Церковь, по освящении Даров, воспоминает *святых*: а) «да обрящем милость и благодать со всеми святыми, от века Тебе благоугодившими, праотцы, отцы, патриархи» и пр. и б) для получения ходатайства святых на небе, чтобы их молитвами и предстательством усилить свои молитвы Богом о живых и умерших, или, как говорит св. Кирилл Иерусалимский, «чтобы по их молитвам Бог принял наше моление» и посетил нас Своими щедротами; 2) умиловительная жертва об усопших; она приносится об оглушении грехов усопших в вере и надежде воскресения в жизнь вечную; 3) очистительная жертва о живых, т. е. о всех живых христианах.

Б. С.

«ЕДИНОРОДНЫЙ СЫНЕ», русская икона, отражающая особенность православного мировоззрения на Руси. Написана в XVI в. Хранится в Государственном Русском музее. Сложение иконографии композиции «Единородный Сыне» относится к сер. XVI в. и связано с мероприятиями по созданию комплекса икон для домового церкви русского царя — Благовещенского собора Московского Кремля, пострадавшего в пожаре 1547. Подобные иконы, получившие в литературе наименование «богословско-дидактические», отражают характерный для образованных слоев русского общества XVI в. рационалистический подход к вопросам *веры*, иллюстрируют попытки истолкования языком изобразительного искусства важнейших догматов Православной церкви. Созданные в кругу высших церковных иерархов — митр. *Макария* и протоиерея Благовещенского собора Сильвестра, они поразили новизной своих иконографических решений и вызвали ожесточенные споры, приведшие к созыву Церковного собора 1554. Догматическое оправдание новых иконных сюжетов, в число которых входила и композиция «Единородный Сыне», узаконило ее существование и иконографическую схему. В сер. XVI в. сюжет встречается на многочисленных иконах (знаменитая «Четырехчастная» икона Благовещенского собора Московского Кремля), появляется в качестве отдельного изображения, входит в состав храмовых росписей (фреска Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря).

Иконография иконы основана на текстах литургии св. *Иоанна Златоуста*, *Апокалипсиса* (Откровения *Иоанна Богослова*) и комментариях отцов Церкви. Смысл изображений поясняют надписи, размещенные на полях иконы. В центре композиции в круглом, поддерживаемом двумя *ангелами* ореоле, представлено второе лицо *Троицы* — Бог Слово, «Единородный Сын» Иисус Христос с развернутым свитком в руке. Над ним — Бог Отец (Саваоф), принимающий возносимый диск. По сторонам от Него — аллегорические изображения Солнца и Луны и 2 постройки — увенчанная куполом белокаменная церковь (слева) и оштукатуренная город архитектурная палата (справа). Вход в них охраняют 2 ангела, облаченные в белые одежды: левый — в священнических, правый — в придворных.

В нижней части иконы, отделенной от верхней изображением сцены «Христос во гробе», на фоне горок разворачивается шествие *Смерти*. Сидящая на белом апокалипсическом звере, с колчаном и стрелами за спиной, Смерть косит



«Единородный Сыне». Икона XVI в.

грешников, чьи тела безжалостно терзают звери и птицы. Неумолимую поступь Смерти награждает меч сидящего на кресте, орудии собственной смерти, Христа-воина. Его изображение, представленное на фоне темной пещеры (преисподней), господствует над фигурой поверженного, скованного арх. Михаилом сатаны.

Описанная композиция, проникнутая идеей триумфа жизни над смертью, добра над злом, представляла собой иллюстрацию заключительного акта Божественного Домостроительства — возвращение Христа на небо в лоно отчез, воссоединение трех ипостасей Святой Троицы. Именно эта мысль выражена в церковном песнопении, исполняемом на литургии оглашенных после второго антифона: «Единородный Сыне и слово Божий, Безсмертен сын, и изволивый Спа-

сения нашего ради воплотиться от Святыя Богородицы и Приснодевы Марии, непреложно во-человечивыйся, распныйся же, Христе Боже, смертию смертью поправый, Един сый Святыя Троицы, спрославляемый Отцу и Святому Духу, спаси нас». Итог земной миссии Христа — его страданий и крестной смерти — обретение для погибшего в Адаме и Еве человечества Небесного Царства, символом которого служат изображенные в верхней части иконы церковь и град — Небесный Иерусалим.

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000, с. 76. **Н. П.**

ЕДИНСТВО, взаимосвязь определенных предметов, процессов, образующая целостную систему взаимодействия, внутренне устойчивую в изменениях и в то же время включающуюся в более широкую систему, в конечном счете в составе бесконечного во времени и пространстве Божьего мира. Единство является результатом целесообразной деятельности *Бога*, который по своим внутренним законам ведет мир к *доброту и гармонии*, создавая для этой цели устойчивое единство отдельных частей. «Единство во множественности» является основным принципом *эстетики*.

ЕЛАГИН Василий Алексеевич (13[25], по др. сведениям — 2[14].06.1818—22.07[3.08].1879), историк, мыслитель, публицист. Сын *А. П. Елагиной*; брат по матери *И. В. и П. В. Киреевских*. Родился в с. Долбино Лихвинского у. Калужской губ.

Окончил Московский университет. За границей подружился с *Ф. В. Чижовым*. В 1844—45 содействовал *Д. А. Валуеву* (наиболее близкому из младшего поколения *славянофилов*) в издании «Симбирского сборника». Первая публикация Елагина —

рецензия на «Очерки Южной Франции и Ниццы» *М. С. Жуковой*. Называя «Очерки» «ярким образом края», рецензент особо выделил в нем 3 момента, заветных для *славянофила*: укор трубадурам, которые, «играя в поэзию и любовь», выразили «одну светлую сторону жизни», не затронули «сердца и бытия народа», страдающего от рыцарских распрей, а истинная поэзия может быть только «сестрою страдания»; хвалу поэту-плебею, оставшемуся «простым булочником», равнодушие общества к запустению храмов в северной Франции.

В 1847 вышла основная историческая работа Елагина «Об «Истории Чехии» Франца Палацкокого», явившаяся одновременно славянофильским откликом на пробудившееся национально-освободительное движение славян XIX в. К числу

важнейших созидательных факторов исторической судьбы каждого народа Елагин относит верность его национальным задаткам и крепость его религиозной веры. У каждого народа есть неискоренимое «темное чувство его собственного достоинства».



«Провидение» дарует ему «особенные нравственные и даже физические свойства, особенный язык, особенное отеческое предание», и отречение от них наказуемо «нравственным и умственным ничтожеством». Главным хранителем «жизнестроительных» начал у славян, по Елагину, оставался простой народ и верное ему духовенство.

К сер. 50-х Елагин сдружился с *И. С. Аксаковым* и стал участником его периодических изданий, наиболее деятельным — в еженедельнике «День» (1861—65; работал без оплаты). Занятие публицистикой (что сильно проявилось и в его переписке этих лет) оживило его контакты со старинными друзьями дома Елагиных — *И. А. Кошелевым* и *Ю. Ф. Самариним* (как раз в 1862 написавшим Аксакову: «Как он даровит, сколько у него ума, такта»).

Высокой репутацией у лидеров славянского «Возрождения» «День» во многом обязан Елагину. Сам публицист ценил «чисто нравственное значение» газеты в славянском мире, а в России — «ее неполитическую, антиреволюционную, губительную для поджигателей» «силу» (из письма Аксакову 14 июня 1863).

В корне расходясь с основателем «государственно-исторической школы» С. Соловьевым (отводившим первенствующую роль в истории России «государству», а не «земле», и потому высоко чтившим миссию Петра-реформатора), Елагин обвиняет Петра I, помимо раскола нации «на две половины» и дальнейшего закрепощения крестьянства, в том, что он укоренил в русском государстве и законе «римское языческое начало» (в др. работах Елагина — «романтизм»), суть которого в «подчинении и религии и народности — государству», что вело к «уничтожению народной и личной совести перед государственными соображениями» (русские стали принуждаться думать о пользе государства, а «потом уже спрашивать себя: “что есть истина”»). Живучие тенденции «романтизма» Елагин усматривал как в католической церкви, так и в выросшем при ее невольном содействии атеистическом социализме (рукописная работа «Зло родит зло»).

После смерти П. Киреевского предпринял издание его «Собрания народных песен».

ЕЛАГИНА Авдотья (Евдокия) Петровна (урожд. **Юшкова**, в первом браке **Киреевская**) (11[22].01.1789—1[13].06. 1877), хозяйка литературно-философского салона, в котором зародилась и развивалась идеология *славянофильства*; переводчица. Мать *И. В. Киреевского*, *П. В. Киреевского* и *В. А. Елагина*, племянница и друг *В. А. Жуковского*.

Родилась в с. Петришево Белевского у. Тульской губ. Получила прекрасное воспитание в семье своей бабушки Буниной. С немецким языком и литературой она познакомилась при посредстве Жуковского, ее дяди. 16 лет вышла замуж за Василия Ивановича Киреевского (см.: Киреевские), довершившего ее образование. В 1812 Киреевский добровольно принял в свое заведование госпиталь в Орле, привел его в порядок, но при этом заразился и умер, оставив двух сыновей, Ивана и Петра, получивших впоследствии большую извест-

ность, и дочь Марию. В 1817 Елагина вступила во 2-й брак с А. А. Елагиным. В 1821 Елагины переехали на житье в Москву. С этого времени Елагина принимает живое, непосредственное участие в жизни литературных и ученых московских кружков, сначала в блестящем кружке, который еще в царствование Александра I образовался вокруг *Н. А. Полевого* и к которому принадлежали *А. С. Пушкин*, кн. П. А. Вяземский, кн. А. И. Одоевский, *С. П. Шевырев*, *М. П. Погодин*, *М. А. Максимович*, *А. И. Кошелев*. С 1826 кружок Полевого



сменился другим, не менее блестящим и талантливым, сгруппировавшимся около *Д. И. Веневитинова*. Кроме Пушкина и кн. Вяземского в нем участвовали С. И. Мальцев, С. А. Соболевский, поэт Е. А. Баратынский, Д. Н. Свербеев и др. В 1831 в салоне Елагиной возникла мысль об издании журнала «Европеец», во главе которого стал И. В. Киреевский. К этому же времени относится появление в кружке *А. С. Хомякова*.

В доме Елагиной собирались студенты и профессора Московского университета, литераторы, ученые: кроме товарищей и сверстников старших сыновей — В. Одоевского, В. П. Титова, Рожалина, Д. В. Веневитинова, А. О. Армфельда, М. А. Максимовича, А. И. Кошелева, С. А. Соболевского, С. П. Шевырева и др. — бывали А. С. Пушкин и П. А. Вяземский, А. Мицкевич и Каролина Павлова, А. И. Тургенев, А. С. Хомяков, М. П. Погодин, В. А. Жуковский. С 1830 своим человеком в доме стал Н. М. Языков, как позже и его племянник Д. А. Валуев (в 1840—41 живший там постоянно). В 1831 с семейством Елагиных знакомится *С. Т. Аксаков*. В 40-е здесь бывают также *Н. В. Гоголь* (впервые посетил в 1832 или 1835), М. Ю. Лермонтов (1840—41), Т. Н. Грановский, *Ф. И. Тютчев*, И. С. Тургенев, профессор-правовед П. Г. Редкин, Н. Х. Кетчер, Н. Ф. Павлов, Н. А. Мельгунов, *М. А. Дмитриев*, А. Ф. Гильфердинг, а также поколение ровесников сыновей от 2-го брака, о которых поздний друг (с н. 50-х) дома Елагиной П. А. Баргнев скажет: «П. А. Валуев, К. Д. Кавелин, А. Н. Попов, А. П. Ефремов, Вас. А. Панов, М. А. Стахович... братья И. и К. Аксаковы, братья Бакунины, В. Ф. Чижов, Ю. Ф. Самарин, кн. В. А. Черкасский любили пользоваться ее (Елагиной. — *Ред.*) беседой».

Последние годы жизни Авдотья Петровна прожила в Дерпте, в семействе единственного оставшегося в живых сына своего, Василия Елагина. Елагина не была писательницей, но в движении и развитии русской литературы и русской мысли участвовала более, чем многие писатели по профессии. Литературные, художественные, религиозно-нравственные интересы преобладали в ней над всеми прочими; политические и общественные вопросы отражались в ее уме и сердце своей духовной и эстетической стороной. Она была замечательно терпима ко всяким взглядам, лишь бы они были искренни и выражены не в грубых формах. Живость, веселость, добродушие, удивительная память — все это придавало ее беседе особенную прелесть. Елагина спешила на помощь всякому, кто только в ней нуждался, часто даже вовсе незнакомому. Она много переводила с иностранных языков, но печатала мало. Биографию Елагиной написали К. Д. Кавелин в «Северном вестнике» (1877, № 68 и 69) и П. И. Баргнев в «Русском архиве» (1877, № 8). Письма Елагиной к А. Н. Попову напечатаны в «Русском архиве» (1886, 1).

ЕПИФАНИЙ ПРЕМУДРЫЙ, монах (к. XIV — н. XV вв.), духовный писатель и мыслитель, автор житий и посланий, раскрывающих мировоззрение Древней Руси.

О его жизни можно узнать только из его сочинений. Получил образование, вероятно, в ростовском монастыре Григория Богослова. После 1370 совершал паломничество в Святую землю. После 1380 был иноком Троице-Сергиева монастыря. Видимо, в 90-х XIV в. переселился в Москву.

Его перу принадлежат «Слово о житии и учении Стефана Пермского», «Похвальное слово и житие Сергия Радонежского», «Послание иеромонаха Епифания к некоему другу своему Кириллу», в котором дана высокая оценка деятельности художника Феофана Грека, хорошо знавшего Епифания. По



Епифаний Премудрый составляет «Житие Сергия Радонежского». Миниатюра из рукописи XVI в.

мнению некоторых исследователей, Епифаний был автором «Слова о житии и преставлении великого князя Дмитрия».

За работу над «Словом о житии и учении Стефана Пермского» взялся «желанием одержим... и любовью подвигаем», и это подтверждает очень живая и богатая тональность произведения и авторская щедрость на разные, казалось бы, необязательные экскурсы (напр., о месяце марте, об алфавитах, о развитии греческой азбуки). Местами в его тексте сквозит ирония (над собой, над церковными карьеристами, над волхвом Памом). В свою речь и в речь своих персонажей, в т. ч. язычников, Епифаний

обильно включает библейские выражения. Иногда в тексте Епифания встречаются как бы пословицы («Видение бо есть вернейши слышания, «аки на воду сеяв»). Во вкусе Епифания игра словами вроде «епископ «посетитель» наречется, — и посетителя посетила смерть». Он очень внимателен к оттенкам и смысловой, и звуковой стороне слова и иногда, как бы остановленный вдруг каким-то словом или вспыхнувшим чувством, пускается в искусные вариации на тему этого слова и не может остановиться. Используя прием созвучия окончаний, откровенно ритмизуя при этом текст, Епифаний создает в своем повествовании периоды, приближающиеся, на современный взгляд, к стихотворным. Эти панегирические медитации находятся обычно в тех местах, где речь идет о чем-то, возбуждающем у автора невыразимое обычными словесными средствами чувство вечного. Подобные периоды бывают перенасыщены метафорами, эпитетами, сравнениями, выстраивающимися в длинные цепи.

Яркое литературное произведение, «Слово» о Стефане Пермском является также ценнейшим историческим источником. Наряду со сведениями о личности Стефана Пермского оно содержит важные материалы этнографического, историко-культурного и исторического характера о тогдашней Перми, о ее взаимоотношениях с Москвой, о политическом кругозоре и эсхатологических представлениях самого автора и его окружения. Примечательно «Слово» и отсутствием в его содержании каких бы то ни было чудес. Главное, на чем сосредоточено внимание Епифания, — это учеба Стефана, его умственные качества и его труды по созданию пермской азбуки и пермской церкви.

Живя в Москве, Епифаний был знаком с Феофаном Греком, любил беседовать с ним, и тот, как он пишет, «Великую к своей худости любовь имяше». В 1408, во время нашествия Едигея, Епифаний со своими книгами бежал в Тверь. Приютивший его там архим. Кирилл, спустя 6 лет, вспомнил и спросил его письмом о виденных им в Евангелии миниатюрах, и в ответ на это в 1415 Епифаний написал ему Письмо, из которого единственно и известно о личности и деятельности Феофана Грека. Из этого письма мы знаем и то, что его автор тоже был «изографом», художником, по крайней мере, книжным графиком.

В 1415 Епифаний уже не жил в Москве. Скорее всего, он вернулся в Троице-Сергиев монастырь, т. к. в 1418 закончил требовавшую его присутствия там работу над житием основателя обители *Сергия Радонежского*.

«Житие Сергия Радонежского» еще больше по объему, чем «Слово» о Стефане Пермском. Как и «Слово» о Стефане, повествование о Сергии состоит из множества главок с собственными заголовками, напр.: «Начало житию Сергиеву» (здесь речь идет о его рождении), «Яко от Бога дасться ему книжный разум, а не от человека» (тут говорится о чудесном обретении отроком Варфоломеем — это светское имя Сергия — способности «грамоте умети»), «О начале игуменства святого», «О составлении общего жития», «О победе еже на Мамаа и о монастыре, иже на Дубенке», «О посещении Богоматере к святому», «О преставлении святого».

По своей стилистике и тональности оно ровное и спокойное. Здесь нет экскурсов «на сторону», меньше иронии; почти нет ритмизованных периодов с созвучными окончаниями, гораздо меньше игры со словами и цепочек синонимов, нет «плачей», есть к концу лишь «Молитва». Однако же у «Жития» и «Слова» много и общего. Совпадает ряд цитат из Писания, выражений, образов. Сходно критическое отношение к действиям московской администрации на присоединяемых землях.

ЕПИФАНИЙ СЛАВИНЕЦКИЙ (н. XVII в. — 19.11.1675), поэт, переводчик, оратор-богослов, один из самых ярких представителей *грекофильства*.

Мирское имя неизвестно. Монашеское имя принял при пострижении в Киево-Печерской лавре. Не позднее 1639—40 преподавал латынь, греческий и церковно-славянский языки в Киевской братской школе. В 1649 царь Алексей Михайлович пригласил его и др. киевских «справщиков» для подготовки нового издания *Библии*. Издание было осуществлено в 1663 с предисловием самого Епифания Славинецкого (московское издание Библии повторяло Острожскую Библию с незначительными исправлениями и поновлением языка). С 1674 готовил новый перевод Библии, успел закончить переводы Пятикнижия и Нового Завета. Как переводчик, писатель и поэт Епифаний Славинецкий пользовался непререкаемым авторитетом. Его перу принадлежат больше 150 сочинений: переводы и собственные произведения, среди которых 60 слов-проповедей и ок. 40 книжных силлабических песен.

С 1651 он жил в Кремле, в Чудовом монастыре. Именно Чудов монастырь на протяжении всей 2-й пол. XVII в. оставался оплотом сторонников грекофильства. Уже в 1653 патр. Никон привлек Епифания Славинецкого к подготовке церковной реформы. Полностью поддерживающий начинания Никона, Епифаний перевел «Деяния Константинопольского собора 1593», которые стали богословским обоснованием всей реформы — именно они убедили Церковный собор 1654 в необходимости «исpravления книг». В дальнейшем Епифаний Славинецкий становится главным ученым экспертом и, фактически, руководителем всех переводчиков московского Печатного двора, участвовавших в «книжной справе».

Однако несмотря на то что Церковный собор 1654 постановил исправить богослужебные книги «по старым харатейным и греческим», фактическая же правка велась по новым греческим изданиям, напечатанным в Венеции. Более того, сам Епифаний Славинецкий, видимо, даже не притрагивался к той массе книг, которая была собрана из русских и восточных библиотек и монастырей. Так, в основу нового «Служебника», вышедшего в свет в 1655, он положил венецианское издание греческого служебника 1602. Именно этот новый московский «Служебник» и утвердил большинство богослужебных нововведений (троеперстие, исключение слова «истинный» из восьмого члена Символа веры, четырехконечный крест и др.). Собственно говоря, именно этот «Служебник» и стал одним из поводов к *расколу* Церкви.

Несмотря на то что он мог достигнуть значительных чинов в церковной иерархии, Епифаний Славинецкий последовательно избегал подобных искусов и до самой смерти оставался простым иеромонахом.

В своих религиозно-философских взглядах Епифаний ориентировался прежде всего на современную ему греческую догматику, на современную греческую «ученость». Он не стремился разобраться в специфике и истории собственно русского традиционного понимания православного вероучения.

На формирование религиозно-философских взглядов Епифания Славинецкого, несомненно, решающее значение оказало учение и служба в Киевской братской школе. Он был знатоком не только греческой богослужебной литературы, но и прекрасным латинистом. Так на основе словаря Амброзия Калепина он подготовил учебный «Лексикон латинский», старейший список которого датирован 1642. Подобная «синтетическая» подготовка в значительной степени повлияла на то, что Епифаний Славинецкий ориентировался прежде всего на современную ему греческую догматику, на современную греческую «ученость», не стремясь разобраться в специфике и истории собственно русского традиционного понимания православного вероучения. Может быть, и поэтому его проповеди были, как отмечает Л. Н. Пушкарев, сухи и заумны, это были проповеди ученого богослова, а не проповедника, ибо он нес своей пастве в большей степени *знание о вере*. С этим же фактом связано, что в его проповедях нередко встречаются чуждые русскому языку лексические конструкции. Само же понимание вероучительных и религиозно-философских вопросов было достаточно традиционным для греческой догматики, но выраженное в прекрасных стилистических формах. Так, размышляя о противоречивости бытия, он создает настоящее литературно-художественное полотно: «Вознесох бо очеса горе и видех пространственное небо беспрестанным движением от востока на запад многоличным разньствием точашеся со светили и всею лепотою своею; зрех низу и се вся непостоянна и мимогрядущая. Еще возвед очи на стихия, вижу, яко аер исполнь есть различнаго применения, огонь скорому повинен изменению, земля же ныне благовонными украшена цветы, на утрие нага внезапно зрится и бесплодна. Соньмише паки водное коль есть непостоянное, чаю, никомуждо невестно небыти...»

Значительную роль сыграл Епифаний Славинецкий в спорах о «царстве» и «священстве». Его описание соборного заседания от 14 авг. 1660, сделанное по поручению царя Алексея Михайловича, носит название «Деяние московского собора». По мнению А. С. Елеонской, «Деяние московского собора» — это «не простая протокольная запись, а литературно обработанный памятник». Так, само слово «собор» используется автором как собирательный эпический образ, причем подобный литературный прием исполь-

зуется для того, чтобы подчеркнуть полное согласие, единые собравшихся с царем. В религиозно-философском и практическом смыслах Епифаний Славинецкий четко занимал ту позицию, которая доказывала необходимость преимущества «царства» над «священством». Причем свои мысли он выражал опять же в прекрасной литературной форме: «твое пресветлое величество царское есть светоносная благодетия твердь, есть незбылемый православия столп, есть непобараемый правоверия щит... Да благодетие во благодетивом твоём царстве, яко златозарное солнце сияет; да православие, яко крин благовонный процветает». За царем Славинецкий признает право на решение всех церковных дел — созывать церковные соборы, раздавать церковные чины.

Однако при этом Епифаний Славинецкий считал, что др. иерархи Русской церкви не вправе судить патриарха как главу Церкви, т. к. они имеют дело со «всея России патриархом, со отцем отцов и пастырем пастырей. Кто же из сынов отца, которая овца пастыря судити дерзость воспримет, отнюд моим рассуждением немощно...» Эту мысль он выразил в «Послании царю Алексею Михайловичу» (1660). По-видимому, именно авторитет Епифания Славинецкого повлиял на то, что в 1660 так и не было принято решение о лишении Никона патриаршего сана. Следовательно, именно авторитет Епифания Славинецкого «продлил» междупатриаршество и сделал необходимым Собор 1666—67 с участием вселенских патриархов.

С. Перевезенцев

ЕРМИЧЕВ Александр Александрович (р. 14.09.1936), специалист по истории русской философии. Родился в д. Новая Московской обл. Окончил философский факультет ЛГУ (1959), заочную аспирантуру там же (1968). Ермичев является составителем и автором вступительных статей и примечаний антологий: «Русская философия. К. XIX— н. XX в.» (СПб., 1993, совм. с Б. В. Емельяновым); «Н. А. Бердяев: pro et contra» (СПб., 1994), «П. Я. Чаадаев: pro et contra. П. Я. Чаадаев в истории русской мысли» (СПб., 1998, совм. с А. А. Златопольской), сборник: «Н. А. Бердяев. Самопознание» (Л., 1991); «А. И. Введенский. Ст. по философии» (СПб., 1996, совм. с С. А. Ненашевой); «С. Л. Франк. «Русское мировоззрение»» (СПб., 1996); «Ф. А. Степун. «Чуждая Россия»» (СПб., 1998); «Портреты и зарисовки» (СПб., 1998), «Б. В. Яковенко. «Мощь философии»» (СПб., 1998, совм. с С. А. Ненашевой). Ему принадлежит ряд статей об отдельных представителях русской философии (А. И. Введенский, Н. А. Бердяев, Н. П. Полторацкий и др.) в философской периодике и различных справочных изданиях.

Ермичев рассматривает русскую философию XIX — н. XX в. как процесс постепенного увеличения в ней удельного веса «европейского» теоретического содержания («Главная особенность русской философии» («Вече», альманах русской философии и культуры, 1996, № 6); «Историко-философский процесс в России как реальное основание сближения парадигм русской и европейской философии» («Русская и европейская философия: пути схождения», кол. монография, СПб., 1997)). Время русского духовного ренессанса, который оценивается как социокультурное явление, равное по статусу *славянофильству*, народничеству и т. п., для философии характеризуется, с одной стороны, противостоянием и взаимопроникновением мотивов критицизма и религиозного онтологизма и, с др. стороны, отторжением всего комплекса философско-социальных и культурных идей ренессанса от марксистско-позитивистского и материалистического мировоззрения («Основные мотивы русской мысли к. XIX — н. XX в.» («Русская философия, к. XIX — н. XX в. Антология», СПб., 1993); «О самоопределении философии русского духовного ренессанса» (В. СПбГУ, 1993, сер. 6, вып. 3).

ЕРМОЛАЙ-ЕРАЗМ (Ермолай Прегрешный), писатель, публицист, православный мыслитель. Литературное творчество его относится к 40—60-м XVI в. Биографические сведения о нем скудны и устанавливаются, гл. обр., на основании его собственных сочинений. В 40-е Ермолай-Еразм жил в Пскове, в к. 40-х — н. 50-х он оказался в Москве. Как полагают ученые, именно он упоминается в Никоновской летописи под 1555 среди лиц, участвовавших вместе с митр. *Макарием* при поставлении Гурия епископом казанским — «прототип Спасской з дворца Ермалай». В 60-х он постригся в монахи под именем Еразма.

Переезд Ермолая в Москву и получение им должности протопопа дворцового собора надо, скорее всего, связывать с привлечением к нему внимания как образованному писателю. В это время как раз под руководством митр. Макария особенно интенсивно работал большой круг церковных писателей по созданию житий русских святых (см.: «Жития святых»). Макарий, по всей видимости, привлек к этой работе и Ермолая-Еразма. По поручению митрополита им было написано по крайней мере 3 произведения. Ермолай в своем «Молении к царю» сообщает о том, что «благословением превеликаго всея России архиерея Макария митрополита составих три вещи от древних драги». Существуют разные мнения, о каких именно 3 произведениях говорит здесь Ермолай-Еразм. Упоминание, что в них говорится об историческом прошлом («от древних»), позволяет из числа произведений Ермолая-Еразма выбрать «Повесть о Петре и Февронии» и «Повесть о епископе Василии». Тематика их действительно связана с историческим прошлым Руси. Кроме того, они удовлетворяют и второму признаку, названному Ермолаем-Еразмом: появление рассказов с муромской тематикой обусловлено было писательской деятельностью в связи с Собором 1547, на котором были канонизированы муромские *святые*, поэтому и можно думать, что написаны они были по поручению митр. Макария. «Повесть о Петре и Февронии» была написана как жизнеописание муромских святых, а сюжет «Повести о епископе Василии» был использован в «Житии муромского князя Константина» и его сыновей. Вопрос о третьем произведении остается спорным.

Время работы над этими произведениями было для Ермолая-Еразма наиболее благоприятным и для его творчества и в его церковной карьере, но оно оказалось очень непродолжительным. Уже в упомянутом выше «Молении», которое исследователи датируют к. 40-х — н. 50-х, Ермолай-Еразм жалуется на притеснения и враждебное отношение к себе со стороны царских вельмож. Видимо, скоро и Макарий охладил к писательскому таланту Ермолая-Еразма — его явно не удовлетворили произведения на муромскую тему. Он не захотел включать «Повесть о Петре и Февронии» в составляющиеся в это время *Великие Четьи-Минеи*, а текст «Повести о епископе Василии» был значительно переработан, прежде чем его использовали в составе «Жития кн. Константина», написанного др. автором, видимо, в 1554.

Хотя Ермолай-Еразм и находился в непосредственном общении с влиятельными церковными и политическими деятелями своего времени, он не принадлежал к какой-либо определенной группировке или к какому-либо из существовавших в то время идейно-политических направлений. В его сочинениях, с одной стороны, прослеживаются идеи, близкие *нестяжателям*, противникам церковного землевладения, с др. — исследователи отмечают наличие концепции *иосифлян* в вопросе о соотношении церковной и царской власти. Не имея поддержки со стороны какой-либо определенной политической группировки, Ермолай-Еразм не смог сыграть сколь-либо значительной церковно-политической роли.

Преодолеть создавшуюся вокруг него неблагоприятную обстановку, видимо, не удалось, и примерно в н. 60-х Ермо-

лай-Еразм постригся в монахи, о чем свидетельствует появившееся второе имя в списках некоторых его произведений («Ермолай, во иноцех Еразм»). Его писательское имя было еще известно в 60-е, но позже о нем забывают и произведения его переписываются как анонимные.

Благодаря счастливой случайности в настоящее время мы имеем сравнительно полное представление о творчестве Ермолая-Еразма. Дело в том, что его произведения (за исключением посланий) дошли до нас в двух сборниках, написанных самим автором.

Наиболее важным публицистическим произведением Ермолая-Еразма является трактат «Благоухающим царем правительница», который был направлен им царю с предложением проведения социальных реформ. Это произведение датируется серединой века. Трактат содержит проект податных реформ и переустройства поземельного обеспечения военной службы. Автор «Правительницы», безусловно, сочувственно относится к крестьянству как основному создателю благосостояния общества. По его мнению, крестьянство терпит непосильные лишения, более всего притесняемое боярством.

Поэтому он предлагает среди прочих реформ и такие, которые могли бы облегчить его тяготы. Ермолай-Еразм призывает царя к действиям на благо всего общества — «ко благополучию всем сущим под ним, не едиными великожами, еже о управлении пешить, но и до последних».

Сочетание темы милосердия и христианской любви одновременно с осуждением и неприязненным отношением к вельможам и боярам прослеживается в его сочинениях назидательного содержания («Главы о увещании утешительным царем, аще хоцещи и велмож», «Поучение о своей душе», «Слово о разсуждении любви и правде и о побеждении вражде и лже»).

Однако надо отметить, что он стоял на твердых официальных позициях в вопросах церковной догматики, на протяжении многих лет он тщательно разрабатывал проблему троичности божества, имеющую в XVI в. принципиально важное значение в споре с еретическими учениями.

Не случайно его «Книгу о Троице» переписывали рядом с «Провсвтителем» *Иосифа Волоцкого*. Но, в отличие от Волоцкого игумена, в спорах с современными ему русскими еретическими вероучениями Ермолай-Еразм участия не принимал. «Книга о Троице» и «Зрячая пасхалия» свидетельствуют о большой начитанности их автора в церковно-богословской литературе.

Ермолай-Еразм был не только публицистом и церковным писателем. Ему принадлежат 2 произведения — «Повесть о Петре и Февронии» и «Повесть о рязанском епископе Василии», которые можно характеризовать как произведения художественной прозы. Эти повести были написаны одновременно — в к. 40-х, они имеют много общих черт: источниками для них послужили муромские легенды и изложены они в одной стилистической манере. «Повесть о епископе Василии» написана предельно сжато, сюжетные детали в ней не разработаны. Совершенства в разработке сюжета (ясность в передаче главной мысли, конкретность деталей, четкость диалогов, имеющих большое значение в развитии сюжета, композиционная завершенность) Ермолай-Еразм достиг в «Повести о Петре и Февронии». Определяющим в разработке сюжета оказалось воздействие устного источника, более всего связанного с жанром новеллистической сказки. Влияние народного предания о муромском князе и его жене на Ермолая-Еразма оказалось столь велико, что он, образованный церковный писатель, перед которым была поставлена цель создать жизнеописание святых, написал произведение, несколько отличающееся от житийного жанра.

В «Повести о Петре и Февронии» рассказывается история любви князя и крестьянки. Сочувствие автора героине,

восхищение ее умом и благородством в борьбе против все- сильных бояр и вельмож, не желающих примириться с ее крестьянским происхождением, определили поэтическую настроенность произведения в целом. Сюжет «Повести» таков. Петр, брат Муромского кн. Павла, мечом, найденным при таинственных обстоятельствах, убивает змея, посещавшего жену Павла, приобретая его облик. Капли змеиной крови обрызгали Петра, и тело покрывается язвами. Отрок, посланный Петром на розыски лекаря, заходит в с. Ласкове в дом, где видит прядущую девушку, перед которой скачет заяц. Ее речь к вошедшему ставит отрока в тупик (она сетует: «Не лепо есть быти дому безо ушю и храму безо очию»; смысл этих слов в том, что нет в доме ни пса, который залаял бы, ни ребенка, который предупредил бы ее о приходе постороннего). Пораженный мудростью ответов девушки, отрок рассказывает ей о болезни князя. Феврония соглашается исцелить его с условием, что князь женится на ней. С помощью изготовленной Февронией мази Петр выздоравливает, но не выполняет своего обещания жениться (как может князь взять в жены дочь простого деревенского бортника!), и язвы возникают вновь. Вторично исцеленный Февронией, Петр женится на ней. Но боярские жены не хотят, чтобы ими повелевала княгиня — дочь «древлазца» (бортника). Они требуют изгнания Февронии. Она соглашается с выдвинутым условием, что ей разрешат взять с собой, что она пожелает. Бояре не возражают, и Феврония уводит с собой мужа. После ухода Петра в княжестве начинаются распри, бояре просят Петра возвратиться и смиряются с кн. Февронией. Поразительна своим психологизмом сцена смерти святых. Супруги решают умереть «во един час». Чувствуя приближение кончины, Петр посылает к Февронии сказать, что он уже умирает. Но она хочет окончить вышивание воздуха (завесы) с изображением святых. Петр посылает снова, и снова Феврония просит ее подождать. И лишь на третий раз она прерывает работу, жестом домовитой хозяйки втыкает иглу в ткань, обернув ее остатком нити, и умирает. Их хоронят в разных гробах, но чудесной силой они оказываются в единой гробнице.

«Повесть о Петре и Февронии» является одним из шедевров древнерусской мысли и литературы, и имя автора ее должно стоять в ряду самых видных писателей русского средневековья.

Соч.: Повесть о Петре и Февронии Муромских / Древнерус. текст и пер. Л. А. Дмитриева // Русская литература XI—XVIII вв. М., 1988.

Лит: Литература Древней Руси. Библиогр. словарь. М., 1996.

Р. Дмитриева

ЕРШОВ Матвей Николаевич (1.08.1886 — ?), философ, историк философии, педагог. В разное время читал курс философии в Казанской духовной академии, Казанском и Дальневосточном университетах. Во 2-й пол. 20-х работал на юридическом факультете Высшей русской школы в Харбине. В одной из первых своих статей («К характеристике суждений о русской философии», опубликованной в журнале «Православный собеседник» (Казань, 1915) Ершов изложил воззрения французского исследователя Н. Селибера на сущность русской философии. По мнению Ершова, философию от науки в значительной степени отличает обусловленность ее построений «национальным складом», зависимость их от национальных особенностей философов — творцов этих построений («Введение в философию», 1921). Влияние национального начала на склад мысли для Ершова не подлежит сомнению, поскольку своеобразие любой мысли обусловлено своеобразием языка. Названия «греческая философия», «римская философия», «германская философия», «русская философия» и т. п. для Ершова не чисто «географические названия». Сами их философские построения глубоко отличны друг от друга по своей архитектонике. И это отличие обусловлено именно национальным элементом как своего рода конституирующим признаком каждой философской системы. Значительным достижением в области философии в России для Ершова является тот факт, что имеются «русские учителя» и «русская философская литература», в отношении которой ставится вопрос о ее оригинальности («Пути развития философии в России», 1922). Ершов был уверен, что те потрясения, которые русский народ испытал с 1914 по 1921, не пройдут бесследно для его истории. Пережитое народом найдет отражение в национальном творчестве, составит предмет «национальной рефлексии» — философии. Политическое и духовное строительство России указанного периода увенчается, по мнению Ершова, «строительством философским», в котором русская нация выявит свой духовный лик во всей его индивидуальной целостности и полноте.

Соч.: Проблемы богопознания в философии Мальбранша. Казань, 1914; Антиинтеллектуалистическое движение в современной философии // Учен. зап. Историко-философского ф-та во Владивостоке. Т. 1. Владивосток, 1919; Идеология и технология в духовной жизни современной эпохи. Владивосток, 1921; Факторы культурного развития личности: Социально-исторический очерк. Т. 2, полутом 1. Владивосток, 1921; Пути развития философии в России. Владивосток, 1922; Ценность юридического образования в наше время. Харбин, 1927.

В. Ванчугов

Ж

ЖАЛОСТЬ, сострадание, соболезнование, сочувствие при чужой беде, печаль, грусть, скорбь, сокрушение (В. И. Даль). Одно из характерных качеств человека *Святой Руси*.

«Человек жалюю живет, — говорят русские пословицы. — От жали (жалости) не плакать стать. Встретил с радостью, а проводил с жалостью. Жаль берет, жалость одолевает, глядя на этого бедовика». Вместе с тем русский человек считает: «Жалюю море не переедешь, веку не изживешь».

Истинная сущность жалости не есть простое отождествление себя и др., но признание за др. собственного значения — права на существование и наибольшее благополучие (В. С. Соловьев). Жалость есть разделение богооставленности твари, соединение с нею в этой богооставленности (Н. А. Бердяев).

Идея жалости, сострадания пронизывает литературу Древней Руси, отражается в многочисленных посланиях средневековых мыслителей, сочинениях *Иосифа Волоцкого* и *Нила Сорского*, *Вассиана Патрикеева*, *Максима Грека* и др.

Именно через чувство жалости решается в России проблема подлинной человечности в отношении людей. *Гоголь* опору состраданию, любви к людям искал в обращении к Христу, в построении православной культуры. *Хомяков* считал, что здоровье души человека требует ее пребывания в сострадании и «общения любви» с душами др. людей. *Киреевский*, вдохновлявшийся творениями отцов церкви, писал о восстановлении первоначальной личности человека, которое невозможно без собиранья всех сил души, в т. ч. *разума*, *воли*, чувства совести, «справедливого и милосердного», в одно живое внутреннее целое. Пафос *любви* и сострадания к отдельному человеку ставит *Белинского* в непримиримую оппозицию к некогда любимому им *Гегелю*: «Что мне в том, что живет общее, когда страдает личность». Судьба «субъекта», индивидуума, считает он, важнее судеб мира и гегелевской «всеобщности»; а иначе — «я не хочу счастья и даром».

У *К. Н. Леонтьева* проводится четкое различие поверхностной, без *Бога*, жалости к людям и подлинной жалости, подлинного милосердия, основанного на *вере* и *страхе Божьем*. В книге «*Оправдание добра*. (Нравственная философия)» *В. С. Соловьева* чувство жалости, или симпатическое чувство, сострадание, является одной из незыблемых и вечных основ человеческой нравственности наряду со *стыдом* и *благоговением*; корень ее, как и последних, — в природе человека. Жалость в отличие от стыда, присущего исключительно человеку и выражающего этическое отношение к нижней человеческой и внешней *природе*, свойственна, считает *Соловьев*, в зачаточной форме многим животным, и поэтому человек без стыда как бы возвращается к животному состоянию, а человек без жалости падает ниже жи-

вотного уровня. Даже любовь в смысле чисто психологическом он объясняет как укоренившуюся, ставшую постоянной жалостью. Наличие в душе человека природного «корня» жалости, согласно *Соловьеву*, позволяет надеяться на установление должных социальных отношений, ибо она может выступить основанием принципа альтруизма и реально побуждать к альтруистическим действиям. *Соловьев* не соглашается с иррациональным пониманием сострадания *А. Шопенгауэром* как непосредственного и полного отождествления себя и других. Суть жалости, считает он, в естественной и разумно вполне понятной всеобщей связи существ и в признании за каждым из них права на существование и наибольшее благополучие. Из идеи жалости, взятой в ее всеобщности и объективности, следуют идеи *правды* (т. е. признания объективной близости, подобия мне др. существ) и идеи справедливости (т. е. отношения к др. существам, как к себе). Из принципа соответствия правде (принципа альтруизма) можно вывести, согласно *Соловьеву*, и правило справедливости (никого не обижать), и правило милосердия (всем помогать). Чувство жалости, согласно *Соловьеву*, может безгранично углубляться, возвышаться и расширяться — от материнской любви, семьи «переходить на род и племя, на гражданскую общину, на целый народ, на все человечество, обхватывая, наконец, собою объем всего живущего во вселенной». Любить ближнего, как самого себя, означает «жалеть его, как самого себя». И эта любовь вместе с любовью к материальной природе и любовью к Богу составляет нравственный смысл жизни, или совершенное *добро*. У *Флоренского* очищение сердца человека от «скверны», т. е. от того, что отъединяет от Бога и твари, — это горение сердца о тварном, потому что открывается «вечная и святая сторона всякой твари». И это горящее сердце есть сердце милующее. По *Франку*, реальным показателем личной веры человека в «небесное сокровище» является действительное сострадание, действительная забота о страждущих, голодных и бездомных. Сострадание, жалостливость как одну из основных черт русского человека отмечает *Н. О. Лосский* в работе «Характер русского народа» (1957), ссылаясь на публицистику *Достоевского*, произведения *Толстого*, на многочисленные факты исторического развития России.

В. К., О. П.

ЖЕВАХОВ Николай Давыдович (24.12.1874 — после 1939), князь, государственный деятель, камер-юнкер Высочайшего двора, товарищ обер-прокурора Св. Синода (15.09.1916—28.02.1917), духовный писатель.

В своих трудах, и прежде всего «Воспоминаниях» (1923—28), *Жевахов* дает глубочайшее историческое и религиозно-философское осмысление одной из самых трагических эпох

жизни русского народа, пророческое предвидение многих событий 1920—30-х.

Революция, отмечал Жевахов, была не выражением «народного гнева против *царя* и его правительства», а лишь плодами беззерия, самонения и *гордости* людской. Осмысливая свою эпоху, Жевахов писал, что люди настолько ушли от *правды*, что перестали узнавать ее. «Если (люди) в явлениях повседневной жизни не прозревают промыслительных путей Божьих, ведущих к предопределенным Господом целям; если ниспосылаемые *Богом* испытания для пробуждения и вразумления людей всегда застают их врасплох и кажутся тем более неожиданными, чем более они ужасны, то кто не способен рассмотреть признаки приближения кончины мира, явления *антихриста* и Суда Божия над миром?! И кто же поверит пророку, если бы он даже явился в наше время?!» Такие пророки, пишет кн. Жевахов, есть, один из них — *С. А. Нилус*. Каждый православный человек обязан знать наизусть его книгу «Великое в малом» и опубликованные там документы тайного правительства.

Темные силы *иудейства* и *масонства* стремятся господствовать над миром. На пути к этому стоит православная Россия. «Великая столько же пространством, сколько и своей духовной мощью, но смиренная и кроткая Россия прозревает грядущие судьбы Европы, видит неумную и близорукую игру Англии и Франции, но не осуждает ни той, ни другой, ибо знает, что эти несчастные страны обречены на гибель, в порядке очереди, установленной интернационалом, так же как и Россия, что программы интернационала столь же необъятны, как и гениальны, и сводятся к одной цели — ликвидации *христианства* как единственного препятствия для завоевания мира...» Нужно пристальнее всмотреться в грядущие перспективы, пророчески писал Жевахов, чтобы содрогнуться от ужаса при мысли и возможности порабощения христиан иудаизмом и масонством, которым чужда и ненавистна христианская мораль.

Кн. Жевахов раскрывает сокровенные планы врагов русского народа. Задача антирусской революции 1917 заключалась в «уничтожении России» и образовании на ее территории «царства» антирусского интернационала как опорного пункта для последующего завоевания др. христианских государств. Планы темных сил «имели в виду развалить Россию в наикратчайший срок».

Соч.: Письма земского начальника // Гражданин. 1904. № 11, 13, 18, 20, 22, 26, 33, 34, 39, 45, 51, 62, 63; О назначении школы. СПб., 1906; СПб, 1998; Святитель Иоасаф Горленко, епископ Белгородский и Обоянский (1705—54): Мат. для биогр., собранных и изданных кн. Н. Д. Жеваховым в 3 т. и 5 ч. Киев, 1907—11: Т. 1, ч. 1: Предки святителя Иоасафа. Киев, 1907; Т. 1, ч. 2: Святитель Иоасаф и его сочинения. Киев, 1907; Т. 1, ч. 3: Жизнь и деятельность святителя Иоасафа. Киев, 1909; Т. 2, ч. 1. Письменные донесения от разных мест и лиц в разные времена о чудесных исцелениях, совершаемых в Бозе почивающим преосвященным Иоасафом епископом Белгородским. Киев, 1908; Т. 2, ч. 2: Предания о святителе Иоасафе. Киев, 1908; Т. 3. Дополнительный. Киев, 1911; Николай Николаевич Неплюев. Биогр. очерк. СПб., 1909; Бари. Путевые заметки. СПб, 1910; Житие святителя Иоасафа, Чудотворца Белгородского. СПб, 1910; Изд. 2-е. Новый Сад, 1929; Святитель Иоасаф / Сост. кн. Н. Д. Жевахов. Пг, 1916; Чудеса святителя Иоасафа / Сост. кн. Н. Д. Жевахов. Пг, 1916; СПб, 1998; Речь председателя Русско-сербского общества кн. Н. Д. Жевахова, произнесенная при торжественном открытии общества в г. Вршаце (Сербия, Бенат), 20 июля 1920 // Двуглавый орел. 1921. Вып. 19; Воспоминания товарища обер-прокурора Св. Синода кн. Н. Д. Жевахова. (Т. 1. Мюнхен, 1923; Т. 2. Новый Сад, 1928). М., 1993; Еврейский вопрос. Нью-Йорк, 1926; Памяти гр. А. Череп-Спиридовича. Нью-Йорк, 1926; Светлой памяти шталмейстера Высочайшего двора Ф. Винберга. Париж, 1928; Причины гибели России. Новый Сад, 1929; Раб Божий Николай Николаевич

Иваненко. Новый Сад, 1934; Кн. Алексей Александрович Ширинский-Шихматов: Краткий очерк жизни и деят. Новый Сад, 1934; Корни русской революции. Кишинев, 1934; Сергей Александрович Нилус: Краткий очерк жизни и деят. Новый Сад, 1936.

Лит.: Жевахов В. Д. Родословная роспись рода князей Жеваховых. (Российская ветвь). Киев, 1914; Комолова Н. П. Русское зарубежье в Италии (1917—45) // Русская эмиграция в Европе (20—30-е ХХ в.). М., 1996; Степанов А. Д. Черная сотня: взгляд через столетие. СПб., 2000.

О. Платонов

ЖЕЛАНИЕ, один из моментов волевого состояния, иногда предшествующий *действию*, иногда независимый от действия. Желание есть стремление к какому-либо представлению, для осуществления которого, однако, человек может и ничего не делать. В этом смысле Аристотель говорил, что можно желать невозможного, но хотеть его нельзя.

ЖЕНА, в понятиях *Святой Руси* одна из сторон в благодатных отношениях *брака* как таинства *любви* (Иоанн Златоуст). Отношения мужа и жены в христианском браке строятся по образу Христа и Церкви (св. Климент Римский, Тертуллиан). Жена создана, по апостолу, для того, чтобы быть «славой мужа» (1 Кор. 11, 7), чтобы быть живым отображением богоподобия мужа. Такие отношения между мужем и женой являются выражением логики создания женщины из ребра мужчины. «Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа» (Быт. 2, 23). «Сколько бы ни были нам полезны бессловесные, но помощь, оказываемая женою, гораздо превосходнее... Жена — целое, совершенное и полное существо — может и беседовать, и в силу единства *природы* доставляет великое утешение. Ведь для его (мужа) утешения и создано это существо» (Иоанн Златоуст). «Жена добра и страдолобива и молчалива — венец есть мужу своему» («*Домострой*»), а злая жена близка *бесам*. «Злая жена сведет мужа с ума». «Злая жена — засада спасению». «Злая жена — мирской мятеж!» «Злая жена — поборница *греху*». «Злая жена — та же змея». «Злая жена — злее *зла*». «Всех злыдней злее жена злая». «Лучше камень долбить, нежели злую жену учить». «Железо уваришь, а злой жены не уговоришь». В общем, по мнению русского человека, «от злой жены не уйдешь». «От злой жены одна смерть спасает да пострижение».

О. Платонов

ЖЕНЩИНА, в понятиях *Святой Руси* рассматривается двойственно. С одной стороны, совершенно очевиден культ возвышенного женского начала — матери-Земли, *Богоматери*, человеческой матери и материнства, уважение к женщине как хранительнице семейного очага. С др. — отрицательное отношение к чувственности, которую выражает собой женщина. В этом смысле женщина рассматривается как один из главных источников *греха* и орудие сатаны. «Начало грехам — от женщины, и от нее ж — умираем мы» («*Изборник 1076 г.*»). «Зло есть женская прелесть» («*Повесть временных лет*»). Мотивы подобного отношения к женщине, как потенциальной «пособнице *дьявола*», заметны даже в «*Домострое*» (XVI в.). В сознании коренного русского человека главное предназначение женщины — служить хранительницей очага. «Домострой» требует от женщины чистоты и послушания, дает ей большие права в ведении домашнего хозяйства. Историк русского быта И. Е. Забелин рассматривает место женщины в семье по известной правовой формуле Руси: «слово и дело». Последнее слово всегда остается за «государем», хозяином дома, мужчиной, но делом в доме занимается «государыня», хозяйка дома, женщина («делодержец дому»), т. ч. многим из женщин были присущи «крепкое мужество и непреложный разум — качества безусловно мужские».

«В «Домострое», — писал Забелин, — дается идеал семейной жизни, как он был создан древним русским обществом. Женщина поставлена здесь на видном месте, ее деятельность

обширна... Необходимо для восстановления нравственных сил развлечения, перемены занятия, перемены предмета для разговора нет и быть не должно по общественным условиям... Повторяю, что мы не имеем никакого права упрекать «Домострой» в жестокости к женщине: у него нет приличных невинных удовольствий, которые бы он мог предложить ей, и потому он принужден отказать ей во всяком удовольствии, принужден требовать, чтобы она не имела минуты свободной, которая может породить в ней желание удовольствия неприличного или, что еще хуже, желание развлекать себя хмелем. Сколько женщин по доброй воле могло приближаться к идеалу, начертанному «Домостроем», сколько надобно было заставлять приближаться к нему силою, и скольких нельзя было заставить приблизиться к нему никакой силою, сколько женщин предавалось названным неприличным удовольствиям? На этот вопрос мы отвечать не рещимся».

Положение женщины в русском обществе было не приниженным, а соответственным христианскому пониманию ее как домодержщицы и хранительницы семейного очага. Роль женщины в Древней Руси, писал историк В. В. Колесов, была исключительно велика, «поскольку для большинства, для младших членов коллектива, она — мать. Русская история показывает твердый характер русской “матерой вдовы” — от кн. Ольги до бывлинной Амелфы Тимофеевны; под их рукой ходили такие мужчины, как кн. Святослав или Васьяк Буслаев».

Приниженное положение женщины характерно для Запада, где с эпохи т. н. Возрождения происходит эстетизация чувственного начала женщины и всего того, что в понятиях Святой Руси считалось греховным. Запад отказывается от христианского отношения к женщине и начинает видеть в ней преимущественно любовницу или своего рода механизм для получения удовольствия, имеющий денежную ценность. С XVIII в. такое отношение к женщине распространяется и среди русского дворянства и образованных слоев. Выпадение женщины из христианского миропорядка, освобождение ее от заповедей Нового Завета в корне изменило всю человеческую жизнь, сделал ее игрой мелких страстей и увлечений.

Осмисливая происходящее, Л. Н. Толстой писал: «Возьмите всю поэзию, живопись, скульптуру, начиная с любовных стихов и голых Венер и Афин, — вы видите, что женщина есть орудие наслаждения; она такова на Грачевке и на уютном балу... Женщины устроили из себя такое орудие воздействия на чувственность, что мужчина не может спокойно обращаться с женщиной. Как только подошел к ней, так и попал под ее дурман, и ошалел... Всякая разодетая женщина представляет опасность для общества. Поэтому, когда я вижу разодетую женщину, я хочу крикнуть: «Городовой!»

«Отношение к женщине, — писал В. А. Сухомлинский, — тончайший измеритель чести, совести, порядочности, благородства, высокая школа воспитания чуткости». Возвышенное отношение к женщине в духе христианства характерно для многих русских писателей. «Женщина — великое слово. В ней чистота девушки, в ней самоотверженность подруги, в ней подвиг матери» (Н. А. Некрасов); «Женщину я люблю, женщину! Что есть женщина? Царица земли» (Ф. М. Достоевский); «Подумаем о красоте и приятности женской: возможно ли не дивиться, видя их вид величавый, смирение и приятную лепоту?» (А. Д. Кантемир); «Женщина творит мужчине не только актом физического рождения; женщина творит мужчине и актом рождения в нем духовности. Женщина оплодотворяет творчество гения» (А. Белый); «Женщины у нас поднимаются и, может быть, многое спасут. Женщина — наша большая надежда, может быть, послужит всей России в самую роковую минуту» (Ф. М. Достоевский).

О. Платонов

ЖЕРЕБЦОВ Николай Арсеньевич (1807—1868), ученый и мыслитель славянофильского направления. Основной труд «История цивилизации в России» (1858; издан на франц. яз. в Париже). Известны также его труды: «О распространении знаний в России» (СПб., 1848), «О двух современных экономических вопросах» (СПб., 1862).

«ЖИВАЯ ЭТИКА», антихристианское учение, сочетающее талмудический *иудаизм*, *масонство* и тайные доктрины восточных сатанистов — махатм, одна из форм поклонения сатане. «Живая этика» сформулирована Е. И. Рерих (1879—1955) и ее мужем Н. К. Рерихом в 14 книгах (1924—37).

Рерихи, возмнившие себя великими учителями человечества, позволяли себе кощунственные и невежественные выпады против *христианства*. Популяризируя, как и Блаватская, довольно примитивное, антихристианское учение восточных сатанистов — махатм, Рерихи близко смыкались с талмудическим иудаизмом, особенно в части расистских представлений о «новой расе богочеловеков», которая собирается в Америке. Как и иудеи, Рерихи не признали Христа Мессией. Е. Рерих прямо так и заявляла: «Христос не был тем обещанным... Мессией». Сатанисты мечтали о разрушении христианской Церкви. «Запомните, — учили Рерихи, — сумма человеческих бедствий не уменьшится до тех пор, пока лучшая часть человечества не разрушит во имя истины, нравственности и всеобщего милосердия алтари этих ложных Богов».

Окультиная доктрина Рерихов носила масонский характер и была близка ордену розенкрейцеров. Все христианское человечество Рерихи считали невежественной массой, неспособной понять высокое значение Агни-йоги. Е. Рерих в своих письмах указывала на основателя Ордена розенкрейцеров, который «должен был преподавать учение Востока в полухристианском облики, чтобы защитить своих учеников от мести фанатиков и ханжей». Рерихи отрицали учение христианской Церкви о прощении *грехов*, считая его противоречащим закону кармы. *Веру в Бога* они называли «суеверием» и «идолопоклонством». Как сатанисты, Рерихи абсолютизировали злые начала в духе иудейских каббалистов и гностиков. «Сатана, — писала Е. Рерих, — когда его перестают рассматривать в суверенном, догматическом и лишенном философии духе Церкви, вырастает в величественный образ того, кто создаст из земного человека божественного».

В последние десятилетия XX в. «Живая этика» наряду с *теософией* была «заветной» идеологией советской и постсоветской либерально-масонской интеллигенции.

О. П.

ЖИВОЗНАНИЕ, понятие философии *славянофилов*, разработанное Хомяковым в ст. «О современных явлениях в философии» (философские письма Самарину, 1860) и «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского» (1856). Стержневым принципом *гносеологии* Хомякова является тезис о том, что познание *истины* доступно только «совоккупности мышления, связанного любовью». Если бытие есть нерасторжимое единство *добра*, *истины* и *красоты*, то его *познание* должно быть осуществлено не логико-дискурсивными средствами, а целостным духом (*см.*: Цельность духа), в котором любовь, *вера*, *воля*, рассудок неразрывно слиты. Понятие живознания относится к первичным актам *знания*, когда субъект познания не отделен от познаваемой действительности, между тем как понятие религиозной веры применяется к высшим состояниям *разума*, обращенного к невидимому миру. Рассудок в стадии живознания еще неотделен от воли, неотделен от объекта и даже от того, что стоит за объектом. В тот момент, когда рассудок включается в процесс познания, объект отрывается от «непроявленного первоначала» (термин Хомякова) и становится *явлением*.

Живознание как бы исчезает на стадии рассудка, потом снова появляется на синтетической стадии всецелого разума. Хомяков критиковал философию Гегеля за то, что в области познания немецкий мыслитель концентрировался только на отражении предмета в логическом сознании и от него «ускользала» действительность предмета, исчезала воля, которая в предметный образ не переходит. Он отметил также недостаточность гегелевского толкования *свободы*, считая, что у Гегеля *идея* неубодимости несовместима с идеей свободного выбора, а значит, и ответственности за человека. Вторым направлением критики Хомякова была критика разума, абстрагированного от реальности, что приводит к непроходимой пропасти между субъектом и объектом. Хомяков отметил закономерность появления *материализма* Л. Фейербаха как попытку преодолеть «человеческое мнимое тождество понятий и явлений». «Материализм представляет хоть какой-то субстрат, которого жаждала душа», но выводит мышление из вещественного процесса. Если у Гегеля логика отождествлена с *онтологией*, сущее представлено в системе пантологизма, то у материалистов сущее выступает в качестве материи. Согласно Хомякову, обе системы имеют характер «нецессиарианства», т. е. безвольности. Намеченные Хомяковым гносеологические идеи стали преемственной темой в русской философии XIX—XX вв.

Лит.: Хомяков А. С. Полн. собр. соч. В 8 т. Т. 1. М., 1900; Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912; Таубе М. Ф. Познание-ведение по любомудрию соборного восточного просвещения славянофилов. СПб., 1912; Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. Т. 1: Молодые годы, общественная и научно-историческая деятельность, 1902. Киев, 1902—13; Благова Т. И. О философском наследии А. С. Хомякова // Философские науки. 1991. № 11.

Т. Благова

ЖИДОВСТВО (лат.: *judaism*), в русском языке с X в. название иудейской религии, *иудаизма*. Обозначает вероисповедание, а не национальность. Но «наименование религии сплошь и рядом обращается в нарицательное имя и самого народа», и иудаистов независимо от их этнического происхождения называли «иудеями», «какое имя в устах татар и турок звучит “ягуди”, а в Литве и Польше произносилось и произносится “жиды”». Этот термин впервые появляется в древнерусских документах уже в XI в. Напр., *Феодосий Печерский* в своем «Поучении о казнях Божиих» пишет: «Божии суть врази: жидове, еретици, держащее кривую веру». В славянском переводе *Священного Писания* слово «жидовин» используется как равнозначное слову «иудей». В славянском переводе XI в. Пандекта Антиоха читается: «Поведе тебе духовному жидовину». У И. И. Срезневского «жидовитися» означает принимать веру еврейскую: «Множество людий жидовяхуся (*judaismum accipiebant*). — Есф. 8, 17 по списку XIV в.». Старославянский перевод 29-го правила Поместного Лаодикийского собора звучит так: «Не подобает крестьяном жидовствити», «Аще обрящутся жидовствующе, да будут прокляти». Во «Временнике» Георгия Амартола по списку XIV—XV вв. есть также термин «жидовцеумед»: «Бегай от дерзновения толикыя хулы срациноверныи к жидовьюомцю».

Для православного русского человека этой эпохи слово «жид» было синонимом понятиям «враг веры», «противник Христа». Со временем это слово изменяет свой смысл и становится в русском языке синонимом плохого, бесчестного, подлого человека. И не обязательно еврея (хотя в большинстве случаев именно его).

О. П.

ЖИДОВСТВУЮЩИЕ («ересь жидовствующих»), иудейское еретическое движение в Древней Руси посл. трети XV — н. XVII вв. Пыталось насаждать в Русской церкви *иудаизм*. Свое название оно получило от слова «жидовство». Продол-

жая тысячелетние традиции тайных иудейских сект, жидовствующие выступали против христианского учения, отрицали Святую Троицу, хуля Сына Божия и Святого Духа. Они отвергали Божество Спасителя и Его Воплощение, не признавали спасительных Христовых Страстей, не верили Его преславному Воскресению, не признавали ни и всеобщего *воскресения мертвых*, отрицали Второе славное пришествие Христова и Его *Страшный суд*. Они не признавали *Духа Святого* как Божественной Ипостаси.

Жидовствующие отвергали апостольские и святоотеческие писания и все христианские догматы, учили соблюдать закон Моисеев, хранить субботу и праздновать иудейскую пасху. Они отрицали церковные установления: таинства, иерархию, посты, праздники, храмы, иконопочитание, все священные предметы, службы и обряды. Особенно ненавидели они *монашество*.

Жидовствующие надругались над Честным Крестом, святыми иконами и Мощами, совершая над ними бесчинства, непредставимые для человека, выросшего в православной вере. По свидетельству св. *Иосифа Волоцкого*, глумясь над святынями, они говорили: «Надругаемся над этими иконами, как жиды надругались над Христом».

Продолжением этого глумления над всем святым были блуд и разврат. Жидовствующие священники совершали Божественную литургию, наевшись и напившись, после блуда, кощунственно ругались над Святым Телом и Честной Кровью Христовой и совершали др. осквернения, о которых, по словам прп. *Иосифа Волоцкого*, «нельзя и написать».

Жидовствующие возбуждали в малодушных и маловерных сомнение в некоторых местах *Священного Писания*, и прежде всего Нового Завета; соблазняли и с помощью распространяемых ими отреченных, т. е. осужденных Церковью, книг — пособий по тайным наукам — и искаженных списков Священного Писания; пользовались и всем доступным им арсеналом иудейского чернокнижия и колдовства.

В организации секты жидовствующих многое напоминало будущее *масонство*: строгая законспирированность, проникновение в высшие слои правительства и духовенства; ритуал, включающий «обряд» поругания святыни; формирование системы «учитель — ученик» вне традиционных православных представлений.

Являясь непримиримыми врагами *христианства*, жидовствующие скрывали ненависть к нему, втайне рассчитывая постепенно разрушить его изнутри. Перед людьми, твердыми в вере, еретики представляли себя «добрыми христианами» и «образцовыми ревнителями *Православия*».

Начало ереси относится к 1471, когда в Новгород в свите кн. Михаила Олельковича из Киева прибыл жидовин Схария («Захарья евреянин», «Захарья Скарья жидовин»), князь Таманский. Этот хорошо образованный и обладавший большими международными связями жидовин принадлежал к иудейской секте караимов, имевшей широкую сеть своих организаций в Европе и на Ближнем Востоке. Караимы относились к одному из течений иудаизма, выполнявшему почти все его установления, но признававшему Иисуса Пророком. Караимство возникло в VIII в. в Вавилонии, вобрав в себя мелкие иудейские секты и восприняв традиции саддукеев. В отличие от иудеев-раввинистов, руководствовавшихся преданием и *Талмудом*, караимы считали себя вправе обращаться к закону Моисея без посредников.

К числу наиболее почитаемых книг в этой секте, кроме Пятикнижия Моисея (Торы), относились сочинения Анан бен Давида, Моисея Маймонида и Аль-Газали, а также труды по каббале, астрологии и др. оккультным наукам. Как сообщал св. *Иосиф Волоцкий*, основатель секты Схария «изучен всякому злодейства изобретению, чародейству же и чернокнижию, звездозаконению и астрологии». Еще с X в.

караимы имели тесные связи с Иерусалимом и Константинополем. Как сообщает историк З. Анкори, «Иерусалим X в. был связан с Троками (местечко Трокай в Литве. — *О. П.*) позднего средневековья через плодотворное посредство караимского центра в византийском Константинополе». В XIV—XV вв. караимы активизировались в Византии, Турции, Болгарии и на Руси.

Как писал Г. М. Прохоров, «когда обнаруживается, что византийско-турецкие жидовствующие были «сионитами», ревностнейшими из караимов, большие расстояния — географические и временные — между Малой Азией и Балканами XIV в. и Великой Русью XIV—XVI вв. оказываются преодоленными целью взаимосвязанных караимских общин — в Крыму, Литве и Западной Руси. Караимы обитали на Крымском полуострове и прилегающих к нему землях задолго до XIV в. — по крайней мере, судя по письменным данным, не позже чем со 2-й пол. XII в. От своих ближневосточных и балканских единоверцев северо-восточные караимы получали учительную литературу и учителей». В XII—XIII вв. немецкие раввины в Регенсбурге получали сочинения караимов через Русь. Крымская и киевская общины постоянно получали религиозную литературу и сведущих в ней людей из Вавилонии, Палестины и Константинополя.

До возникновения ереси жидовствующих иудейская секта караимов уже предпринимала свое антихристианское наступление на Русь в XIV—XV вв. Это наступление можно усмотреть в секте стригольников, действовавшей в Пскове, от которого караимы подали до Троков в Литве — одного из главных центров караимов.

Создавая секту жидовствующих в Новгороде, караим Схария, по-видимому, выполнял задание одного из международных иудейских центров и учитывал опыт деятельности стригольников. В короткий срок этому иудейскому конспиратору удалось сколотить тайное общество, численностью, по меньшей мере, в 33 чел., из которых 27 составляли священники, их ближайшие родственники, дяконы и клирики.

Быстрое распространение иудейской ереси в русской духовной среде объяснялось состоянием православного вероучения и церковной литературы в XIV—XV вв. Исторически сложилось так, что в состав служебных книг вошло немало элементов, отражающих скорее иудейскую, чем православную традицию вероучения. В русских рукописях оказалась значительное число материалов, входивших в «круг важнейших синагогальных праздничных и будничных чтений». Псалмы, найденные у еретиков, оказались еврейским молитвенником «Махазор». Архимандрит Кирилло-Белозерского монастыря Варлаам заметил по их поводу: «Ни в одном из псалмов этого перевода нет пророчеств о Христе». Н. С. Тихонравов сделал вывод, что это не *Псалтирь* Давида, а молитвы иудейские, употребляемые при богослужении, в которых ярко просвечивается иудейская оппозиция (неприязнь) учению о троичности лиц Божества.

В XV в. по еврейскому тексту было исправлено Пятикнижие Моисея, в иудейской (негреческой) традиции переведена книга прор. Даниила. Иудейский перевод «Есфири» появился вообще в к. XIV в. И. Е. Евсеев отметил, что этот перевод свидетельствует о «высоком и исключительном уважении переводчика к еврейской истине. В местах христологических пророческих выразительно внесено понимание раввинское». «Здесь мы имеем, — заключают исследователи, — вековую литературную традицию перевода с еврейского». «Шестокрыл» с иудейским летосчислением, «Логика» Моисея Маймонида, астрологические трактаты, атеистические сочинения Раймонда Луллия были широко распространены в русских рукописях XV—XVI вв.

Иудейские традиции просматривались и в т. н. хронографической редакции Толковой Палеи. Представленная рядом

рукописей, начиная со 2-й пол. XV в., она содержала большое количество апокрифического материала, имеющего иудейские источники.

Длительное существование иудейской книжной традиции на Руси объясняет в немалой степени успех пропаганды Схарии. Посеять сомнения, основываясь якобы на канонической книге, было основным способом обратиться в ересь. Этот механизм обращения показан в сочинении инока *Зиновия Отенского*, разоблачающем ересь *Феодосия Косого*.

Некве крылошане пришли к иноку Зиновию спросить, истинно ли учение Феодосия Косого. Сами же они, как видно из их рассказа, склонялись к тому, что оно истинно. «Косой посему истинна учителя скажут, понеже в руку имеет книги и тыя разгибая, комуждо писаная дая, самому прочитати и сея книги рассказывает. А попы и епископы православные — ложные учителя, потому что, когда учат, книг в руках не имеют».

Использование в русских служебных книгах текстов, чуждых православной традиции, вызывало у людей сомнения в правильности их исповедания христианской веры.

Первым внешним проявлением ереси жидовствующих уже в 1470-х стали иконоборческие демонстрации. Еретики, ссылаясь на Пятикнижие Моисеево, стали призывать к уничтожению икон. «Они, — писал Иосиф Волоцкий, — запрещали поклоняться Божественным иконам и Честному Кресту, бросали иконы в нечистые места, некоторые иконы они кусали зубами, как бешеные псы, некоторые разбивали».

Несмотря на неприличный, скандальный характер, который приобретала ересь жидовствующих, ее влияние усиливалось. Примерно в 1480 еретики проникают и в Москву. Здесь они расширяют свою организацию за счет видных государственных деятелей из окружения самого царя Ивана III. Кроме священников главных соборов Кремля, еретики привлекли к себе многих бояр, руководителя русской внешней политики дьяка Федора Курицына и даже ближайшее окружение наследника русского престола. Участие в тайной организации значительного числа государственных людей во многом объяснялось хорошим отношением к жидовину Схарии самого Ивана III, вплоть до 1500 приглашавшего этого иудея к себе на службу.

Деятельность секты была разоблачена в 1487 архиеп. *Геннадием*, сообщившим о ней царю и митр. Геронтию. По указанию царя несколько еретиков, названных Геннадием, были арестованы и подвергнуты «градской казни» (наказание кнутом на торгу) за надругательство над иконами.

Высокопоставленные покровители жидовствующих не допустили осуждения ереси как таковой. На Соборе 1488 были объявлены только незначительные преступники, а сама секта и ее руководители названы не были. В 1490 главой Русской церкви стал митр. Зосима, втайне поддерживавший ересь жидовствующих, которого Иосиф Волоцкий назвал «вторым Иудой». Тем не менее в этом же году, несмотря на противодействие митр. Зосимы, Собор Русской церкви уже публично осудил еретиков, назвав в своем приговоре дела их «жидовскими», а их самих «сухими прелестниками и отступниками веры Христовой».

Против жидовствующих встали все русские люди. Православная церковь в лице ее лучших представителей: Иосифа Волоцкого, *Нила Сорского*, архиеп. Геннадия Новгородского — дала еретикам достойный отпор.

Прежде всего были просмотрены церковные книги и из них изъято все чуждое русской православной традиции, ликвидированы иудейские синагогальные тексты, все сомнительные места, которыми еретики прельщали православных священников. По инициативе архиеп. Геннадия была полностью переведена *Библия*. Этот перевод окончательно обезоруживал еретиков, которым в своих аргументах против

христианства оставалось прибегать только к открытому обману.

Архиеп. Геннадий организовал также перевод полемических сочинений, в которых представлялось систематическое опровержение иудейских сект. Были переведены сочинение магистра Николая Делира, «чина меньших феологии преследователя, прекраснейшие стяжания, иудейское безверие в Православной вере похуляюще»; сочинение «учителя Самоила Еврейна на Богоотметные жидове, обличительно пророческими речьми» и др. сочинения против иудеев.

Преступления «жидовствующих» против христианства были раскрыты в сочинении Иосифа Волоцкого «Просветитель». Большую роль в борьбе против еретиков сыграл составленный Нилом Сорским сборник житий, куда он включил, в частности, жития Феодора Студита и Иоанна Дамаскина, осуждавших иконоборчество.

Пользуясь поддержкой высокопоставленных покровителей, жидовствующие добились назначения на должность архимандрита Юрьева монастыря еретика Кассиана. Владыка Геннадий, несмотря на все старания (Юрьев монастырь входил в его епархию), не смог изгнать нечестивца. Более того, жидовствующие путем интриг и клеветы сумели свести в 1503 с Новгородской кафедры самого владыку Геннадия.

После Собора 1490, осудившего ересь жидовствующих, борьба с ними продолжалась еще почти 15 лет. Только в 1504 царь Иван III принял решение созвать новый Собор. На нем еретики еще раз подверглись решительному осуждению, а их руководители после суда казнены.

См. также ст. «Еврейский вопрос в русской цивилизации».

О. Платонов

ЖИЗНЬ, дар Божий, результат творческого акта *Бога*, обладающего неизбывной жизненной силой.

Жизнь по своей природе нематериальна, а является результатом одушевления *материи* Духом Божиим. По воле Господа, одушевляющее начало заложено в самих живых существах и движущем их развитии в силу того, что оно является их внутренней целью. Впервые идея о Божественном характере жизни была разработана Аристотелем в его учении об энтелехии (одушевляющем начале), а впоследствии развита в трудах христианских ученых и философов. Ядро жизни — развитие *духа*, постоянная обращенность к Богу, стремление к *жизни вечной*. «Цель великого жизненного стремления есть полнота жизни вечной, неумирающей; именно эта полнота, к которой стремится всякая жизнь, есть предмет религиозного искания, его конечный пункт» (Е. Трубецкой). «Вечная жизнь достигается не умерщвлением и уничтожением страстной напряженности жизни, а ее духовным преображением (Н. Бердяев).

Жизнь принадлежит Богу, и поэтому посягательство на любую жизнь — страшный *грех*. Исключение существует только в отношении врагов Бога и Отечества. В понятиях *Святой Руси* жить нужно не для себя (*эгоизм*) и не для др. (*альтруизм*), а со всеми и для всех (Н. Ф. Федоров). «Вся мудрость жизни — в сосредоточении мысли и силы, все зло — в их рассеянии» (К. П. Победоносцев). «Цель и смысл жизни — любовь» (Н. А. Некрасов). «Жизнь требует верного глаза и твердой руки. Жизнь не слезы, не вздохи, а борьба, и страшная борьба. Слезы — «дома», «внутри». Снаружи железо. И только тот дом крепок, который окружен железом» (В. В. Розанов). «Как жить? С ощущением последнего дня и всегда с ощущением вечности» (Ф. А. Абрамов).

О. Платонов

ЖИЗНЬ ВЕЧНАЯ, в представлениях *Святой Руси* имеет двоякое значение. Если рассматривать земную жизнь вне связи с будущей жизнью, то она есть тление, а значит, понятие вечной жизни будет определением будущей загробной жи-

ни. Мы получаем вечную жизнь через Христа, но до явления Его «мы умерли, и жизнь наша сокрыта со Христом в Боге», «когда же явится Христос, жизнь наша, тогда и мы явимся с Ним во славе». Это понятие о вечной жизни развито у ап. Павла и у др. новозаветных писателей. Это же представление о вечной жизни встречается и у многих отцов Церкви (Василий Великий, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин). Др. точка зрения на понятие вечной жизни принадлежит одному *Богу*, Который один имеет жизнь в Себе (Ин. 5, 26; 6, 57, 69). Поэтому чем ближе мы к Богу, тем ближе мы и к Источнику вечной жизни (Ин. 6, 33, 54), потому что у Бога все живы (Лк. 24, 5). Т. о., общение с Богом — основное условие вечной жизни, а все остальные условия для нее явятся сами собой (Мф. 22; 29, 32). Но согрешившее человечество может иметь общение с Богом только через своего Искупителя, Которому дано иметь в Себе жизнь (Ин. 5, 26; 6, 57; 5, 11, 20). Поэтому вечную жизнь имеет только тот, кто имеет общение с Ним (1 Ин. 1; 1, 3), кто пребывает в Нем, кто ест Его Тело и пьет Его Кровь (Ин. 6; 51, 53, 56), кто слушает слова Его (Ин. 6, 68), кто исполняет возведенные Им заповеди Отца (Ин. 12, 50). Т. к. общение с Богом через Христа мы имеем и в этой земной жизни, то название «вечная жизнь» относится не только к загробной, но и к настоящей, временной жизни (Ин. 6, 40; 20, 31). «Верующий в Сына имеет жизнь вечную» (Ин. 3, 36). «Мы знаем, что перешли от смерти в жизнь» (1 Ин. 3, 11). Вечная жизнь обретается раньше воскресения из мертвых (Ин. 6, 54) с нашим совершенствованием и приближением к Богу. Эта мысль подробно развита и последовательно установлена у св. ап. Иоанна Богослова. Вечная жизнь земная и жизнь загробная в представлении о вечной жизни как бы соединяются между собою неразрывно. Этот второй взгляд на жизнь вечную, как жизнь совершенную — христианскую, подробно развил на основании изречений ап. Иоанна Климент Александрийский, который учил, что жизнь истинно христианская есть жизнь вечная и начинается с самого крещения.

Б. С.

ЖИТИЯ СВЯТЫХ, описания жизни и деятельности людей, наделенных *Богом* за свою *веру* и добрые дела особым качеством *святости*. В житиях святых выражались самые главные и сокровенные мысли и идеи святых и подвижников Руси. Жития святых были любимыми чтениями русских *любомудров*, на лучших духовно-нравственных примерах развивающих свои представления о мире и духовной иерархии.

На Русь первые сборники житий святых пришли из Греции. Они назывались *синаксарями*. Самый древний из них — *синаксарь* в рукописи еп. Порфирия Успенского. Затем следует *синаксарь* имп. Василия (X в.). Русские прологи представляют собой переделки этого *синаксаря*. *Минеями* называются сборники подробных сказаний о святых и праздниках, расположенных по месяцам. Они разделяются на служебные и *минеи четы*. В первых для жизнеописания святых имеют значение обозначения авторов над песнопениями. С введением на Русь *христианства* и богослужения эти *минеи* являются первыми сборниками житий святых. Затем в русской литературе появляются специальные сборники житий святых — *патерики*. Из них известны переводные *патерики*: *синайский* («Лимонарь»), *азбучный*, *скитский*, *египетский*. По их образцу составлен и «Патерик Киево-Печерский». Что касается календарей, то они начали составляться уже в I в. христианства, а в IV в. они были настолько полны, что содержали имена на все дни года. Месяцесловы же не столь давнего происхождения. Они обыкновенно бываю приложены к *Евангелиям* и к апостолам. Древнейший из них приложен к Остромирову евангелию (XII в.). Святцы — те же календари, с той разницей, что содержание их более подробно и они существуют отдельно от евангелий. Составители сборников

житий русских святых пользовались как образцом сборником Метафраста. Самыми первыми по времени житиями русских святых являются жития свв. *Бориса и Глеба* и Феодосия Печерского, составленные прп. *Нестором*. В XV в. как составитель сборников житий русских святых известен митр. Киприан, написавший жития митр. Петра и др. русских святых («*Степенная книга*»), жития св. *Сергия*, прп. Никона, св. *Кирилла Белозерского*, свв. Новгородских архиепископов Моисея и Иоанна, слово о перенесении мощей св. Петра. Пахомий пользовался как составитель большой известностью и являлся образцом для др. духовных писателей. Третий автор жизнеописаний — *Епифаний Премудрый* был знатком *Священного Писания*, прекрасно изучил греческие хронографы, палею, *лествицу*. Он написал жития св. *Стефана Пермского* и прп. *Сергия*. Следующие за ними авторы жизнеописаний святых не ограничиваются сообщением сведений о жизни и чудесах их, но и описывают церковные и общественно-государственные условия, при которых протекала жизнь святого. Т. о., эти послания-жизнеописания являются и историей жизни Древней Руси. XVI в., когда всероссийским митрополитом был *Макарий*, является расцветом жизнеописаний святых. При нем были составлены Великие Четьи-Минеи, в которые были внесены все имевшиеся к тому времени русские жития. Самая подробная рукопись этих миней — Московского собора 1552 в XIX в. издавалась археологической комиссией, которая, при содействии П. И. Савваитова и М. О. Кояловича, выпустила несколько томов житий за месяцы сент. и окт. Центром христианской культуры на юге Руси являлся Киев, и в частности Киево-Печерская лавра. Киевский митр. Петр Могила собрал материалы, относящиеся к житиям, гл. обр., южно-русских святых, а киево-печерские архимандриты Иннокентий и Варлаам продолжали его дело. Последний архимандрит привлек к участию в этой работе св. Димитрия, впоследствии митрополита Ростовского, который, пользуясь сборником Метафраста, Великими Четьми-Минеями Макария и др. пособиями, составил Четьи-Минеи святых всей Церкви. Отличие его труда от Великих Четьих-Миней в том, что в него вошло жизнеописание и южно-русских святых, опущенное в этих минеях. Жития святых, составленные св. Димитрием, написаны художественным языком и до его времени являются любимым чтением благочестивых людей, которые находят здесь поучение и назидание. В первый раз Четьи-Минеи св. Димитрия были изданы в 1711—18. С 1745 по 1759 они подверглись, согласно постановлению Св. Синода, пересмотру и исправлениям и в исправленном виде вышли в 1759. Из пересказов и сокращенных изданий Четьих-Миней св. Димитрия следует указать — «Избранные жития святых, кратко изложенные по руководству Четьи-Миней», «Русские святые» Филарета, архиепископа Черниговского.

Перечислим некоторые древнерусские жития святых, группируя их по характеру героев житий.

Жития подвижников во славу Церкви и создателей монастырей: Авраамия Ростовского, *Авраамия Смоленского*, Александра Ошевенского, Александра Свирского, Антония Сийского, Варлаама Хутынского, Дмитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого, Зосимы и Савватия Соловецких, Иоанна Новгородского, Кирилла Белозерского, Леонтия Ростовского, Павла Обнорского, Пафнутия Боровского, Сергия Радонежского, Стефана Пермского.

Жития иерархов Русской церкви — митрополитов: Алексея, Ионы, Киприана, Петра, Филиппа.

Жития юродивых: Василия Блаженного, Иоанна Устюжского, Исидора Ростовского, Михаила Клопского, Прокопия Устюжского.

Из княжеских житий наиболее известные: жития Александра Невского, Бориса и Глеба, кн. Владимира, Всеволода-Гавриила Псковского, Дмитрия Донского, Довмонта-Тимофея,

Михаила Александровича Тверского, Михаила Всеволодовича Черниговского, Михаила Ярославича Тверского, Феодора, князя Смоленского и Ярославского.

Женские жития: Анны Кашинской, Ефросинии Полоцкой, Ефросинии Суздальской, Иулинии Вяземской, Иулинии Осорьбиной, кн. Ольги.

Некоторые жития носят сюжетно-повествовательный характер. Это «Повесть о Петре и Февронии Муромских» *Ермолая-Еразма*, «Повесть о Петре, царевиче Ордынском», «Повесть о Меркурии Смоленском». В XVII в. на русском Севере возникают жития, полностью основанные на местных легендах о чудесах, происходящих от останков людей, жизненный путь которых с подвигами во славу Церкви не связан, но необычен — они страдали в жизни. Артемий Веркольский — мальчик, погибший от грозы во время работы в поле, Иоанн и Логгин Яренские — то ли поморы, то ли монахи, погибшие в море и найденные жителями Яренги на льду, Варлаам Керетский — священник села Кереть, убивший жену, наложивший сам на себя за это тяжкие испытания и прощенный Богом. Все эти жития примечательны чудесами, в которых красочно отражена жизнь крестьян русского Севера. Многие чудеса связаны со случаями гибели поморов на Белом море.

В древнерусской книжности известны сотни житий, при этом переводные (византийские, реже болгарские и сербские) жития имели распространение не меньшее (а в XI—XV вв. и значительно большее), чем оригинальные русские жития.

Из византийских житий наибольшее распространение получили переводы житий Алексея, человека Божьего, Андрея Юродивого, Варвары, *Георгия Победоносца*, Дмитрия Солунского, Евстафия Плакиды, Евфимия Великого, Ефросинии Александрийской, Екатерины, Епифания Кипрского, Иоанна Златоуста, Козмы и Дамиана, Марии Египетской, *Николая Мирликийского*, Параскевы-Пятницы, Саввы Освященного, Симеона Столпника, Федора Стратилата, Федора Тирона и др. святых.

Мысли и идеи, проводимые в житиях святых, стали важнейшей составляющей духовного, подвижнического, патриотического характера русского мировоззрения.

ЖУКОВСКИЙ Василий Андреевич (29.01[9.02].1783—12[24].04.1852), поэт и переводчик, критик, один из основоположников *романтизма* в России. Образование получил в Благородном университетском пансионе (Москва). С ранней юности занялся литературной деятельностью. Был редактором (1808—09) журнала «Вестник Европы», ранее издававшегося

Карамзиным. С 1815 — бес­смен­ный секретарь ли­те­ратур­ного об­щес­тва «Ар­замас», членами которого были Уваров, Пушкин, П. А. Вяземский, К. Н. Батюшков и др. В 1815 был приближен ко двору, стал учителем русского языка вел. кн. Александры Федоровны. В 1826—41 — наставник будущего царя Александра II. Жуковский содействовал освобождению от крепостной зависимости Т. Г. Шевченко. Перу Жуковского принадлежит переводы «Одиссеи», сочинений И. В. Гете, Ф. Шиллера,



Дж. Байрона. Собственно философские произведения Жуковского относятся гл. обр. к позднему периоду творчества (1840—50-е) — «Отрывки», «О происшествии 1848 г.», пись-

мо к Гоголю «О поэте и современном его значении», «О молитве», «О внутренней христианской жизни» и др. В качестве исходной Жуковский выдвигал принципиальную теистическую установку: «Бог существует, есть основная аксиома, главное передовое положение, первая точка отбытия, с которой должен начинаться всякий путь наших умствований». В его представлении существует «Бог живой», «тройственный», «самобытный». Концепция тройственной сущности человека (соединение *духа, души и тела*) положена Жуковским в основу объяснения деятельности ума, воления и творческого акта. Ум относится им к низшим способностям души, действующим в пределах материального мира. *Воля*, по Жуковскому, стоит ступенью выше ума, ибо она свободна и выражается в наших действиях. Творчество же выше ума и воли, т. к. его действие не следует никакому внешнему побуждению. И наконец, вера занимает высшую ступень в иерархической системе духовных способностей человека. Сфера эстетического представляется Жуковскому в виде «романтического томления», как некая целостность различных душевных сил человека, в которой преобладает эмоциональное начало. Это мир чудесного, с его сверхъестественными силами, силами, гномами, духами и пр. В трактовке прекрасного для Жуковского характерно сближение этой категории с эстетическим *идеалом*. Жуковский повторяет вслед за Ж.-Ж. Руссо, что прекрасно только то, чего нет. Это не значит, что прекрасное не существует. Оно дано единственно для того, чтобы оживить нашу душу и исчезнуть. Удержать или постичь его невозможно. Письмо Жуковского к Гоголю «О поэте и современном его значении» (1848) выступает эстетическим манифестом русского романтизма, своеобразным итогом его разработки в трудах Одоевского, Вяземского, Галича, Надеждина, И. Я. Кронберга и др. Эти идеи получили дальнейшую разработку в «Отрывках» 1845—50, где Жуковский подчеркивает, что искусство различными средствами воспроизводит «творения Божии». Идеалом *красоты* является *Бог*, явно и тайно присутствующий в его творениях. Хотя искусство принадлежит «земле», чувственно воспри-

нимаемому миру, оно вместе с тем напоминает нам о том, что лежит за границами земного. В произведениях искусства раскрывается целостность мира, его совершенство со стороны формы, *гармония*. Одной из важных проблем отечественного просвещения Жуковский считал выработку русской философской терминологии. Он отмечал, что наш «философический язык» беден и «неопределен», выступал против необдуманного заимствования иноязычных философских терминов. Слово не есть, по Жуковскому, наша произвольная выдумка. Появление новой терминологии он считал процессом, подготовленным длительным ходом развития мысли. Жуковский разработал своеобразную педагогическую систему, которая связана с его мировоззрением, толкованием таких понятий, как «*бытие*», «*познание*», «*человек*», «*общество*». Содержание воспитательного процесса мыслилось им как развитие личности в духе высоких нравственных идеалов, практическая задача воспитания — выработка привычки к деятельности во имя высших духовных ценностей.

Религиозная настроенность не покидает Жуковского никогда, но с особенной силой она проявляется в период его жизни за границей (с 1841). Поэзия его все более и более проникается религиозными мотивами. В этот период он пишет богословские рассуждения «О внутренней христианской жизни», «О промысле», «О вере» и пр. Он даже мечтает о переводе Нового Завета на русский язык. Последние дни его жизни подробно описаны в воспоминаниях священника Базарова, его духовника. Когда о. Базаров приобщил Жуковского, то тот обратился к своим детям: «Дети мои, дети! Вот Бог был с нами! Он сам пришел к нам! Он в нас теперь!» Но перед своей смертью он позвал к себе младшую дочь и велел ей сказать матери: «пойди, скажи матери, я теперь нахожусь в ковчеге и выпускаю первого голубя — это моя вера; другой мой голубь — терпение». Последние слова Жуковского были обращены к жене: «теперь остается только материальная борьба, душа уже готова».

Соч.: Полн. собр. соч. В 12 т. СПб., 1902; Собр. соч. В 4 т. М.—Л., 1959—60; Эстетика и критика. М., 1985.

А. Иванова

З

ЗАВОЛЖСКИЕ СТАРЦЫ (нестяжатели), монахи Кирилло-Белозерского, Ферапонтова и др. монастырей, расположенных в местности между Белым и Кубенским озерами. Название получили оттого, что местность по направлению от Москвы находилась за Волгой и носила название Заволжья. Заволжские старцы являлись выразителями особого церковного направления, требовавшего неукоснительного проведения в жизнь евангельских принципов. Это направление подробно изложено у св. *Нила Сорского*, монаха-мыслителя, который около себя образовал группу последователей и учеников, продолжавших его дело. Из них особенно заметны инок Вассиан Косой, старец Герман, Гурий Тушин, еп. Рязанский Кассиан, троицкий игум. Порфирий и др., действовавшие преимущественно в XVI в. Заволжские старцы являлись проповедниками христианской *веры*, противниками насилия в деле веры. Они отрицали право монастырей владеть (стяжать) землями и богатой собственностью, считая это несовместимым с монашеским служением, а некоторые, напр., Вассиан Косой, даже выступали за конфискацию церковных владений, критиковали святоотеческие предания. При некоторой моральной привлекательности воззрения заволжских старцев несли серьезную опасность нормальной жизнедеятельности Русской церкви, ослабляли ее роль в *государстве*. Лишаясь земель и собственности, церкви и монастыри теряли возможность вести широкую пастырскую, благотворительную и просветительскую деятельность, оказывать благотворное влияние на общественную жизнь. Собор русской церкви 1503, в котором особую роль сыграл *Иосиф Волоцкий*, осудил эту сторону деятельности заволжских старцев и высказался за сохранение и укрепление церковной и монастырской собственности. Эта же позиция еще строже подтверждена Собором 1531.

О. Платонов

ЗАЙКОНОСПАССКИЙ МОНАСТЫРЬ (монастырь Всемило-стивейшего Спаса на Никольском крестце, что за иконным рядом), мужской, основан в 1600 Борисом Годуновым в Москве на Никольской улице.

Примыкал к Казанскому подворью и Монетному двору, а с др. стороны к Никольскому монастырю. По левой стороне улицы тянулись многочисленные лавки, торговавшие иконами, поэтому он и получил название Зайконоспасский, т. е. за иконным торговым рядом.

Сначала монастырь был деревянным, и это создавало угрозу возникновения пожара. В 1660 по повелению царя Алексея Михайловича на средства кн. Ф. Ф. Волконского был заложен каменный собор. В нижнем ярусе собора был устроен престол во имя иконы Спаса Нерукотворного Образа, в верхнем престоле — во имя иконы Всех Скорбящих Радос-

стей. В 1717—20 и 1742 храм перестроен в стиле барокко архитекторами И. Зарудным и И. Ф. Мичуриным. По приказу Петра I на территории обители построили 3-этажный каменный училищный корпус (коллегиум), затем учительский корпус.

В к. XVII — н. XIX вв. монастырь — один из главных центров русского просвещения. Еще при первом игум. Макарии ок. 1630 при монастыре была открыта Общенародная школа. Немецкий путешественник А. Олеарий писал, что в этой школе впервые в России изучали латынь и греческий под руководством грека Арсения. В 1667 *Симеон Полоцкий* создал здесь специальную школу «для грамматического учения» подъячих Приказа тайных дел. Москвичи стали называть монастырь «учительским». В 1668 царь Алексей Михайлович повелел Симеону Полоцкому организовать здесь училище и написать для него устав. В 1687 в монастыре открыли первое в России высшее учебное заведение — Эллино-греческую академию, известную также под названием Спасской школы. В 1701 Эллино-греческая академия была переименована в Славяно-латинскую, а в 1775 — в *Славяно-греко-латинскую академию*. В XVIII в. в академии учились А. Кантемир, *М. Ломоносов*, просветитель Сибири Иннокентий Иркутский, русский историк и археограф Ефимий Болховитинов, актер Ф. Волков, поэт *В. Тредиаковский*, автор первого учебника «Арифметика» Л. Магницкий, автор первого описания Камчатки путешественник С. Крашенинников, арх. В. Баженов и др. В 1814 академию перевели в Троице-Сергиеву лавру и преобразовали в Московскую духовную академию.

С. Перевезенцев

ЗАКОН, выражение общего и необходимого отношения между двумя или большим количеством *явлений*. Законы бывают различными в зависимости от характера явлений, связь которых они выражают. Различают Божественный, физический, логический, нравственный, психологический, юридический и др. законы; виды законов существенно друг от друга отличаются. Одни законы представляют собой веление, произвольно установленное, заключающее в себе обязательность, но не необходимость; нарушение их возможно, во время как нарушение физических законов, напр., невозможно, а нарушение Божественного закона, т. е. воли Божьей, ведет к духовной или физической *смерти*. В самом понимании закона отражаются различия мировоззрения; христианское учение рассматривает закон как выражение Божественной *воли*; наивный реализм представляет себе закон как некоторую норму (рок, судьбу), висящую над предметами и определяющую образ их действия; *эмпиризм*, напротив, рассматривает закон как отношение предметов между собой, вытекающее из свойств самих *объектов* и потому необходи-

мое; наконец, критицизм и субъективный *идеализм* смотрит на закон как на порядок явлений, коренящийся не в самих явлениях, а в познающем *субъекте*. Сфера приложения понятия закона также весьма различна, т. е. различают закон более общего характера от менее общих; иногда термин «закон» применяют и к эмпирическим обобщениям. Из всего этого видно, что понимание закона и приложение его весьма разнообразно.

Главнейшим законом является Божественный закон, который религиозному сознанию представляется данным в откровении, философскому же представляется выводом из мироздания как целого, со всем его многообразием явлений. Для *пантеизма* закон *Бога* совпадает с законом *природы*; для *теизма* же в закономерности мира выражается, хотя и неполно, природа Божества, однако настолько, насколько бесконечное может выразиться в конечном. Эти заблуждения в понимании Божественного закона объясняются в Новом Завете на примере сравнения Ветхого и Нового Законов, данных Богом человеку.

Ветхий Закон был дан свыше как основа личной и общественной жизни древнего Израиля. Его трагедия, по ап. Павлу, в том, что он запрещает греховные поступки, но *греха* не искореняет, бессилен его победить: обещает оправдание, но дает осуждение, ищет *мира*, но рождает *гнев*, обещает славу, а дает бесчестие. В человеке есть «дух противоречия», который, согласно *Б. Вышеславец*у, «прямо провоцируется запретом и велением Закона». *Благодать* дана для восполнения Закона. Но большая часть христиан в своей каждодневной жизни остается на уровне Закона, и их благочестие бессильно. Выход — в «сублимации души», в ее поднятии на уровень благодати, один из результатов которого таков: человек Закона не может любить грешников, но тот, кто в благодати, может. «Христианская *этика* как этика благодати не есть этика отрешения, а есть этика сублимации», а сублимация есть «восстановление первоначально-божественной и к Богу устремленной формы. И весь хаос подознавательного мира нуждается в такой форме» (*Б. Вышеславец*).

Самый понятный вид закона — юридический: он представляет собой явление *власти*, имеющее целью поддержание определенного общественного порядка. Юридический закон отличается изменчивостью, в отличие от естественного закона. Обязательность юридического закона предполагает свободное подчинение ему человека в силу того, что закон признается справедливым, т. е. коренится в нравственном порядке; но обязательность в то же время предполагает возможность нарушения закона и необходимость для власти восстановления его, т. е. кары. Справедливость юридического закона определяется основанием, на котором он строится. В христианском государстве главным основанием закона являются нравственные ценности Нового Завета. Они определяют нормы права и наказания за их нарушение. Законы вырабатываются царской и церковной властью, основываясь на *симфонии властей*. В нехристианском государстве законы вырабатываются исходя из интересов ограниченных кругов и редко бывают справедливыми для большинства общества. Т. о., юридический закон охраняется двумя устоями: внутренним — разумностью и справедливостью его, и внешним, силою или принуждением, восстанавливающим нарушение закона. Остальные особенности юридического закона, отличия его от распоряжения и т. д., при определении понятия не играют существенной роли. Понятность юридического закона зависит не столько от характера его, сколько от того, что с ним человек ближе всего сталкивается, с ним он постоянно имеет дело; в действительности же юридический закон указывает на явления нравственного и психологического порядка (обязательность, принуждение) и без них не может быть понят.

Под логическим законом мы разумеем норму, устанавливающую необходимую связь элементов *мысли*, гарантирующую состоятельность ее. Т. к. норма, естественно, должна вытекать из природы самого мышления, то она не должна быть навязана *разуму* извне, а должна заключать лишь вполне прозрачное требование или условие, без которого никакая мысль не может существовать. Такое требование может быть лишь формальным, ибо содержание мысли имеет гарантию истинности не в природе самой мысли, а в том источнике, из которого содержание заимствовано (напр., из внутреннего и внешнего *опыта*). Т. к. мысль, рассматриваемая с внешней стороны, есть всегда суждение, то законные мысли могут быть найдены из свойств суждения. Всякое суждение выражает некоторую связь элементов сознания и именно в связи (синтезе) и заключается акт суждения. Содержание элементов суждения (логического подлежащего и сказуемого) есть факт или некоторое данное мысли; мысль же устанавливает определенное отношение между данными содержаниями. Только одно отношение двух содержаний безусловно истинно и не возбуждает в самой мысли никаких сомнений и не нуждается ни в каком оправдании — это отношение тождества и вытекающий из этого отношения закон тождества (*principium identitatis*, $A = A$). Это логический закон, а не закон реального мира. Мы можем себе представить мир, в котором господствует вечная смена, причем ни одно явление не повторяется в том виде, в каком оно было ранее, но и при этом допущении закон тождества остается в силе для существа, одаренного памятью и способностью образовывать понятия. Такое существо может узнать в известном продукте мысли содержание, ранее им образованное, и новую мысль отождествить с ранее бывшей; в таком случае все то, что мыслится принадлежащим известному элементу А, будет мыслиться как принадлежащее элементу В, если этот элемент признан тождественным с А. Эту мысль формальная логика выражала формулой — всякое логическое подлежащее может рассматриваться как логическое сказуемое самого себя. Это самый существенный закон мысли, на основании которого устанавливается связь не только понятий, но и реальных явлений; так, закон причинности в реальном мире остается до тех пор мысли непонятным и навязанным ей, пока не установлено тождество между условиями, вызывающими явление, и самим явлением. Иногда закон тождества отличаются от закона согласия, выражая первый формулой $A = A$, а второй формулой: если А есть В, то А тождественно В, и от закона отрицания, который утверждает, что А, отличное от В, не есть В. Второй логический закон — закон противоречия, не имеет той непосредственной очевидности, как закон тождества: закон противоречия гласит: отрицание и утверждение взаимно уничтожаются, противоречащее не должно быть мыслимо (суждение А есть В и А не есть В не могут быть одновременно истинными, или из истинности одного непосредственно следует ложность другого, и наоборот). Очевидность этого логического закона иногда подвергалась сомнению и, действительно, нельзя считать совершенно бесплодной попытку доказательств, т. е. выведения этого закона. Во всяком случае, в его состав входят гораздо более сложные элементы (напр., элемент времени), которые нуждаются в оправдании. Кант считал закон противоречия началом аналитических суждений и отрицательным критерием истины. Третий логический закон — закон исключенного третьего гласит: между утверждением и отрицанием среднее невозможно; иначе говоря, из двух противоречащих суждений одно должно быть истинным, др. ложным. Этот принцип имеет применение лишь к противоречащим, но не к противоположным суждениям. Так, между добром и не-доброем не может быть третьего, однако между добром и злом может быть множество градаций. Этот принцип вытекает

непосредственно из предшествующего. Второй и третий законы могут быть, как кажется, сведены к закону тождества, ежели устранить всякие метафизические соображения и применение принципов к бытию, а не к сфере понятий. К этим основным законам мысли со времени Лейбница прибавляют еще четвертый, закон достаточного основания, требующий, чтобы всякая мысль была вполне обоснована т. о., чтобы с необходимостью вытекала из условий. Этот закон имеет совершенно иной характер, чем предшествующие. Первый закон гарантирует положительным образом состоятельность мысли, второй закон дает отрицательную гарантию состоятельности мысли, указывая на то, что противоречие уничтожает мысль, что всякая мысль должна быть признана ложной, если в ней открыто внутреннее противоречие. Третий закон есть указание, по которому мы можем с необходимостью определить ложность или истинность мысли в зависимости от др. мысли, которая противоречит первой. Закон достаточного основания стремится к установке истинности мысли благодаря связи ее с другими; в этом отношении он аналогичен закону исключенного третьего, но в то время как последний закон дает точное указание, признак, по коему можно определить истинность или ложность мысли, закон достаточного основания такого признака не дает: он заключает в себе лишь пожелание наивозможно полного обоснования мысли, пожелание, которое человеку весьма часто приходится оставлять без внимания. Даже в науке приходится прибегать к гипотезам, т. е. к предположениям не доказанным, а лишь возможным и более или менее вероятным. Т. о., закон достаточного основания в своем существе заключает моральное требование: будь правдив и обстоятелен в мышлении — и к логике отношения не имеет. Весьма много общего с логическими законами имеют законы математики, исследующие величину экстенсивную и интензивную. Они представляют собой применения чистой логики к восприятиям пространства (геометрия) и времени или числа (вычисление).

Юридический закон вполне прозрачен по своему составу и происхождению, ибо он создается на глазах у всех; логический закон очевиден и прозрачен по той принудительности, какую он оказывает в сфере мысли, ибо он не что иное, как сама мысль или условие, ею самой созданное и вытекающее из собственной природы; совершенно иной характер имеет закон естественный. Он претендует на всеобщность и неизменность, он не допускает ни нарушений, ни изъятий; он не обладает той прозрачностью, которая составляет характерную особенность логического закона, и необходимость его совершенно иная, чем необходимость логическая. Будучи законом реального мира, а не идеального или мыслительного только, он должен быть найден и представляется, как все фактическое, чуждым сознанию, навязанным ему извне. Т. о., древнее представление о законе как о роке, висящем над миром, имеет некоторое основание, хотя грешит, конечно, тем, что указывает неправильный источник этой неизбежности или необходимости, которая вытекает из природы самой реальности, выражением коей и является закон естественный. История развития человеческой мысли показывает, как постепенно понятие естественного закона расширялось, как ему подчинялось все большее и большее количество явлений, пока не найдена была формула наиболее общего закона причинной связи явлений. К этой общей формуле приложимы признаки, перечисленные нами, т. е. необходимость, всеобщность и неизменность, но под понятие естественного закона подводят не только эту наиболее общую формулу, но и целый ряд положений, которые отличаются как по степени их общности, так и по содержанию, как напр., законы механического мира (физико-химические), законы органического мира (растительного и животного) и законы психического мира (ин-

дивидуального, социального и исторического). Все перечисленные законы, начиная от закона сохранения энергии, претендуют на те же признаки, какие имеют наиболее общие законы, определяющие отношения чередования и сосуществования явлений, но не обладают ими в действительности. Напр., закон сохранения энергии определяет количественное отношение различных энергий при взаимном их превращении, но опыт не утверждает, что количество энергии в мире остается неизменным, т. е. законы природы имеют условный характер: если даны известные данные, то из них с необходимостью следуют др., но даны ли сами данные — это остается неопределенным. Отношение различных видов естественных законов между собой таково, что они представляют как бы концентрические круги различных объемов, содержание коих зависит от степени сложности явлений. Законы геометрические охватывают собою все, что имеет пространственную природу, механические, физические и химические, — все, что имеет соответствующую природу; в организмах действуют те же начала низшей природы, но в них проявляются еще и особые начала, свойственные не мертвому веществу, а живым существам.

ЗАЛЕССКИЙ Владислав Францевич (30.01.1861—1922), правовед, консервативный политический деятель и публицист. Родился в семье Ф. Ф. Залесского, приват-доцента Казанского Императорского университета. Среднее образование получил во 2-й и 3-й гимназиях, окончив последнюю в 1880. Закончил университетский курс в Казанском Императорском университете на физико-математическом факультете по разряду естественных наук в 1885. В 1889 по разрешению министра народного просвещения выдержал экзамен в государственной испытательной юридической комиссии при Казанском университете, удостоившись диплома 1-й степени. С 1893 служил приват-доцентом Казанского Императорского университета, читая политическую экономию и статистику. В 1894 удостоен юридическим факультетом С.-Петербургского Императорского университета степени магистра политической экономии. С 1895 преподавал энциклопедию и историю философии права. В 1899 удостоен юридическим факультетом



Новороссийского Императорского университета степени доктора политической экономии.

С 1900 назначен экстраординарным профессором по кафедре энциклопедии и истории философии права. Профессор энциклопедии и истории философии права Казанского Императорского университета. Сотрудничал в газете «Казанский телеграф», харьковском журнале «Мирный труд». Организатор и руководитель «Царско-народного общества» в Казани.

Соч.: Учение о ценности. Казань, 1893; Critique la theorie du degre final de l'utilite. Казань, 1895; Теория бумажно-денежного обращения. Казань, 1896; Экономические явления в мире животных. Казань, 1896; Власть и Право. Философия объективного права. Казань, 1897; Учение о Капитале. Казань, 1898; Le pouvoir et le droit, Philosophie du droit objectif. Paris, 1899; К вопросу о реформе средней школы. Казань, 1900; Лекции истории философии права. Казань, 1902; Лекции энциклопедии права. Казань, 1903; Парламентаризм и его оценка на Западе. Харьков, 1906; Что такое Союз русского народа и для чего он нужен? Казань, 1907; Грюнвальдский бой — прооб-

раз единения славян к тысячелетию борьбы с немцами. Казань, 1911; Система призрения бедных в законодательстве и практике главнейших западно-европейских государств. Казань, 1912; Тайна крови. К вопросу о ритуальных убийствах. Харьков, 1912; В чем спасение России? Проект полного искоренения пьянства. Казань, 1912.

М. Смолин

ЗАМАЛЕЕВ Александр Фазлаевич (р. 13.11.1943), специалист по истории русской философской и общественной мысли; доктор философских наук. Родился в г. Эшвелер Рейнской обл. (Германия). Окончил историко-филологический факультет (отделение журналистики) Казанского государственного университета (1968), аспирант философского факультета ЛГУ (1972). Работал в 1-м Ленинградском медицинском институте (1972—81), на Ленинградской кафедре философии АН СССР (1981—90). С 1990 по настоящее время — зав. кафедрой истории русской философии философского факультета С.-Петербургского государственного университета. Докторская диссертация — «Философская мысль средневековой Руси (XI—XVI вв.)» (1988). Редактор-издатель альманаха русской философии и культуры «Вече», а также научных серий «Истоки отечественной мысли» (изд-во «Наука»), «Мыслители России» и «Гуманитарное наследие российских мыслителей» (изд-во СПб. гос. ун-та). Руководитель Межвузовской научной программы «Русская философия как методологическая основа развития гуманитарных наук в России». Главные темы и проблемы, исследуемые Замалеевым: духовность русского средневековья; идейно-философские течения в русской мысли XVIII—XIX вв. В трудах Замалеева обосновывается положение о принципиальной преемственности в духовно-философском развитии отечественной древности и русской философии Нового времени.

Соч.: Философская мысль в средневековой Руси (XI—XVI вв.). Л., 1987; Еретика и ортодоксы. Очерки древнерусской духовности. [В соавт.]. Л., 1991; Лекции по истории русской философии. СПб., 1995; Лепты. Исслед. по рус. философии. СПб., 1996; Восточно-славянские мыслители: Эпоха средневековья. СПб., 1998.

ЗАМЫСЛОВСКИЙ Георгий Георгиевич (Егорович) (1872—1920), правовед, публицист, депутат III и IV Государственных дум.

Потомственный дворянин. Отец — профессор русской истории С.-Петербургского университета, член-корреспондент Петербургской академии наук Е. Е. Замысловский, преподавал историю наследнику престола будущему имп. Николаю II. Замысловский окончил юридический факультет С.-Петербургского университета кандидатом прав в 1893. Служил при Петербургском окружном суде, 4 года был мировым судьей в Прибалтийском крае, затем товарищем прокурора Гродненского и Виленского окружных судов, и. о. товарища прокурора Виленской судебной палаты. В 1905—07 часто выступал обвинителем на процессах против революционеров-террористов. В 1907 избран депутатом III Государственной думы от русского населения Виленской губ., член фракции правых. С избранием депутатом думы



перешел в адвокатуру. Выступал в думе по разным вопросам, особенную известность получила его речь при обсуждении законопроекта о контингенте новобранцев (1908), которая

неоднократно переиздавалась. Замысловский предложил вниманию депутатов анализ ситуации сквозь призму национально-религиозного фактора. Он сравнил поведение новобранцев-христиан и новобранцев-евреев. Согласно его данным, среди евреев гораздо выше процент уклоняющихся от службы. Однако те евреи, которые оказываются в армии, дурно влияют на товарищей, внося дух деморализации в солдатскую массу. Замысловский пришел к парадоксальному выводу: «Евреи, не являющиеся на призыв, уклоняющиеся, приносят вред, а евреи, не уклоняющиеся, являющиеся, приносят вред сугубый». Поэтому он с убежденностью заявлял, что «евреям не место в армии».

Получил широкую известность своими исследованиями *ритуальных убийств*, опубликовав на эту тему ряд сочинений (наиболее известны «Умученные от жидов. Саратовское дело» и «Убийство Андриуши Юшинского»). В 1913 вместе с А. С. Шмаковым был гражданским истцом на процессе о ритуальном убийстве христианского мальчика А. Юшинского. После окончания процесса выступал с лекциями о деле Бейлиса.

Соч.: Польский вопрос в Государственной думе 3-го созыва 1-й сессии. Вильна, 1908; Речь депутата Г. Г. Замысловского, произнесенная в заседании Государственной думы 25 апр. 1908 по вопросу о контингенте новобранцев. СПб., 1908; По поводу законопроекта «О переходе из одного вероисповедания в другое». Харьков, 1909; Развал высшей школы. Речь в заседании Государственной думы 20 апр. 1911. СПб., 1911; Жертвы Израиля. Саратовское дело. (По подлинным док.). Харьков, 1911; Умученные от жидов. Саратовское дело. По актам подлинного производства. Харьков, 1911; Правые в III Государственной думе. Харьков, 1912. (под псевд. Юрский Г.); Дело Тагиева. СПб., 1912; Убийство Андриуши Юшинского. Речь в Киевском окружном суде 24 окт. 1913. СПб., 1914; Умученные от жидов. Саратовское дело. По актам Государственного совета. Изд. 2-е, испр. и перераб. СПб., 1914; Убийство Андриуши Юшинского. Исслед. В 3 ч. Пг., 1917.

Лит.: Булацель П. Борьба за правду. Т. 2. СПб.

А. С.

«ЗАПИСКИ О ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ», важнейшее философско-историческое сочинение А. С. Хомякова, создававшееся в течение почти 20 лет (в 30—50-е XIX в.). Концепция работы испытала определенное влияние методологии Гердера, Ф. Шлегеля, Шеллинга и Гегеля, выразившееся в обосновании идеи органического понимания истории, ценности традиций, связанных с народной жизнью, подчеркивании определяющего значения религии и искусства в духовной истории народов. Автор мотивировал свое исследование неудовлетворительностью книг о всемирной истории, их фрагментарностью, неспособностью охватить историческую жизнь целостным образом, односторонней сосредоточенностью на европейских народах, недооценкой славянства: «Они слишком мало понимают и ценят то начало, которое существеннейшим образом обуславливает строй человеческого общества и его внутренние стремления, именно религию». Согласно Хомякову, в основании философии истории лежат 2 главные идеи: признание того, что движущим началом исторической жизни явилась вера, и противоборство двух начал в истории человечества — свободы и необходимости, духовности и вещественности. Он утверждал, что «мера просвещения, характер просвещения, источники просвещения определяются мерой, характером и источником веры». «Выньте христианство из истории Европы, буддизм из истории Азии, и вы уже ничего не поймете ни в Европе, ни в Азии». Считая веру подлинно творческим началом истории, Хомяков вместе с тем утверждал понимание истории как органического процесса, в рамках которого осуществлялось преемственное развитие ценностей и традиций, связанных с народной жизнью. Обращаясь к истории древнего мира, он изложил свою версию исторического противостояния двух

полярных начал: духа свободы и духа необходимости, ответственности, которые названы им *иранством* и *кушитством*. Иранство — мировоззрение племен, признающих Бога как творца мира на началах любви и обладающих свободой духа, ответственностью и моралью. В географическом плане к иранскому архетипу относились племена, населяющие Иран, Кавказско-Аралскую возвышенность, Северную Индию, Мидобактрийскую обл. Кушитство — мировоззрение племен, признающих божество, растворенное в мире на пантеистический лад, или мир, растворенный в божестве на манер индуизма (по терминологии Хомякова, шиваизма). Смешение иранских и кушитских начал произвело разнообразие религий. В одних религиях сохранилось доминирующее иранское начало, и для них характерно поклонение духу как творящей свободе, передача культуры через устное слово, гласовую письменность, общинный дух, духовную молитву, презрение к телу, выражающееся через его сожжение или предание земле. Для второй группы религий характерно развитие культуры через зодчество (египетские пирамиды, финикийские храмы), символическую письменность, закладательную молитву, почтение к телу, выражающееся в балзамировании или съедении мертвых. *Христианство* — высшее выражение иранского начала, поскольку в нем развита идея свободно творящего Бога и его духовная близость *человеку*. Бог воплотился в Христа, возвестив *закон* всеобщей любви, пренебрегающей благами и властью земной, обещающей своим последователям наследство бесконечного блаженства, проповедующей новое учение о единстве Божества в трех образах и возможность человека вступить в это единство посредством отвержения своей злой силы и случайной личности и приобретения новой высокой личности в Божестве». По мнению Хомякова, Рим искал дух христианства, превратив его в религию нового договора. Вера стала законом, *Церковь* — явлением земным, общественным. «Цельность свободы духа была разбита *рационализмом*, скрытым под оболочкой юридической». В Византии также произошло омертвление христианства и Второй Рим, т. е. Константинополь, должен был пасть, и религиозная миссия перешла к России как стране, где христианство не подвергалось искажениям, где сохранилась идея апостольской Церкви — *соборность*. «Записки» имели большое культурологическое значение в период славянского возрождения и внесли свой вклад в развитие различных гуманитарных дисциплин, которые только зарождались в России: археологию, этнографию, этнологию, лингвистику, религиоведение, историю философии. Для выдвинутой Хомяковым концепции истории характерно приложение принципов романтизма к решению проблемы национальной, культурно-исторической самобытности славянских народов. Общее у немецких романтиков и Хомякова в их оценках прошлого — отнесение идеала в глубь истории. Однако почва исторических изысканий у Хомякова иная, чем у немецких романтиков: она более конкретна, меньше подвержена принципам идеализации, в ней меньше эстетических моментов, не наблюдается сильной романтизации народа, как это было у Новалиса и Шлегеля. Если в целом идеи, разработанные Хомяковым и др. *славянофилами*, звучали в унисон с идеями немецких романтиков, то их русская «аранжировка» говорит о самостоятельном их значении, что выразилось в трактовке вопросов соотношения всемирной и национальной истории, значительном акценте на особенностях национального развития.

См.: Хомяков А. С. Записки о всемирной истории // Полн. собр. соч. В 8 т. Т. 5—7. М., 1900.

Лит.: Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912; Кериш В. И. Историческая философия А. С. Хомякова. М., 1989.

Т. Благова

«**ЗАРЯ**», ежемесячный литературный и политический журнал, издавался в Петербурге с 1869 по февр. 1872. Редактор-издатель — В. Кашпирев. Журнал был органом *славянофильства*.

В 1869 в «Заре» (№ 1—6 и 8—10) было опубликовано сочинение Н. Я. Данилевского «*Россия и Европа*». «Заря» polemизировала с органами либерально-масонской журналистики: «Отечественными записками», «Делом», «Вестником Европы» и др. Большую роль в редакции играл Н. Н. Стрехов, опубликовавший в «Заре» (1869, № 1 и 2; 1870 № 1) статьи о «Воине и мире» Л. Н. Толстого, в которых впервые была провозглашена мысль о мировом значении романа. В «Заре» опубликован «Кавказский пленник» Л. Н. Толстого (1872, № 2), «Вечный муж» Ф. М. Достоевского (1870, № 1 и 2), произведения Ф. И. Тютчева, А. А. Фета, А. Н. Майкова, Я. П. Полонского, А. Ф. Писемского, К. Н. Леонтьева, Д. В. Аверкиева, Вс. В. Крестовского, В. П. Ключникова, В. Г. Авсеенко, Д. Л. Мордовцева и др.

Журнал внес заметный вклад в формирование русского мировоззрения.

ЗАХАРОВ, о. Александр Васильевич (р. 28.07.1956), петербургский священник, духовный писатель, общественный деятель.

Родился в семье служащих, в г. Нарва, но вскоре семья переехала в Петербург (тогда Ленинград). С этим городом связана вся дальнейшая жизнь будущего пастыря. По окончании средней школы он служил в армии, а после демобилизации в течение 13 лет работал на стройках города. Духовные поиски привели его в стены Ленинградской духовной семинарии, куда он поступил в 1990. Во время учебы, пройдя послушания псаломщика и алтарника, в 1991 митрополитом С.-Петербургским и Ладожским Иоанном (Снычевым) был рукоположен во диаконы, а год спустя во иереи. В 1991—99 служил в церкви Богоявления на о. Гуттуевском в Петербурге. Ему удалось не только начать восстановление полуразрушенного одного из красивейших храмов города, но и создать сплоченную общину прихожан. Как духовный пастырь о. Александр пользовался большим авторитетом, на его службы приезжал народ со всего Петербурга. С 2000 он служит в церкви *Державной* Иконы Божией Матери. Православному народу за пределами северной столицы он известен прежде всего как автор книги «К кому идти? Обращение к верующим и неверующим» (1996), брошюр «Слово об абортках», «О монархии и народоправстве», «О злых виноградарях» и др., статей, напечатанных на страницах ряда православно-патриотических изданий.

ЗАХАРОВ Николай Алексеевич (1883—после 1928), правовед. Окончил юридический факультет Новороссийского университета. По всей видимости, ученик проф. П. Е. Казанского.

В 1912 выпустил юридическое исследование «Система русской государственной власти», явившееся важным этапом развития русского государственного права. Выступая против схематичной теории Монтескье о разделении властей на три ветви и бездумном следовании западно-европейским правовым учениям, Захаров выделял четыре вида власти, формирующие верховную власть в государстве: судебную власть, власть законодательную, власть управления и власть самодержавную.

«Трудно установить, — отмечает в своем исследовании Захаров, — в силу каких условий происходит это нежелание скроить перчатку юридических концепций по русской руке, вероятнее всего, в силу психологических условий поклонения перед внешней стороной Запада, полнейшего обособления науки права от реальной жизни и пассивности нашей природы, но, во всяком случае, как с кафедры, так и в литературе мы все время слышим о правовом строе Запада и весь-

ма мало — об общих началах нашего государственного строя... Прежде чем изучать мировые идеи, надо ознакомиться с своими местными, а это игнорируется нашими юристами».

Захаров обращается в своем капитальном исследовании к выяснению основ русского государственного строя и строит идеологическую систему русской власти. «Смещение национального частнопроводного характера власти и византийского религиозного авторитаризма и легло в основание нашей идеи о верховной власти и нашем государственном строе. Такая единоличная власть с частнопроводным характером, принадлежавшая князьям-вотчинникам из одного рода, препятствовала созданию аристократии и крупных поземельных собственников, образовавших на Западе господствовавший класс, который уже в н. XIII в. в Венгрии и Англии добился письменного подтверждения своих фактических прав и преимуществ в ущерб полноте королевской власти. У нас не было феодализма... отсутствие феодальных начал дало совершенно особое направление русской жизни. Феодальный западный строй создал борьбу классов, выдвинул один класс выше других, заставил королевскую власть за сохранение единства власти и государства бороться с земельной аристократией».

Соч.: Система русской государственной власти. Юридическое исследование. Новочеркасск, 1912; Наше стремление к Босфору и Дарданеллам и противодвижение ему западно-европейских держав. Пг., 1916; Курс общего международного права. Пг., 1917.

М. Смолин

ЗВЕРЕВ Николай Андреевич (1850—8.03.1917), ученый-правовед и государственный деятель, тайный советник, член Государственного совета, сенатор.

Выходец из крестьянского сословия. Благодаря своим исключительным дарованиям добился высокого положения в обществе. Окончил юридический факультет Московского университета, оставлен в университете для подготовки к профессорскому званию. Защитил магистерскую диссертацию по теме «Основания классификации государств в связи с общим учением о классификации», после чего стал доцентом, а затем экстраординарным профессором Московского университета по кафедре энциклопедии и истории философии права. Кроме научных занимал административные должности, был секретарем факультета, помощником ректора, затем ректором. В 1898 министр народного просвещения Н. П. Боголепов пригласил его к себе товарищем министра. Под руководством Зверева осуществлялась реформа средних учебных заведений. С 1901, после злодейского убийства Боголепова, назначен сенатором, присутствовал во втором департаменте Правительствующего Сената. В 1902—04 занимал должность начальника Главного управления по делам печати. В 1908 стал профессором Императорского Училища правоведения, читал лекции по энциклопедии права. С 1909 — член Государственного совета, в котором был членом правой группы. Принимал активное участие в деятельности Русского собрания в разгар истерии в либеральной печати по поводу «кровавого навета на несчастный еврейский народ» он не побоялся публично проявить свою солидарность с обвинителями Бейлиса в ритуальном умерщвлении христианского мальчика А. Юшинского тем, что присутствовал 9 нояб. 1913 у *Б. В. Никольского* на обеде, посвященном герою Киевского процесса.

Зверев был человеком разносторонних дарований, он известен не только как ученый правовед, но и как ценитель и знаток литературы, автор работ о *Ф. М. Достоевском*, *Л. Н. Толстом*, гр. А. А. Голенищеве-Кутузове. Он также состоял казначеем Общества ревнителей русской истории в память имп. Александра III.

Соч.: Основания классификации государств... М., 1883; Достоевский в своих последних романах. М., 1884; СПб., 1898; История фи-

лософии права. Лекции. М., 1894.; М., 1897; Курс законовещения. М., 1898; Свобода воли и право. М., 1898; Энциклопедия права. М., 1903; Граф Арсений Аркадьевич Голенищев-Кутузов // *Голенищев-Кутузов А. А.* Соч. Т. 1. СПб., 1914; Граф Л. Н. Толстой как художник. Опыт эстетической критики. Пг., 1916.

Лит.: Некролог // Исторический вестник. 1917; Некролог // Новое время. 1917. № 14724.

А. Степанов

ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ, стихийно складывающиеся под воздействием повседневной практики, житейского *опыта* взгляды людей на окружающую их действительность и закономерности *природы*.

В христианском *сознании* здравый смысл основан на традициях и обычаях предков, отделяет *рассудок* от предрассудка, рациональный взгляд на мир от языческого и оккультного суеверия, трезвое понимание вещей от влияния случайных обстоятельств или моды.

Существует «нигилизм от здравого смысла» (о *Г. Флоровский*), который ссылается на невзыскательность и бесхитрость т. н. «*веры* народа», ограничивается бытовым морализаторством и отрицает *культуру*, *философию*, жертвенную *любовь* и христианский подвиг. Характерен для творчества *Л. Толстого*. Такой «здравый смысл» внутренне фальшив и подозрителен к высшему в человеке и лучшему в Церкви.

Любовь к истине побуждает выходить за рамки здравого смысла, ибо для восприятия высшей Премудрости необходимо изменение *ума*. *Мышление* т. н. естественного человека предрасположено считать, что Высшее слишком далеко отстоит от нас и нашего мира, чтобы была реальной связь с ним. Оно отводит от *Бога* и предрасполагает к контактам со сравнительно близкими духами стихий, т. е. в конечном счете к *язычеству*. «Естественный» здравый смысл нуждается в очищении и духовном обновлении. Ап. Павел писал о словах Иисуса Христа как о «здравых» (1 Тим. 6, 3) и призвал христиан свидетельствовать веру как «здоровое учение» (Тит. 2, 1 и сл.), являя безупречность в семейно-бытовом плане, в труде, во взаимоотношениях между собой и с внешними, чтобы не давать противникам поводов говорить худо о *христианстве*.

ЗЕЛЕНОГОРСКИЙ Федор Александрович (1839—1909), философ (историк философии). Родился в Горбатовском у. Нижегородской губ., сын священника. Учился в Казанской духовной академии (2 года), затем перешел в историко-филологический факультет Казанского университета (окончил в 1868). В 1870 защитил диссертацию «О методических приемах философского мышления Платона». Подготовил (в Петербурге) магистерскую диссертацию «Учение Аристотеля о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона» (1871). Был командирован на 2 года за границу. В 1873 в Варшавском университете защитил магистерскую диссертацию. С н. 1874 — доцент кафедры философии Харьковского университета. В 1878 защитил в Московском университете докторскую диссертацию. Экстраординарный, затем (1882) ординарный профессор. Изучал Гартмана, Шопенгауэра, Ланге и др. Обратился к *анализу* взаимоотношения опытного и теоретического в *науке*, развития философских и научных методов. Это изучение привело, в частности, к выводу, что метод Декарта есть строго научный и эффективный. Напечатал сочинение, посвященное анализу *психологии* Декарта. Пришел к выводу о господстве детерминизма в области психики. Его интересовали также проблемы развития и идея прогресса. Несколько позже он перешел к античной тематике, к изучению истории античной философии. Особенно привлекало его учение Платона и Аристотеля о «божественном *уме*» и «целесообразности в *природе*».

Соч.: Учение Аристотеля «О душе» в связи с учением о ней Сократа и Платона. СПб., 1871; Ответ проф. Троицкому: По поводу

критического разбора кн. «О математическом, метафизическом, индуктивном и критическом методах исследования и доказательства». Харьков, 1879; Очерк развития психологии с Декарта до настоящего времени. Харьков, 1885; Теория словесности. Курс первый: Проза. Харьков, 1887; Из истории греческой философии // Вера и разум. 1890. № 1; Идеи и диалектика по Платону // Там же. № 7, 8; Греческие трагики и софисты. Литературно-философское движение в Афинах после персидских войн // Там же. № 10, 11; Циники. Психологический, моральный и социальный этюд // Там же. 1891. № 3; Аристипп Киренский, основатель гедонизма // Там же. 1892. № 10; Влияние натурфилософии Шеллинга на профессоров Харьковского университета. Харьков, 1893; Общая характеристика движения философии в последние три века в ее главнейших направлениях. Харьков, 1893; Философия Г. С. Сковороды, украинского философа XVIII столетия // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 23, 24; Памяти Г. С. Сковороды. Харьков, 1895; Очерки из истории древней философии. Харьков, 1908.

П. А.

ЗЕМЛЯ, в древнерусских народных представлениях одна из четырех главных основ мироздания (наряду с *водой, воздухом и огнем*).

Русские люди считали свою землю святой, боготворили ее как всеобщий источник *жизни*, мать всего живого — Мать сыру землю. «Гой еси сырая, земля матерая! Матерь нам еси родная, всех еси нас породила». В некоторых *духовных стихах* земля отождествлялась одновременно и с матерью, и с отцом: «Земля — мать сырая! Всем, земля, ты нам отец и мать».

Еще в языческие времена понятие «земля» для русских людей было равнозначно понятию «своего рода-племени», малой и большой Родины, Отечества, *государства*. Более того, образ земли выражал для русских единство и преемственность всех мертвых и живых. Поминальные ритуалы на могилах предков как бы декларировали связь всех ушедших и живущих поколений.

Самой страшной клятвой на Руси считалась клятва, при которой целовали или ели землю. Уезжая на чужбину, русский человек брал с собой горсть родной земли и держал ее на груди до конца своей жизни, унося ее вместе с собой в могилу. Возвращаясь на Родину, русские вставали на колени и целовали свою землю. Провожая в последний путь своих близких, русские брали с могилы горсть земли и растирали ее около сердца. Считалось, что таким образом можно преодолеть тоску по покойнику.

По древнерусским поверьям, земля страдает от человека и одновременно сострадает к нему. Люди виновны перед землей хотя бы потому, что «рвут ее грудь сохой, царапают в кровь бороной». Считалось, что земля — своего рода одушевленное существо и ей нужно устраивать отдых и именины. В Вятской губ., напр., земля считалась именованницей в Духов день, в др. местах именины земли праздновали в день св. Симона Зилота.

После *Крещения Руси* многие ритуалы, связанные с языческим культом Матери сырой земли, преобразовались в христианские обряды, связанные с почитанием Пресвятой *Богородицы*.

В народном мировоззрении земля не бездушная тварь, она организм, подобный человеческому *телу*. «Земля сотворена яко человек: камень яко тело иметь, вместо костей коренные иметь, вместо жил дерева и травы, вместо волос былие». Земля — существо женское, и в лицевых рукописях изображается она женщиной, иногда престарелой. Народ окрестил землю, как и др. свои святые, христианским именем — ее имя Татьяна.

Вода — дочка Ульяна,
Земля — мати Тетяно (вар. Татьяна),
Камне — брате Петро.

«Добрыдень тоби, Романе-Колодезю, и тоби, Водо-Уляно, и тоби, Земле-Тетяно». Но именованницей земля бывает не 12 янв., а весной: в Духов день или на Симона Зилота 10 мая, на др. день после Николы вешнего, покровителя земледелия.

Именованницу землю величают такими словами:

Мать сыра земля добра,
Уроди нам хлеба,
Лошадушкам овсеца,
Коровушкам травки.

«На Симона Зилота земля именованница: грех пахать». «Сей пшеницу на Симона Зилота — родится аки золото». «На ап. Симона копают коренья на зелья» (Даль, «Пословицы»). Желая достойно почтить именованницу, крестьяне не брались в этот день ни за какую земляную работу: не пахали, не боронили, не рыли и особенно опасались вбивать в землю колья, чтобы не нарушать ее покоя. В Малороссии в этот день собирали целебные травы, в иных местах искали клады золота и верили, что искателям особенно помогает ап. Симон Зилот.

Земле приписывались человеческие действия и настроения: «пьет и не напьется», дрожит или стучит при землетрясениях, плачет.

Земля есть действительно мать человека, породившая его из своих недр, жалеющая и пекущаяся о нем при жизни и возвращающая его в свое лоно по смерти. «Земля, земля, мати сырая! Всякому человеку земля отец и мать». Все существо человека продукт земли:

Телеса наши от сырой земли,
Кости крепкие от камня,
Кровь-руда от Черна моря,
Наши помыслы от облак небесных».

Сердобольная мать, земля любит и жалеет детей своих, плачет о них во время великих бедствий. В годину монгольского нашествия земля плакала пред Богоматерью и Господом Богом, «жерелом великим стоящи», умоляя пощадить грешных и наказанных христиан русских. Накануне Куликовской битвы соратник Дмитрия Донского Дмитрий Вольнец гадал. Сошел он с коня, упал на правое ухо к земле, лежал некоторое время и снова поник к земле. Князь спрашивает Вольнца: «на пользу ли сия примета?» Тот отвечает не сразу по принуждению. «Княже великий, одна примета на пользу, а другая скорбна: слышал я, господине, как земля плачет надвое — одна сторона горько плачет по-язычески о чадах своих, сильно крича, другая же сторона, как некая вдовица, тихо и жалобно плачевным голосом». Земля плакала о детях своих — и русских и татарах, вышедших на Куликово поле, чтобы лечь на нем многотысячными костями.

Земля — неисчерпаемый источник сил и здоровья для человека. Прикосновение к ней дает ему новые силы. Русские богатыри набираются сил, упавая на мать сыру землю. В народной сказке богатырский конь дважды ударяет пятой доброго молодца — так, что тот падает на землю, а вслед за тем спрашивает его: «много ли сил прибыло?» — «Прибыла сила великая», — отвечает молодец. От земледельца земля требует огромного напряжения, сил, работы до истощения их. Былинная «тяга земная» оказалась не под силу даже могучему Святогору, за которым скрылся, вероятно, образ библейского силача Самсона. Но сама же земля и возвращает крестьянину положенные в нее силы. В иных местах России жатва заканчивается обрядом глубочайшей древности — завиванием бороды Волосу. Жнеи садятся при этом в круг и поют следующую песню:

Нива ты нива, вот твоё поле!
Поле ты поле, вот твоё жнива!
Жнива ты жнива, отдай мою силу!
Я жала, в тебя силы клала.

Затем жнеи припадают к земле спиной для получения силы и, перекувырнувшись через голову, все поднимаются на ноги.

Земля порождает целебные злаки на пользу человеку и исцеляет непосредственно. «Как здорова земля, так бы моя голова была здорова», говорят, прикладывая песок со дна родника от головной боли. Больные лихорадкой отправляются на то место, где, по их мнению, приключилась болезнь, посыпают вокруг себя ячменной крупой и, кланяясь во все стороны, произносят: «прости, сторона, мать сыра земля! вот тебе крупыц на кашу», и уверены, что земля простит их, избавит от лихорадки. Крупичицы на кашу, быть может, древняя жертва земле. Крестьяне Нижегородской губ., получившие при падении наземь какое-либо повреждение или ушиб, ходят прощаться на то место, т. е. молить наказующую землю о прощении. Знахарка говорит больной вывихом: «ты пойдешь и поклонись три раза в землю на том месте, где тебе это подевалось, мать сыра земля и отпустит тебя». Среди суеверий Ярославской губ. встречается прощание с землей. Во время «прытки» — болезни по неизвестной причине — на девяти вечерних и утренних зорях прощаются с землей словами: «прости, мать сыра земля, в чем тебе я досадила».

В лоне Матери-Земли человек находит вечное упоение: рожденные от земли, мы все в нее ляжем. Человека, близкого к смерти, она зовет к себе; умершего принимает. Кн. Дмитрий Шемяка, согнанный с Московского престола, разбитый и бежавший от войск Василия Темного, явился, наконец, в Новгород и захватил в Клопский монастырь. В беспокойной голове князя роились новые замыслы, и он поделился ими с братией. Тогда юродивый Михаил Клопский взял Шемяку за голову, погладил ее рукой и сказал ему трижды: «Князь, земля зовет тебя». И вскоре князь был отправлен в Новгород. Если у умирающего человека выступают на теле темные пятна, то в Пошехонии говорят, что «это земля у него выступает на теле», «земля его к себе зовет». От человека, который в скором времени умрет, «пахнет землею». Если ребенок на вес весьма тяжел, то толкуют, что «его тянет земля»: он скоро помрет. Если ребенок растет пухлым и нежным, то говорится: его нежит земля, он не жилец на белом свете. В Варнавинском у., когда захворает ребенок, мать выносит его из дома, кладет на землю и говорит: «мать сыра земля, или возьми себе или отдай мне!». «Прими меня, матушка сыра земля», — причитает крестьянка, потерявшая близкого человека. «Земля, земля сырая, родная всех матии, прими меня в недра свое» — поют малороссийские слепцы. Может быть, такие представления служили основой для народного обычая — класть на землю или на солому трудно умирающего.

В эти дни в усадьбе барской
Смерти панской ждали...
Клади наземь, на солому,
Крышу разбирали;
Не живет, не умирает!

Но земля не всех принимает в свои чистые недра. Народ убежден, что колдуны и ведьмы, опойцы, люди, предавшиеся злему духу, проклятые родителями, отлученные от церкви, не гниют в земле, остаются вечными трупами: земля их не принимает. Отсюда о негодном человеке говорит пословица: «уродила мать, что и земля не примать»; отсюда же и

такое пожелание врагу; «щоб тебя, окаянного, земля не приняла». У русского человека наблюдалась трогательная заботливость лечь в могилу чистым. Мертвеца непременно обмывали и передевали. Русские солдаты перед битвой надевали чистое белье. Разъяснение этого обычая мы находим в «Житии боярыни Морозовой». В Боровской земляной тюрьме Морозова почувствовала приближение смерти. Единственная рубашка, бывшая на ней, требовала стирки. И вот боярыня обращается к сторожу темницы: «Иди на реку и вымой мне эту сорочку, ибо хочет Господь взять меня от сей жизни. Было бы непристойно этому телу в нечистой одежде возлечь в недрах матери своей земли». По народным представлениям, земля покрывает мертвеца: «Из гроба не встает мертвец, покрыт матушкой сырой землей», — говорится в заклятьях. Покрывая, она давит его. Вероятно, на этом представлении основан обычай, встречавшийся у южно-русских болгар: «когда опускают гроб в яму, то каждый находящийся здесь должен бросить туда 3 раза по одной горсти земли и сказать: «пусть тебе будет легка земля»; в Трубчевском у., бросая землю, говорили: «будь тебе земля пером» или «земля тебе пу-хом».

Земля представлялась, между прочим, местом обитания умерших. В Оболенском крае, встречая умерших родителей на поминках их, говорили: «Чай, вы зазябли в сырой земле, да и в дороге то не тепло, может, было: погрейтесь, родные, на печке». Поэтому земля, где лежат предки, особенно священна: она земля рода — родная. «С родной (родительской) земли умри не сходи», — говорит пословица. Ее как святыню по горсти брали с собой наши предки, уходя в чужую-дальнюю сторону. Уезжая надолго на чужую сторону (в Пошехонии), некоторые берут с собой шепотку родной земли, которую зашивают в ладанку. Катерина у Шевченко, решив навсегда покинуть родной дом свой,

Вышла в садик, помолилась,
Горсть земли набрала
И на крест ее в мешочке
Крепко навязала.
«Не вернусь! — проговорила:
Далеко умру я, —
И чужие закопают
В землю мне чужую;
А своя шепотка эта
Надо мною ляжет
И про долю и про горе
Добрым людям скажет.

Землю, как предмет священный, человек может оскорбить и осквернить, как живому существу, может причинить ей боль. Есть легенда, что «когда землю начали впервые пахать, то она была живая и сильно кричала от боли, а борозды от плуга наполнились кровью. Но явился Бог и сказал земле: “не плачь и не пускай крови, ты будешь кормить людей, но ты же и съешь их всех”. С тех пор земля утешилась и больше не кричит и крови не пускает». Человек, не довольствуясь тем, что получал от земли в готовом, естественном виде, стал управлять ее производительными силами, и это показалось ему самому насильем над землей. По народным воззрениям, грешно даже попирать землю ногами, бросать ее горстью, плевать на нее и т. д. «Не бей землю, говорят словаки, не даст тебе хлеба». Во время засухи в Александровском у. Владимирской губ. пришлось разбивать комья земли на пашне, но некоторые крестьяне не решались делать этого, боясь греха.

В древнерусских епитимейниках упоминается странный грех «мужей и отроков» — лежать на земле ниц или на чреве. «Грех есть легчше мужницы на чреви на земли, опитемии

12 дней, поклон 60 на день». «Легши ниц, три дня поста». В одном перечне человеческих грехов указан такой: «ничему спати на земли». Такое оскорбление земли-матери приравнивалось к обиде родителям: «Аще отцу или матери лял или бил или, на земле лежа ниц, как на жене играл, 15 дни» (епитимия).

Оскорбляет землю сквернословие. Древний проповедник, восставая против этого порока, говорит, что скверным словом оскорбляется Матерь Божия, др. мать, родная всякому человеку, и «третья мати — земля, от нея же кормимся, и питаемся, и одеваемся, и тмы благих приемлем, по Божию повелению к ней же паки возвращаемся, иже есть погребение». По воззрению древнего летописца, земля окверняется ложными верами и человеческими жертвоприношениями» (см. также: Исповедь земле).

С. С., О. П.

ЗЕМЛЯ — БОЖЬЯ, широко распространенное среди русских крестьян понятие. Русские люди в основной своей массе не считали хозяйствование на земле только средством обеспечения своего существования или способом обогащения. Для них всегда это было нечто большее, связанное со всей их духовной жизнью. Связь эта проходила прежде всего через глубокое понятие — земля Божия, означавшее, что по происхождению своему и по существующему и ныне порядку вещей она принадлежит *Богу*. Это народное воззрение неоднократно отмечалось наблюдателями и исследователями XIX в., но чаще всего о нем вспоминали в связи с обычно-правовыми нормами собственности на землю или владение ею, в частности, в связи с правами *общин* и вольно-захватным способом приращивания земель, оставляя в стороне религиозный мировоззренческий смысл понятия.

Наиболее четко определено было использование народного понятия «земля Божия» в обычном праве в труде Ф. Щербины «Сольвыгодская земельная община». Автор выделил несколько категорий в крестьянских понятиях о правах на землю. 1. Божья земля: это — свободные, незанятые, пустые земли; их можно распахивать или косить на них траву, рубить лес, охотиться, ловить рыбу. Если начальство не разрешало пользоваться пустопорожными землями и привлекало за это к ответственности, крестьяне считали это несправедливым, хотя в это же время крайне щепетильно относились к посягательствам на чужую собственность. Но пустопорожные государственные земли они таковой не считали. Автор приводит крестьянское рассуждение на этот счет: «Зачем же и земля, как не затем, чтобы пользоваться ею?» Пользоваться, значит, и трудиться, а трудиться, значит — и владеть. 2. Общественная, или мирская, земля; это — земли конкретных общин, с определенными границами; ими владеют все члены мира общины, и крестьяне никогда не считают эти земли ничейными, даже если они окажутся в какой-то части пустопорожными. 3. Надел — часть общинной земли; ею пользуется конкретный крестьянин со своей семьей. 4. Новина, или распаш, — вновь поднимаемая земля, часть мирской. 5. Собственная земля, или частная земельная собственность.

Поставленное в ряд с др. народными обозначениями разных уровней прав на землю понятие «Божья земля» означает, казалось бы, лишь какую-то часть территории — с максимальными возможностями свободного пользования. Но здесь, по существу, присутствует понимание того, что вся земля — Божия изначально; просто в данной категории земель это ее свойство наиболее заметно, а в др. как бы заслонилось разными отношениями мирской жизни.

Представления русских крестьян об ограниченности любых прав на землю, поскольку истинный собственник ее — сам Бог, вполне соответствует определению *Священного Писания*: «Землю не должно продавать навсегда, ибо Моя земля: вы пришельцы и поселенцы у Меня» (Лев. 25, 23).

Некоторые авторы видели священное начало в комплексе народных представлений, связанных с правами общины и определением принадлежности земли. Так, А. П. Шапов писал в 1875: «И ленские крестьянские общины, хотя не сознают, не понимают вполне отчетливо начала общинного землевладения, но все-таки, однако ж, инстинктивно берегут его, как священное начало, чувствуют всю его существенную многозначительность в своих общинно-юридических правах на землю. «Земля, — говорят ленские крестьяне, — собственно ничья, а Божья, да государственная, общественная, мирская».

Современный исследователь религиозно-нравственных оснований русского крестьянского хозяйства С. В. Кузнецов пишет: «Для христианского сознания русского крестьянина (...) было характерно представление о земле, как земле Божией. Земля Божия — этико-религиозное понятие, выражение целостного взгляда православного крестьянства на мир как творение». Автор приводит пословицы, соответствующие православному восприятию мира: «Божия роса Божию землю кропит»; «Божие тепло, Божие холодно». «Отсюда, — пишет этот же автор, — то трепетное отношение к земле, которое характерно для русского крестьянина».

Это трепетное, благоговейное отношение к земле проявлялось не только и не столько в отдельных высказываниях, сколько во всем строе хозяйствования, обнаруживающем внимательное, предельно ответственное исполнение трудовых задач, основанное на глубоком эмпирическом знании, накапливаемом из поколения в поколение и тщательно хранимом.

Вся практика крестьянского хозяйства отличалась гибкостью, проникновением в специфику данных условий и вниманием к тончайшим деталям в обработке почв, уходе за культурами, сборе урожая. Именно такой подход и является той основной традицией земледелия, которая заслуживает использования и ныне, т. е. должна быть сегодня возрождена там, где она утрачена.

В литературе можно встретить мнение, что земельные просторы России приводили якобы к небрежному хозяйствованию русских. А иные даже думают, что экстенсивное, с их точки зрения, земледелие (из-за обширности территории) не содействовало развитию инициативы в национальном характере. Протяженность территории с севера на юг и с запада на восток, напротив, способствовала развитию инициативы, ибо миграции занимали очень существенное место в его истории и требовали высокой приспособляемости к новым условиям.

Исследователи сибирского земледелия оценили деятельность русских крестьян по приспособлению вынесенных из мест выхода приемов хлебопашества к условиям каждого осваиваемого района как агротехнический эксперимент. В. Н. Шерстобоев предлагал «рассматривать всю сельскохозяйственную деятельность пашенных крестьян Илимского воеводства... как непрерывный опыт, из которого выросли основы местной агротехники». В. И. Шунков выявил факты сознательных экспериментальных действий крестьян в земледелии, рассматривавшихся ими самими и современниками как опыт. Разумная осторожность в разворачивании собственного хозяйства на новых землях, целенаправленное заимствование опыта старожилов сопровождалось и постановкой собственно эксперимента.

Пока сохраняет народ память о том, что земля — Божья, он не может трудиться на ней небрежно, использовать ее хищнически. На этом основывалась народная экология.

М. Громыко

ЗЕНЬКОВСКИЙ Василий Васильевич (4.07.1881—5.08.1962), философ, богослов. Родился в Проскурове (ныне Хмельницком). Окончил естественно-математический факультет Ки-

евского университета, затем историко-филологический факультет, занимаясь на философском и классическом отделениях. Выезжал в Германию для работы над магистерской диссертацией на тему «Проблема психической причинности».



Доцент, затем профессор (1916) Киевского университета. В 1918 — министр культуры (и вероисповеданий) в правительстве гетмана Скоропадского. В 1919 эмигрировал за границу. В Югославии был профессором богословского и философского факультетов в Белградском университете. Переехал в Прагу, где основал Русский педагогический институт; руководил кафедрой экспериментальной и детской психологии. С 1923 — председатель Педагогического бюро по зарубежным русским школьным делам. Во 2-й пол. 20-х — профессор Православной богословской академии в Париже, зав. кафедрой философии. В 1939 арестован французскими властями и заключен в тюрьму, в одиночную камеру; затем находился больше года в лагере для интернированных на юге Франции. В 1942 принял сан священника. Зеньковский — автор широко известной «Истории русской философии».

В ранние годы Зеньковский находился под большим влиянием В. Соловьева и Л. М. Лопатина, но постепенно его взгляды стали меняться — и здесь решающими были для него размышления над понятием «личности». Гносеологический эмпиризм, с его сосредоточением всех актов познания на эмпирической сфере в человеке, — трансцендентализм, с его открытием двойного состава знания, — все это отступило перед неизбежностью построения метафизики человека.

Если человек зависит от природы, от социальной среды, то все же бесспорным является в нем факт свободы. Но акты свободы, коренясь в метафизической глубине человека, получают свою творческую силу лишь при сочетании с благодатной помощью «свыше» — без этого они бессильны и почти всегда отдают человека во власть зла. Только используя богословское понятие «первородного греха», мы можем понять одновременно наличие свободы в человеке и ограниченность ее. Раз будучи принятым, понятие первородного греха неизбежно привело Зеньковского к пересмотру основных начал метафизики, а затем гносеологии. Без понятия первородного греха нельзя понять раздвоение познавательной силы в человеке (раздвоение разума и сердца). Учение отцов Церкви о необходимости восстановления утраченного единства человеческого духа через Церковь привело Зеньковского к пересмотру всех философских построений в свете христианства. Сам Зеньковский именовал свои взгляды: «Опыт христианской философии».

Основные идеи философии Зеньковского, изложенные им, сводятся к следующему:

Вопросы гносеологии. Если процессы познания предполагают эмпирический познающий субъект, то все же познание явно не вмещается в него (благодаря наличию трансцендентности элементов). Построения кн. С. Трубецкого о «соборной природе человеческого сознания» верны, но принять его идею «универсального субъекта», при всей ценности этой идеи, нельзя по одному тому, что остается непонятным, почему познавательные процессы как раз могут «овладевать» объективным предметом познания. «Аксиома реальности», лежащая в основе познавательной активности,

объяснима лишь при предположении, что субъект познания есть и «творец» самого бытия. Разум, понятый в духе Канта (как носитель трансцендентальных функций), как бы висит в воздухе; система трансцендентального идеализма (Фихте, Гегель) не может быть удержана без метафизического истолкования субъекта познания.

Христианство учит, что истина открыта не индивидуальному разуму а разуму церковному — в понятии Церкви, и надо искать метафизической опоры познания — там познание опирается на Абсолют, который есть в то же время Творец бытия. Только так можно изяснить реальность познания. Но понятие «церковного разума» может быть изяснено лишь из учения, что глава Церкви есть Христос. Мы приходим к христоцентрическому пониманию знания, т. е. к признанию, что светоносная сила, созидающая разум и регулирующая познавательные процессы, исходит от Христа (согласно формуле в Евангелии от Иоанна, гл. 1 о Христе как свете, «который просвещает всякого человека, грядущего в мир»).

Это истолкование знания решительно отвергает принцип «автономии» разума, что требует пересмотра всех принципов современной науки.

Вопросы метафизики. Разрыв с построениями В. Соловьева ведет к радикальному отвержению всяческих форм неоплатонизма и к утверждению, в качестве основного принципа метафизики, учения о тварности бытия (что вовсе не означает отвержения «самодеятельности» земли, возможности ее эволюции). Законы же бытия, которые не могли бы возникнуть случайно или «сами собой», есть лишь проявления той «разумности» бытия, которая в него «вложена» творческой силой Бога. Эта «разумность» бытия определяется идеями, положенными Богом в основу мира, но идеи в мире надо отличать от идей в Боге. Платонизм остается верным при дополнительном учении о «Премудрости» Божией, как *toros noetos*, от которого получают свое содержание и творческую силу идеальные начала в мире. Это могло бы привести к учению о «душе» мира, но в новой конструкции, свободной от элементов пантеизма.

В метафизике бытия неизбежно использовать понятие «первородного греха» в соответствии с космологией ап. Павла (Рим. 8, 19, 23). Учение о «поврежденности природы» впервые разъясняет страшную силу «случайности» в природе как расстройства первоначальной ее гармонии.

Учение о человеке. Человек в метафизическом освещении является с наибольшей силой действие первородного греха. Та цельная жизнь, которая сочетает в живое единство тело, душу и дух, нарушается, но не разрушается смертью. Воскресение людей в Царстве Божием восстанавливает утрачиваемую при смерти живую цельность жизни. Путь человека на земле стоит под знаком «креста» (у каждого человека, по учению Господа, «свой» крест, что обеспечивает несравнимость и своеобразие каждой личности), т. е. внутреннего закона, по которому может быть восстановлена утраченная (хотя в основе и не разрушенная) цельность в человеке. Отсюда понятна центральность в человеке его моральной жизни; освобождение от власти «душевных» движений, одухотворение всего состава человека есть вместе с тем наша подготовка к торжеству вечной жизни в человеке. Все педагогические усилия, какие вообще осуществимы, должны быть направлены на то, чтобы юное существо могло «найти себя» и творчески преобразить свой состав, какой оно в себе находит, как взаимодействие наследственности, социальных и духовных влияний.

К оценкам философии Зеньковского, сделанным им лично, следует добавить критическое изложение его учения Н. О. Лосским (текст его приводится ниже).

В своей работе о религиозном опыте Зеньковский понимает опыт как содержание сознания, которое может быть

описано как «данное», которое обусловлено взаимодействием между субъектом и объектом и связано с объектом. Он выступает против Дюркгейма, Фрейда и др., пытавшихся рассмотреть религиозный опыт как нечто производное от др. форм опыта. Так, Дюргейм выводит его из опыта общественных связей. Однако этот опыт уже содержит в себе религиозный элемент.

Необходимо допустить, что в сознании должны быть найдены религиозные данные, которые не являются производными и могут быть объяснены только взаимодействием между субъектом и трансубъективным принципом. Что касается природы этого принципа, она дана в мистическом опыте как невыразимое в понятиях всеохватывающее целое. Это приводит многие религиозные умы к истолкованию опыта в пантеистическом духе.

Человечество, однако, не удовлетворяется этой формой религиозного опыта; некоторые люди обладают также опытом общения с высшим принципом, как с личным или сверхличным существом, которое раскрывает себя через слово и *откровение* как сверхкосмический трансцендентальный принцип. Правда, откровения, многочисленные и до известной степени противоречат друг другу, но это не доказывает, что они субъективны, точно так же как существование галлюцинаций и иллюзий не вынуждает нас рассматривать все чувственные восприятия как ложные.

Зеньковский преодолевает противоречия между пантеистическим и теистическим религиозным опытом, истолковывая теистический опыт как ошибочное представление о созданном Божественной мудростью аспекте мира как о самом Боге. Не отбрасывая полностью концепцию Трельча об особом религиозном аргюи, он отмечает, что эта концепция не может быть развита в пределах системы имманентной философии: трансцендентальные функции не порождают содержание опыта, а могут осуществляться только в связи с данными, указывающими на трансубъективный источник.

Зеньковский утверждает, что душа имеет иерархическую структуру и что высший ее элемент — «сердце», понимаемое в соответствии с христианской антропологией как жизнь чувства, которая устанавливает духовную связь с Богом и Божественными основами мира.

При рассмотрении проблем христианской *космологии* Зеньковский выступает против акосмизма, пантеизма и атеистического *натурализма*. По его мнению, этих ошибочных теорий можно избежать только в том случае, если мы будем иметь правильное представление о сотворении мира Богом. Следуя за отцом *С. Булаковым*, хотя и значительно видоизменяя его учение, Зеньковский разрабатывает теорию о Божественной *Софии* и тварной *Софии*.

Божественная София, мудрость Бога, есть совокупность идеи о мире (постижимый космос). Божественная концепция мира. Идеи, лежащие в основе космических процессов, суть тварная София. Идеи в Боге связаны с идеями в мире как «первичные образы» с «образами». Во избежание путаницы о. Василий называет «идеями» только первичные образы, и образы называет «логосами»; он имеет в виду учение стоиков и отцов Церкви о сперматическом логосе. *Мировой дух* содержит логосы в их единстве. Концепция мирового духа была дискредитирована в глазах многих отцов Церкви своей связью с пантеизмом. Однако в действительности эта концепция может быть разработана и без помощи пантеизма и употребляться для преодоления механистического натурализма.

Акосмизм и *оказионализм* могут быть опровергнуты только в том случае, если мы признаем существование в мире активной, хотя и сотворенной субстанции. Зеньковский различает 2 рода деятельности: эмпирические и субстанциональные причинные корреляции. Эмпирическая причинность

проявляется в переходе от одного события к др., а субстанциональная причинность полностью охватывает цельный цикл бытия сущности.

Учение о сотворении мира Богом заставляя нас, по мнению Зеньковского, допустить, что время существует в Боге, т. к. идея, будто время берет свое начало в мире, «ведет нас к вопросу о времени, существовавшем до начала настоящего времени».

Зеньковский утверждает, что стремление некоторых теологов истолковывать всякую деятельность как исходящую от Бога и объяснять все хорошее в человеке исключительно действиями Бога в нем приводит к акосмизму и *оказионализму*. Этим заблуждений можно было избежать, только признав существование активных сотворенных субстанций и активной природы Божественного образа в человеке.

Исследование Зеньковским проблем христианской космологии представляет большую ценность; однако невозможно согласиться с ним, будто идея начала мира и времени в нем вынуждает нас признать существование времени в Боге до сотворения мира. Слово «начало» не всегда означает появление процесса А после процесса В; оно может также означать первые моменты процесса А.

Соч.: Современное состояние психофизической проблемы. Киев, 1905; Проблема психической причинности. Киев, 1914; Социальное воспитание, его задачи и пути. М., 1918; О педагогическом интеллектуализме // Русская школа за рубежом. Прага, 1923. № 4; Психология детства. Лейпциг, 1924; Об иерархическом строе души // Науч. тр. Рус. нар. ун-та в Праге. Т. 2, Прага, 1929; Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Ч. 1. Общие принципы. Париж, 1934; История русской философии. Т. 1. Париж, 1934; Т. 2. Париж, 1950; Проблема философской антропологии // Современные записки. Кн. 66. Париж, 1936; Знание и вера // Православие в жизни. Нью-Йорк, 1954; Русские мыслители и Европа. Изд. 2-е. Париж, 1955; Апологетика. Париж, 1957; Русская педагогика в XX в. Париж, 1960; Н. В. Гоголь. Париж, 1961; Основы христианской философии. Т. 1—2. Париж, 1961—64; История русской философии. Т. 1, ч. 1—2; Т. 2, ч. 1—2. Л., 1991; Основы христианской философии. М., 1992; Природа личности ребенка // Педагогическое наследие русского зарубежья. 20-е гг. М., 1993; Предмет педагогической психологии // Там же; О педагогическом интеллектуализме // Там же; Психология детства. М., 1996; Проблемы воспитания в свете христианской антропологии (антология включает кроме одноименной монографии также работы: Принцип индивидуальности в психологии и педагогике; Об иерархическом строе души; Беседы с юношеством по вопросам пола); Основы христианской философии М., 1996; Русские мыслители и Европа. М., 1997.

ЗЕРЦАЛО, литературно-философский жанр, распространенный на Руси в XIV—XVII вв. Чаще всего это краткий свод сведений по какому-либо вопросу, имеющий познавательное значение («Зерцало душезрительное», «Зерцало градов и стран», «Зерцало историческое», «Зерцало естествозрительное», «Зерцало учености Винценцио из Бове, XVIII в.); но зеркало может быть и сборником разнообразных рассказов, изображающих различные стороны человеческой жизни, дурные и хорошие поступки людей (сб. «Великое зеркало»). В последнем случае зеркало обычно заключает в себе элементы *сатиры* и поучения в духе христианской морали. В эпоху апостасии зеркало превращается в свод правил поведения, выходящий за пределы христианских ценностей («Юности честное зерцало», н. XVIII в.; «Зерцало законов» и т. п.).

Лит.: Срезневский И. Древние памятники письма и языка. Вып. 1. СПб., 1867; Райков Б. Е. Натуралистическое просвещение в Древней Руси // Учен. зап. Ленингр. гос. пед. ин-та им. А. И. Герцена. 1947. Т. 57; Владимирцов П. В. «Великое зеркало». Из истории рус. переводной лит-ры XVII в. М., 1884; Владимирцов П. В. К исследованию о «Великом зеркале». Казань, 1885; Державина О. А. «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М., 1965.

«ЗЕРЦАЛО, или Диоптра», памятник философского содержания, пользовавшийся большим распространением в России XIV—XVII вв. Оригинал на греч. языке написан Филиппом Иноком в к. XI в. Содержание «Зерцала», разговор *души с телом* о Боге, ангелах, пришествии *антихриста* и кончине мира, о разлучении души с телом, мытарствах души и *Страшном суде*, об устройстве *вселенной* и *человека*. Особенность разговора та, что тело просвещает душу. Рядом с *дуализмом* понятий в «Зерцале» рассматривается часть материалистическая по отношению души к телу. Перевод «Зерцала» существует в двух редакциях; второй из этих переводов — южно-славянского происхождения и выполнен на Афоне в 1418. Первый перевод древнее. В позднейших индексах запрещенных книг встречается название «Зерцало». Ни оригинал, ни перевод «Зерцала» не изданы. «Зерцало, или Диоптра» не имеет ничего общего с «*Великим зеркалом*», а также с изданной в 1612 книгой: «Диоптра альбо Зерцало и выражение живота людского на том свете».

ЗИЗАНИЙ Стефан (?—до 1621), малороссийский и белорусский духовный писатель, педагог и проповедник. Родился, по одной версии, в Галиции, по др. — на Виленщине в Трокском у. Принимал участие в деятельности братских общин Львова и Вильно. Автор не дошедшего до нас православного «Катехизиса» (Вильно, 1595) и популярного по всей России (включая Малороссию и Белоруссию) духовного трактата «Казанье святого Кирилла, патриарха Иерусалимского, о антихристе и знаках его» (Вильно, 1596), в котором резко обличал папу римского как *антихриста* и высшее духовенство, принявшее унию ради материальных благ; выступал в защиту братского движения.

ЗИНОВИЙ ОТЕНСКИЙ (? — до 1572), инок Отенского монастыря в Новгороде, православный мыслитель.

О жизни Зиновия Отенского известно лишь то, что в н. 30-х XVI в. он стал иноком Новгородского Отенского монастыря. По предположению современных исследователей, в этот монастырь Зиновий был сослан в наказание за то, что был учеником *Максима Грека*.

Довольно долгое время считалось, что Зиновий Отенский является автором двух очень крупных сочинений противоречительного характера: «Истины показание к вопросившим о новом учении» и «Послание многословное к вопросившим на зломудрие Косого». Эта точка зрения еще в прошлом веке поддерживалась П. Ф. Николаевским, Ф. Калугиным. Фрагмент из «Послания многословного» в наши дни был включен в один из томов «Памятников литературы Древней Руси» как принадлежащий Зиновию Отенскому.

В то же время, др. исследователи опровергали тот факт, что «Послание многословное» принадлежит перу именно Зиновия. После того как были открыты новые послания новгородского инока и проведен сравнительный текстологический анализ, Л. Е. Морозова, автор единственной на сегодняшний день монографии о творчестве Зиновия Отенского, поставила под серьезное сомнения факт его авторства «Послания многословного». Необходимо также отметить, что единственное издание «Истин показание...» вышло в 1863.

Впрочем, даже если иметь в виду, что «Послание многословное» не принадлежит Зиновию Отенскому, тем не менее тех сочинений, авторство которых установлено точно, вполне достаточно для анализа взглядов новгородского инока. Эти произведения показывают, что Зиновий был широко образованным, глубоко начитанным человеком, прекрасно знающим *Священное Писание*, труды отцов Церкви и др. христианскую литературу. Более того, он обладал самостоятельными взглядами на многие вопросы духовной жизни, отличавшими его от др. религиозных мыслителей. Отличия

заключались не в том, что Зиновий Отенский отходил от православных канонов, а в том, что он оригинально и своеобразно аргументировал каноничность православного учения.

Самое появление противоречительных сочинений Зиновия Отенского было вызвано тем, что в сер. XVI в. возникло и распространилось новое еретическое учение, названное по имени ее основателя ересью *Феодосия Косого*, проповедовавшего сначала в Московской, а затем в Западной (Литовской) Руси. Ересь Феодосия Косого представляла собой самое радикальное из всех еретических движений Древней Руси. Еретики отрицали практически все основные христианские догматы, в т. ч. и догмат о *Святой Троице*, не признавая Христа Богом, единосущным Богу Отцу, и считая Бога единым, а не троичным. Кроме того, они отрицали все книги Ветхого и Нового Завета, кроме Пятикнижия Моисея. Отвергали они и все обряды и таинства Православной церкви (крещение, причащение и др.), иконопочитание, а также всякую церковную иерархию и богоустановленность светской власти.

Зиновий Отенский включился в спор с еретиками уже после того, как Феодосий Косой бежал в Литву, и только потому, что к нему, простому монаху, стали обращаться с вопросами о сути еретических заблуждений. Будучи, судя по всему, очень основательным человеком, новгородский инок воспринял эти вопросы со всей серьезностью. Итогом его размышлений и стали «Истины показание к вопросившим о новом учении», созданные после 1566. Основу этой книги составили 12 бесед с некими «клирошанами».

По своим задачам это сочинение схоже с «*Просветителем*» *Иосифа Волоцкого*. Раскрывая лживость еретических учений, Зиновий Отенский, так же как и в свое время Иосиф Волоцкий, создал глубокий и основательный богословский трактат, в котором объяснены и заново аргументированы все важнейшие догматические и богослужебные традиции Православной церкви. Правда, Зиновий Отенский, в отличие от Иосифа Волоцкого, не обладал столь же страстной натурой проповедника. Его сочинение в большей степени напоминает научный трактат — настолько оно аргументировано, основательно и подробно. Недаром иногда Зиновия Отенского называют «русским схоластом».

Как уже говорилось, главная цель этого сочинения — защита православного вероучения. Однако Зиновий Отенский в отдельных случаях поднимается до изложения и самостоятельной трактовки некоторых важнейших религиозно-философских вопросов, которые до него не занимали большего места в древнерусской религиозно-философской традиции.

К числу таких вопросов относится, напр., проблема истины *бытия Божия*. В главах 5—20 своей книги истину бытия Божия Зиновий Отенский подтверждает следующими соображениями. Первое — мы видим, что все роды животных, птицы, рыбы, звери, скоты и люди, происходят от своих родителей, а те от своих родителей, и т. д. Т. о., через ряд рождений мы постепенно восходим до самых первых родоначальников всех животных и людей. Откуда же эти родоначальники? Из воздуха или из чего-то другого они произойти не могли, ведь со времени сотворения мира прошло уже более 7000 лет и ничего подобного не случилось. Следовательно, все они получили свое бытие и были сотворены от Бога. Второе — *душа* человеческая по естеству влечется к Богу, ищет Его, старается служить Ему, и все народы земли служат Господу, все веруют и исповедуют, что Бог есть, хотя одни служат Богу истинному, а др. богам ложным (идолопоклонники). Следовательно, Бог есть, и душа так и создана Им, чтобы к Нему стремиться. Третье — *небо*, звезды, все стихии (*земля, вода, воздух, огонь*) не самобытны, не безначальны, не вечны, потому что все они подлежат переменам, все имеют *движение*, которое некогда должно было начаться, а сти-

хии еще и враждебны между собой и действуют одна на другую разрушительно. Следовательно, необходимо признать, что есть Бог, Который всему дал бытие, и содержит стихии в порядке, чтобы они не погубили одна другую и не разрушили мира.

Эти 3 доказательства в пользу истины бытия Божия — уникальное явление в истории древнерусской литературы и религиозно-философской мысли. Уже говорилось, что древнерусским книжникам были чужды логические доказательства бытия Божия, столь характерные для римско-католических теологов. В частности, Фома Аквинский еще в XIII в. разработал 5 доказательств бытия Божия, ставших догматической основой всего римско-католического вероучения. Конечно, доказательства Зиновия Отенского не имеют никакого отношения к учению Фомы Аквинского, хотя один из тезисов, последний, напоминает тезис Аквината о движении. Тем более интересна попытка новгородского инока самостоятельно аргументировать важнейшую богословскую проблему.

Подробнейшему рассмотрению подвергает Зиновий Отенский и др. проблемы — о Святой Троице, об исповедании и богочеловеческой природе Христа, о воплощении Христа, о почитании Пресвятой *Богородицы* и святого Креста, об иконопочитании, о церковном Предании, об устройстве мира и человека и др.

При определенной склонности Зиновия Отенского к рациональным рассуждениям он все же остается в русле отечественной религиозно-философской традиции. Ведь главным доказательством истинности христианского вероучения он считает многочисленные чудеса, явленные за многие века его существования. Кстати, именно по этой причине он отказывает в истинности учению Феодосия Косого — всякое учение, которое дается людям от Бога, утверждает Зиновий Отенский, непременно свидетельствуется знамениями и чудесами, как было и в Ветхом и в Новом Завете. Учение же Феодосия Косого никакими чудесами не засвидетельствовано.

Особый интерес представляет защита Зиновием Отенским исторически сложившихся обычаев Русской православной церкви. Зиновий вообще выступает как жесткий сторонник сохранения всего исторического опыта Русской церкви и противник любых нововведений. Так, опровергая утверждения Священосия Косого, новгородский инок со ссылками на Священное Писание раскрывает православное учение о почитании *святых*, их святых мощей и икон, в т. ч. и русских святых.

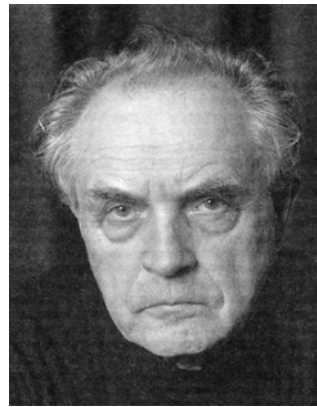
Стоит напомнить, что установление многочисленных культов русских святых вызывало в XVI в. вопросы не только у еретиков, но и у православных мыслителей, воспитанных в греческой церкви. Так, еще Максим Грек сомневался в святости многих русских святых. Собеседники Зиновия Отенского напомнили иноку об этих сомнениях Максима Грека, учеником которого считался сам Зиновий. Однако он счел возможным не согласиться с Максимом Греком, доказывая неправоту его сомнений. Более того, он резко выступил и против нестяжательских убеждений Максима Грека и *Вассиана Патрикеева*, утверждая, что наличие собственности не мешало русским инокам оставаться внутренне чистыми подвижниками. Он вообще спорит с противниками стяжания, утверждая его пользу. По его мнению, св. чудотворцы *Феодосий Печерский*, *Сергий Радонежский*, *Кирилл Белозерский* и все прочие хотя и имели села, но умели угодить Богу и быть великими подвижниками. Они принимали села как милостыню для содержания братии, для поддержания монастырских церквей и келий, но сохранили себя от стяжательности, победили свои страсти и потому были прославлены Богом знамениями и чудесами. Более того, отстаивая

самобытность и самостоятельность Русской церкви, Зиновий Отенский считает, что нельзя законы и обычаи греческих монастырей переносить в Россию: «Нельзя бо един обычай единогражданств во вся страны ввести».

Трактат Зиновия Отенского «Истины показание к вопрошанному о новом учении» стал самым глубоким религиозно-философским и богословским сочинением сер. XVI в. Да и сам Зиновий Отенский являл собой пример оригинально мыслящего, своеобразного древнерусского мыслителя, дававшего себе отчет во всем, о чем он говорил или писал. Он не довольствовался готовыми мыслями и свидетельствами «от Божественных Писаний», как по большей части поступали многие др. его современники, а пытался самостоятельно разобраться в сложнейших теологических и религиозно-философских вопросах. Этот трактат свидетельствует о новом уровне, на который поднялась в XVI столетии русская литературная и религиозно-философская мысль вообще.

С. Перевезенцев

ЗИНОВЬЕВ Александр Александрович (р. 29.09.1922), мыслитель, логик, социолог, публицист; доктор философских наук. Родился в д. Чухлома Костромской обл. Окончил философский факультет МГУ (1951), аспирант (1954). С 1955 по 1976 работал в ИФ АН СССР. В 1963—69 работал по совместительству на кафедре



логики философского факультета МГУ, с 1965 по 1967 был заведующим этой кафедрой. В 1976 после публикации в швейцарском издательстве «Age d'homme» романа «Зияющие высоты» уволен с должности старшего научного сотрудника и лишен званий доктора философских наук и профессора с формулировкой «За несоответствие должности и званиям». В н. 90-х восстановлен в званиях. Кандидатская диссертация — «Логика “Капитала” К. Маркса» (1954).

Докторская диссертация — «Философские проблемы многозначной логики» (1959). Применение средств логики к анализу языка науки — основополагающий принцип теоретических построений Зиновьева. Как следствие, наиболее значимой для него задачей логики была разработка формального аппарата для анализа *понятий*, высказываний и доказательств. Наиболее интересными из полученных Зиновьевым результатов являются анализ фундаментальных понятий физики и разработка понятийного аппарата наук об обществе, особенно его анализ обществ коммунистического типа.

Соч.: Философские проблемы многозначной логики. М., 1960; Логика высказываний и теория вывода. М., 1962; Основы логической теории научных знаний. М., 1967; Комплексная логика. М., 1970; Логика науки. М., 1971; Логическая физика. М., 1972; Зияющие высоты. Лазанна, 1976; М., 1991; Светлое будущее. Лазанна, 1978; В преддверии рая. Лазанна, 1978; Без иллюзий. Лазанна, 1979; Желтый дом. В 2 т. Лазанна, 1980; Коммунизм как реальность. Лазанна, 1981; Мы и Запад (ст., интервью и выступления). Лазанна, 1981; Ни свободы, ни равенства, ни братства (ст., выступления). Лазанна, 1983; Горбачевизм. Нью-Йорк, 1988; Рука Кремля. Париж, 1986; Катастрофка. Берлин, 1988; Гомо советикус. М., 1991; Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. М., 1994.

«ЗЛАТАЯ ЦЕПЬ», памятник древнерусской христианской письменности, содержащий в основе толкования святых отцов на *Священное Писание*. В отличие от греческих и за-

падных образцов русская «Златая цепь» содержала не только толкование *Библии* отцами Церкви, но и разные др. духовно-нравственные статьи и выписки, отражавшие русское мировоззрение.

«ЗЛАТОСТРУЙ», памятник древнерусской письменности, сыгравший заметную роль в формировании русского мировоззрения. Сборник слов и поучений, принадлежавших и приписывавшихся св. Иоанну Златоусту. По преданию, перевод статей с греческого и составление сборников были осуществлены по инициативе болгарского царя Симеона (IX—X вв.). «Златоструй» предназначался для домашнего назидательного чтения. Известны 2 редакции «Златоструя». Более древний, «Златоструй» полного извода, состоит из 135 статей на духовно-нравственные и моральные темы (напр., «о покаянии», «о зависти», «о ведре и о казнях Божиих», «о злых женах» и т. д.). Ряд статей посвящен социальным проблемам (напр., «о убогих и богатых», «о подаении нищим и сребролюбии», «о лихоимстве»), решение которых носит также моральный характер. «Златоструй» был очень популярен в Древней Руси. Древнейшие списки, дошедшие до нас, относятся к XI—XII вв. Материал «Златоструя» был использован при создании «Моления Даниила Заточника», «Домостроя» и др. произведений русской литературы.

«ЗЛАТОУСТ», древнерусский сборник духовно-нравственного содержания, составленный преимущественно из произведений Иоанна Златоуста. «Златоуст» предназначался для чтения во время церковного богослужения в дни великого поста. Статьи были подобраны и расположены в соответствии с церковным календарем. Возникновение «Златоуста» относят к XV в. Заглавие «Златоуст» встречается в рукописях не ранее 1-й пол. XVI в. Материалы «Златоуста» нередко использовались в др. сборниках («Златая цепь», «Измарагд» и др.). Списки «Златоуста» образуют 6 различных редакций. В некоторых списках встречаются сочинения *Кирилла Туровского*. «Златоуст» напечатан в 1795 в старообрядческой типографии в Почаеве под названием «Книга, глаголемая Златоуст, в ней же всеко ухищрение Божественного Писания истолковано св. великим Иоанном Златоустом и св. отцы».

ЗЛО, отрицание *добра*, приносимого в мир *Богом*, противостояние *истине*, добру и *благу*. Всякое зло противно Божественному порядку, в православном сознании *зло* олицетворяется с духом тьмы, *дьяволом*, сатаной.

Едиственный путь познания добра и зла можно найти только в *Священном Писании* и у христианских мыслителей. Православная мысль рассматривает добро как норму и должное, а зло — как отклонение от нормы и недолжное. При определении должного и недолжного православный человек руководствуется указанием воли Божией, как она выразилась в естественном и сверхъестественном *откровении*. В *Библии* под добром понимается все то, что получает свое бытие от *Бога*. Исходя из этого, зло, как противоположность Божественной норме добра, есть явление случайное, то, чему не следовало быть и что не согласно с волей Божией, т. к. не входило в план мироздания. Зло проявляется в разрушении, беспорядке, уничтожении *бытия* и разделяется на зло физическое — все, что разрушает развитие физического бытия (болезни и пр.), — и зло нравственное — все, что противоречит в нравственной жизни воле Божией и что обыкновенно называется *грехом*.

Русский человек Святой Руси был уверен, что в мире идет борьба добра и зла. Добро и зло совершаются прежде всего в *душе*, вне *времени* и *пространства*. Ареной борьбы становится человеческая *совесть*. Пытаясь побороть зло злом, ты губишь собственную душу. «Не плати злом за зло, — говорят народные пословицы. — Нам добро, никому зло — то законное житье! *Дружбу* помни, а зло забывай. Зла за зло не воз-

давай. Назло да наперекор, да людям в укор. На зло молящего Бог не слушает. Во зле жить, по миру ходить».

Веря в добро, русский человек вместе с тем считает, что «мир во зле лежит». «Злой не верит, что есть добрые люди». «И доброе слово не уймёт злого». Но все равно — «Молись, а злых дел берегись».

Понятие зла подробно исследовано русскими мыслителями. «Зло не есть просто вражда, ибо вражда ко злу не есть зло. Зло есть противодуховная вражда. Только для лицемера или слепца равноправны *Георгий Победоносец* и закальваемый им дракон» (*И. А. Ильин*). «Лицо всякого зла, всякого отрицательного явления, в конце концов, всегда только искаженное лицо отрицаемого им добра» (*Ф. А. Степун*).

Если ты спрашиваешь, зачем зло, — писал *Л. Н. Толстой*, — я отвечаю вопросом: зачем жизнь? Зло затем, чтобы была жизнь. Жизнь проявляется в освобождении от зла. Борьба со злом в том, что стараться переменить мысли человека, делающего зло. Борьба со злом плодотворна только в собственной душе.

Зло должно искореняться непрестанно, считал *Ф. М. Достоевский*. Я хочу, заявлял он, не такого общества, где бы я не мог делать зла, а такого именно, чтобы я мог делать всякое зло, но не хотел его делать сам. Оправдайте, не карайте, но назовите зло злом.

В России зло очень редко творится умышленно, гораздо чаще — по недоразумению и недомыслию (*Ф. И. Тютчев*). Борьба со злом возможна лишь путем творчества жизни. Зло в творчестве выступает как самопобуждение к высшему напряжению творческих сил (*М. М. Пришвин*).

О. Платонов

ЗМЕЙ (Змей Горыныч), в древнерусской языческой мифологии — воплощение мирового *зла*, злой дух, произошедший от змеи, которая 7 лет не слышала человеческого голоса, или от 40-летней рыбы. Змей имеет вид огромного дракона, покрытого панцирем, с одной или несколькими головами и таким же количеством крыльев и когтей. Полет змея сопровождается громом и бурей, а из пасти его извергается пламя. Змей облагает людей поборами, требует ежедневно девушек и детей, поедает и убивает людей, летает к женщинам в дом, сожительствует с ними или сосет грудь, а когда закончится молоко, сосет кровь, в результате чего женщина быстро сохнет, желтеет и умирает. В русских былинах и сказках всегда находится богатырь или герой, который храбростью и хитростью убивает змея и его змеенышей и освобождает людей.

ЗНАК, материальный, чувственно воспринимаемый *предмет* (*явление, действие*), который выступает как представитель др. предмета, свойства или отношения. Различают знаки языковые и неязыковые. Представление, возникшее в сознании благодаря знаку, есть значение знака; представление, слившееся со своим значением в некоторое внутреннее *единство*, есть *символ*. Важнейшие знаки для человека — явления.

ЗНАНИЕ, состояние, принадлежность знающего что-либо, плод учения и *опыта*, обладание *истиной*. Высшее знание — знание *Бога* и дарованной *душе* вечной жизни, понимание Божественного смысла *бытия*. По словам *С. Франка*, такое знание — одновременно и вера, и свет, присутствие и действие в душе абсолютной первоосновы *бытия* вообще.

Знание Бога нередко интерпретируют как глубокое личное общение с ним в *любви*, доверии и самоотдаче. В христианском знании Бога — это знание его как Отца благодаря усвоению через Иисуса Христа.

Все виды знания, кроме знания Бога, являются производными главным и зависят от степени приближения человека к Богу и его истинам.

Полного понятия о знании можно достигнуть только подлинным, систематическим развитием теории познания и тех

отправлений мыслительной и познавательной деятельностью, которыми оно обуславливается.

Знание вообще есть мыслительное или сознательное утверждение чего-нибудь таким, каково оно есть в действительности. Т. к. мы признаем что-нибудь как действительное не потому, что оно предлагается в наблюдении чувств, — иначе мы вправе были бы признать город, представляющийся зрению в миреже, за действительный город, — но энергией мысли, вникающей в различные соотношения предметов, то можно сказать еще иначе, что знание есть *гармония* мысли и действительности или бытия. На чем основывается достоверность знания? Происходит ли уверенность в гармонии мысли и действительности потому, что мысль наша сама из себя производит сознательно все законы действительности (*идеализм*), или потому, что предметы действуют на наш мыслящий *дух* и производят в его представлении систематический отпечаток своего бытия (*эмпиризм*), или основание ее должно быть иное и высшее? Наконец, все ли ступени знания имеют одинаковый характер договоренности или есть между ними различие в этом отношении, так что некоторые виды знания, по крайней мере, в исходном пункте, сблизжаются с *верой* до такой степени, что полное разграничение между ними почти невозможно? Все эти вопросы относятся к статье *познание*, в которой рассматриваются начало его, постепенное образование, виды и, наконец, составные стороны. Здесь мы можем только заметить, что хотя знание имеет свою *достоверность*, но не во всех видах знания эта достоверность одинакового характера. Кроме того, самое отношение знания к вере не на всех степенях его одинаково. Полный научный характер достоверности имеют те знания, предметом которых служит что-нибудь ограниченное, измеряемое, подлежащее чувственному наблюдению. Таковы, прежде всего, все познания математические, в которых мы постоянно только как бы разлагаем форму *пространства* и *времени*. Такова же большая часть познания, касающегося физического мира. Пока мы не выступаем за пределы явлений или являемости, в них также возможна законченность и очевидность знания, а не только одно доверие или личное убеждение. Но и к составу этого рода знаний уже часто пришивается др. способ принятия истины; это историческая вера. Разумеется под исторической верой не та, которая признает что-либо по вероятности, следующей за сравнением свидетельств, и которая, стало быть, уже предполагает действительность нашего мышления, суждения и умозаключения, но общее, природное нам расположение принимать за истину то, что сообщают нам другие. Очень часто значительная масса сведений основывается на этой вере. Знание ее так важно, что без нее невозможен был бы нравственный союз всех людей. Как всякому из нас врождено сообщить др. свои мысли, так, с др. стороны, по тому же устройству нашей природы, мы чувствуем расположение принимать сообщаемое другими. В основании этой веры лежит доверенность к авторитету; ее можно назвать умственной тяжестью, связующей нас со всеми нравственными, нам подобными, существами. Во взаимном отношении между подобной верой и знанием нет еще, впрочем, внутренней связи: предмет может быть добыт разумом и его исследованиями и иметь полную определенность, а мы воспринимаем его исторической верой по др. причинам, внешним в отношении к самому предмету.

Но когда знание восходит к вопросам др. рода, когда, не ограничиваясь только разъяснением взаимного соотношения между явлениями, пытается дать себе отчет о значении самого мира явлений, о значении нашей нравственной деятельности, об отношении между миром нравственным и физическим, словом, когда оно уже выступает за пределы ограниченных отношений между предметами наблюдения,

и рассматривает их в отношении к безусловному, вечному началу жизни, и спрашивает себя о действительности добываемых решений касательно этих вопросов, тогда происходит иной характер достоверности знания и иное отношение его к вере. Так, в исследовании предметов, ограниченных для достоверности знания, достаточно было формального соответствия, в комбинациях предметов, конечным логическим законам мышления, сравнения явлений, определения; здесь же опоры этой достоверности нужно искать внутри нас, в духе, в нравственной природе, т. к. в нравственной природе заключается высшее проявление бытия, нежели в последовательной *лестнице* произведений природы, а сама идея безусловного и безусловного обитает для нас не во внешнем мире, но в нашем духе, в нашем сознании. В первом исходном пункте его, в котором еще не различаемо для анализа мысли сливается созерцаемое и созерцающее, знание и вера находятся в глубочайшем единстве, потому что в этом акте наша сознательность не предваряет себя самое и не творит его. Разделение происходит уж в то время, когда мыслительная деятельность начинает применять и развивать эту идею безусловного в применении к явлениям нравственного и физического мира. Но и на этой степени разделения нормальное состояние духа требует гармонии между верой и знанием; вера, как первый, коренной акт созерцания, еще слитый с знанием, животворит собой знание, а знание выясняет предмет веры и предохраняет его от форм, несоответственных идее бесконечного. Если таково отношение между верой и знанием, то хотя в жизни можно руководствоваться одной верой в деле сверхчувственных истин, однако же в науке мы не можем предоставить их одной только вере; иначе мы лишим саму науку той живительной силы, которая единственно происходит в ней от признания идеи бесконечного и неразлучных с ней высших нравственных истин.

В представлениях *Святой Руси* высшее знание — понимание *добра* и *зла* согласно учению Нового Завета. Русские мудрецы видели в знании не только душевную пользу, но и *красоту*, позволяющую восхищаться величием Божьего замысла. Знание выражает прежде всего Премудрость Божью, глубину и бесконечность его созданий. Истинное знание может быть только цельным — содержать неразрывно веру и знание. Кроме высшего знания существуют житейское и научное знание, отражающие бытовые и технические второстепенные стороны жизни человека. Причем для неправославного человека научные знания являются поводом непомерной *гордыни* и сатанинского желания противостоять Богу. «Знание смиряет великого, удивляет обыкновенного и раздувает маленького человека (*Л. Н. Толстой*). «Люди, думающие, что все дело в житейском и научном знании, подобны тем бабочкам, которые летят на свечки, — сами погибают и затемняют свет». В целом православный русский человек всегда больше ценил духовно-нравственное знание по принципу: «Кто сирых напитает, тот Бога знает». Знание должно быть близко к душе. «То знание ценно, которое острой иглой прочертано по душе. Вялые знания — бесценны» (*В. В. Розанов*). С. Г., Д. К.

ЗНАЧЕНИЕ, важность, значительность, роль *предмета*, *явления*, *действия* в человеческой деятельности.

Каждое сказанное слово дает возможность судить о том, что имеет в виду говорящий, т. е. что означает данное слово (при учете всех обстоятельств). Учением о значении является семантика.

Для христианина важнейшее значение имеют служение *Богу*, следование Его заветам и стремление к *спасению души*.

ЗНАЧИМОСТЬ, признание *понятия* или суждения, его логическая «допустимость» или «допустимость» с точки зрения ценности; материальная истинность какой-либо мысли, иде-

альная истинность какой-либо *идеи*. *Вещи* «суть» события «происходят», а понятия, положения и выводы «являются значимыми».

«ЗОДИЙ», древнерусская гадательная книга. Была популярна на Руси в XVI в. Вместе с *«Рафлями»*, *«Шестокрылом»* и *«Звездочетом»* была осуждена на Стоглавом соборе и внесена в список запрещенных книг.

ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО, общепринятое название христианской заповеди: «Во всем, как хотите, чтобы другие поступали с вами, поступайте и вы с ними» (Мф. 7, 12; Деян. 15, 20, 29). Этому древнейшему принципу моральных представлений человечества, игравшему роль правила житейского благоразумия, — если не хочешь, чтобы тебе причиняли *зло*, не делай и ты *зла*, — более широкое звучание придал Кант в формулировке категорического императива (см.: Императив):

человеку следует поступать так, как он считает правильным поступать для всех людей.

ЗЫЗЫКИН Михаил Валерьянович (1880—1960), духовный писатель. По окончании юридического факультета Московского университета был оставлен при университете в должности приват-доцента. В 1921 эмигрировал с семьей сначала в Константинополь, затем в Рим и Софию, где преподавал в местном университете. В 1929 был приглашен на преподавание на православном богословском факультете в Варшаву, где занимал кафедры по православной социологии и каноническому праву. С началом второй мировой войны выехал в Аргентину, где и скончался.

Соч.: «Царская власть и закон о престолонаследии в России»; «Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи»; «Тайны императора Александра I».

И

ИАКОВ ЧЕРНОРИЗЕЦ (Мних Иаков), монах (?—?), православный мыслитель и писатель. В первый раз имя Иакова упоминается в летописи в 1074, когда *Феодосий Печерский*, умирая, предложил братии поставить в игумены Иакова Пресвитера. В Харатейной «Кормчей» 1282 упоминается о Иакове Черноризце и Чернеце Иакове. Иаков Черноризец написал: «Сказание о свв. страстотерпцах Борисе и Глебе»; «Житие блаженного кн. Владимира»; «Память и похвала русскому кн. Владимиру, како крестися Владимир идети своя крести и всю землю русскую от конца и до конца, и како крестися бабка Владимира»; «Послание к вел. кн. Изяславу». «Сказание» с небольшими изменениями внесено в летопись Нестора. Благодаря своей ясности, последовательности и занимательности, сказание Черноризца было распространено больше, чем летописный рассказ. Язык «Жития» указывает на древность этого сочинения. В «Житии» говорится о желании князя переменить веру, о походе на Корсунь, крещении и смерти Владимира. В «Похвале» события излагаются без хронологического порядка, часто повторяются, видно, что автор не пользовался летописью Нестора, а составил «Похвалу» на основании устных преданий. Митр. Макарий предполагает, что 2 последние части «Похвалы» прибавлены переписчиками. «Послание» содержания нравственного. Сочинение Иакова Черноризца сыграло заметную роль в формировании русского православного мировоззрения.

ИВАН IV ВАСИЛЬЕВИЧ ГРОЗНЫЙ (25.08.1530—18.03.1584). Вел. князь с 1533, русский царь (1547), православный мыслитель.

Одаренный от природы умом, чуткостью и самыми возвышенными порывами души, весьма начитанный в *Священной Писании*, царь *Иван Грозный* равно был искалечен своеволием и самодурством бояр. Он не любил этих бояр, съехавшихся из отнятых у них княжений в Москву, откуда они хотели править *государством* в качестве верхнего правительственного слоя. «Подобно бесам от юности моей вы поколебали благочестие и *Богом* данную мне державную власть себе похитили», — говорил он и выводил измену, которую видел в непризнании нового вводимого им принципа верховной *власти*. Их требованиям породы (происхождения) он противопоставил свою теорию управления, основанную на Божественной миссии свыше, миссии, получившей свою печать в поставлении Церковью, в его венчании на царство.

Он не только утвердил царскую власть в России, но и явился основоположником понятия *самодержавия*, создав целую теорию монархического права. Он дал учение о целях власти, о ее основах и пределах. Он отделил и священный характер сана, говоря об отношениях подданных к *царю*. «Если царь несправедлив, он грешит и отвечает перед Богом, и Курбский

может порицать Иоанна, как человека, — пишет он, — но не может не повиноваться тому, что божественно, — его сану. Не мни праведно на человека возъярився, Богу приражаться ино



бо человеческое есть, аще и порфиру носит, ино же Божественное». В себе он видел одного из тех царей, которых помазал Бог на царство в Израиле, но также низвергал и наказывал и считал себя призванным ответить за каждый поступок перед Царем царей. Он поставлен для доставления другим тихого и безмятежного жития, для наказания злых, для поощрения делающих *добро*, для осуществления *правды* на земле. Кн. *А. М. Курбского*, писавшего о личных доблестях лучших людей, он поучал, что и лич-

ные качества не помогут, если нет правильного строения, если власти и управления не будут расположены в надлежащем порядке. «Как дерево не может цвести, если корни засыхают, так и это: аще не прежде строения благая в царствии будут».

И строение это он основывает на вере в *Промысл Божий*. «Я верую, — пишет он, — что всеми обладает Христос, небесными, земными и преисподними и все на небеси, на земли и преисподней состоит Его хотением, Советом Отчим и благоволением Святого Духа». «Сильные во Израиле не там, где лучшие люди Курбского». «Земля правится Божьим милосердием, и Пречистыя Богородицы милостью, и всех святых молитвами, и родителей наших благословением, и последи нами государями своими, а не судьями и воеводами и иже ипаты и стратиги». Иван верит в Промысл Божий, действующий через помазанника Божия, и призывает Курбского в основу своих действий положить смирение. «Если ты праведен и благочестив, то почему же ты не захотел от меня, строптивного владыки, пострадать и наследовать венец жизни? Зачем не поревновал еси благочестия раба твоего Васьки Шибанова, который предпочел погибнуть в муках за господина своего?»

Своей власти он придает религиозно-нравственное значение. «Тщусь с усердием людей на истину и на свет наставить, да познают единого истинного Бога, в Троице славимого, и от Бога данного им государя, а от междоусобных браней и строптивного жития да отстанут, коими царства рушатся». И он требует полного повиновения царю, поскольку, однако, приказом царя не затронута вера.

Когда же Курбский ссылался на др. европейские государства, где подданные имеют политические права, Грозный ответил: «О безбожных человецех что и глаголити! Понеже тии все царствиями своими не владеют: как им повелят работные (подданные), так и поступают. А российские самодержавцы изначала сами владеют всеми царствами, а не бояре и вельможи». И побежденный Стефаном Баторием, он с достоинством говорит его послан о превосходстве своего принципа: «Государю вашему Стефану в равном братстве с нами быть не пригоже, мы же, смиренный Иоанн, царь и великий князь всея Руси, по Божьему изволению, а не по многмятежного человечества хотению». А Елизавете, королеве Англии, писал: «Мы чаяли того, что ты на своем государстве Государыня, и сама власть, и своей государской чести смотришь, и своему государству прибытка. Ажно у тебя мимо тебя люди владеют, и не токмо люди, а мужики торговые, и о наших государских головах, и о честех, и о землех прибытка не смотря, а ищут своих торговых прибытков! А ты пребываешь в своем девичьем чину, как есть пошлая девица». Та же мысль выражена и в послании к шведскому королю: «Если бы у тебя было совершенное королевство, то отцу твоему вся земля в товарищах не была бы».

Все европейские соседи, по мнению Ивана IV, суть представители власти безбожной, руководимой не Божественными повелениями, а человеческими страстями: все они рабы тлена и похоти.

Царь Грозный осудил тот демократический принцип *народовластия*, который на 2 века позже обоготворил Руссо. Вопреки современным демократическим принципам, исходящим из принципа непорочной, неповрежденной грехом воли человека, Грозный видел в нем преклонение плоти и противопоставлял ему принцип смирения перед Промыслом Божиим. Не на народном суверенитете основал он свою власть, не на многмятежного человечества хотении, а на том, что «искра благочестия дойде и до Русского царства. Самодержавства нашего начало от св. Владимира, *Владимира Мономаха*, и даже дойде и до нас, смиренных, скипетродержавие русского царства».

В силу Промысла Божьего, сделавшего его потомком первых самодержцев, правит Иван IV своим царством. Верховная власть принадлежит не народу, а той Высшей силе, которая указывает цели жизни человеческой. Власть царя — миссия, свыше данная, она — служение, подвиг, а не привилегия. Монарх — лишь выразитель веры народа, а не представитель его *воли*.

Власть царя не безгранична, она ограничена самим *идеалом* власти, целью ее. Курбскому он пишет, что ничего не требовал против веры, и потому тот не имеет законной причины неповиновения. «Не токмо ты, но все твои согласники и бесовские служители не могут в нас того обрести». Когда иезуит Антоний Поссевин предложил Ивану IV составить суждение по вопросам веры, тот отослал его к митрополиту, объяснив, что некомпетентен высказывать решающее суждение по этим вопросам.

Лишь в отношении своих советников — бояр и вельмож он считал себя властью неограниченной. «Ты пинешь в своей бесосоставной грамоте, чтобы рабам помимо господина обладать властью, — пишет он Курбскому. — Это ли, совесть прокаженная, чтобы царство свое в руке держать, а рабам своим давать властвовать? Это ли противно *разуму* — не хотеть быть обладаему своими рабами? Это ли — *Православие* пресветлое — быть под властью рабов? Как же самодержец наречется, аще не сам строит?»

Но как меняется язык царя Грозного, когда он говорит не перед «собаками и изменниками», а перед святителями Церкви. Открывая Стоглавый собор, он обращается с такой речью: «Ныне молю вас, о богособранный Собор, ради Бога и

Пречистой Богородицы и всех святых трудитесь для непорочной и православной веры, утвердите и изясните, как предали нам святые отцы по Божественным правилам, и, если бы пришлось, даже пострадайте за Имя Христово, хотя вас не ожидает ничего кроме труда и разве еще поношения от безумных людей: на то я и собрал вас. А сам я всегда готов вместе и единодушно с вами исправлять и утверждать православный закон, как наставит нас *Дух Святой*. Если, по нерадению вашему, окажется какое-либо нарушение Божественных правил, я в том непричастен, и вы дадите ответ перед Богом. Если я буду вам сопротивен, вопреки Божественных правил, вы о том не молчите; если буду преслушником, воспретите мне без всякого страха, да жива будет моя душа, да непорочен будет православный христианский закон и да славится Пресвятое Имя Отца и Сына и Святаго Духа». В делах, связанных с вопросами веры, Грозный считал себя связанным правилами Церкви, а в земных делах мыслил себя лишь орудием Промыслительной Десницы, ища наставления и руководства в святительском благословении и *молитвах*.

В такой постановке отношений государство не упраздняет Церквя, не отделяется от нее, не подчиняет ее себе, не заменяет ее собой, а принимает ее как нечто существующее и данное, вступая с ней в единение без устранения собственной самостоятельности. Высшая церковная власть в лице своей канонической организации освященного Собора и главного епископа — митрополита Московского всегда была помощником Грозного в устройстве дел земских. Грозный дал такое построение в своей речи на Стоглавом соборе государственно-церковным отношениям, которое исходило из признания различия сфер действий государства и Церкви, но в то же время признавало необходимость их единения без недопустимого слияния. Принадлежит к Церкви, он сам ей подчинялся, признавая за руководство ее нравственные требования и направляя государственное строительство в духе Церкви. Образец этого давала ему Византия.

Он понимал, что Церковь дает народу его мирозерцание, цели жизни и, обращаясь к ней за содействием в деле воспитания народа, он признавал за ней самостоятельную нравственную *силу*. В подчинении этой силе его самодержавие находило твердый и непоколебимый оплот. И понятие самодержавия как власти самодовлеющего *идеала*, подвига *личности*, освященного Церковью рукоположением и таинством Миропомазания, перешло неприкосновенным и в Основные законы: «Власти самодержавного монарха повиноваться не только за страх, но и за совесть Сам Бог повелевает», — гласит ст. 1. И когда имп. Николай II ограничил осуществление законодательной власти сотрудничеством Государственного совета и Государственной думы, слово «неограниченный» было выпущено из определения его власти, но осталось определение власти как самодержавной; иначе не могло и быть, ибо нравственный идеал жертвенного подвига лишь тогда перестанет быть принципом высшей верховной власти, когда Россия перестанет быть православной. Но пока еще живет в сердцах русских Православие, и в Основных законах русских есть ст. 62: «Первенствующая и господствующая в Российской империи вера есть христианская, православная, католическая восточного исповедания».

Царь Грозный созывал Земские соборы и для законодательства русского, и для решения высших правительственных вопросов из всех чинов Московского государства. Мы видели, что он не признавал за подданными никаких политических прав в отношении к царю — власти Богоустановленной, и у него, конечно, не было и мысли видеть в Земском соборе представительство власти народа как верховного вершителя дел. Верховной властью была его царская власть, и все права ее вытекали из ее обязанностей, миссии, свыше возложенной; права его были ограничены не правами подданных, а их обя-

занностями по отношению к Богу. Где верховная власть требует неповиновения Богу, там кончается повиновение ей, ибо она выходит тогда из своей компетенции. Но подданные обязаны содействовать царю в устройстве государственных дел, когда он призывает их, и решать их, когда он им приказывает это; само право на это определяется их обязанностью содействия царю.

В этом построении — коренное и неистребимое отличие от демократического построения народного представительства на принципе народного суверенитета, лежащего в основе современного конституционного права. Там действительную верховную власть имеет численное большинство, перед волей которого склоняются и законодательные палаты, и монарх, царствующий волею народа. В основе этого построения лежит гуманистическая вера в то, что неповрежденный от природы человек может наилучше направить жизнь, руководясь только своим разумом и волей. Здесь само государство представляет для людей интерес по преимуществу как высшее орудие для охраны безопасности, права и свободы, на которые каждый имеет одинаковые права.

Этому космополитическому и либерально-эгалитарному принципу государственного строения самодержавно-монархический строй противопоставляется как антипод: здесь верховная власть, построенная на обязанности, миссии, подвиге, не имеет др. ограничений, кроме ограничений в Церкви и тех, которые она сама на себя налагает; пределом ее являются не права гражданина, а их более высокие обязанности перед Богом; на все гражданско-политическое строение налагается печать не механической уравнительности, а по преимуществу соответствия прав обязанностям. Принципиально не обязанности определяются правами, а права — обязанностями.

В первом случае высшая воля народа в принципе ничем не ограничена, и, по выражению английских юристов, парламент может все, кроме превращения мужчины в женщину. Во втором случае самодержавный носитель власти признает себя подчиненным Высшей силе Промысла Божия, и народ подчиняется ему как помазаннику Божию, т. е. посреднику — орудию Его Промысла. Те, кто не смиряется перед такою властью, не понимает ее и не повинуются, — лишь «безводные облака, носимые ветром, ропотники, ничем не довольные, поступающие по своим похотям, обещающие другим свободу, а сами — рабы тления».

В апостольском учении политическое своеволие есть проявление общего своеволия, вытекающего из непонимания главной цели жизни. Апостол освящает принцип власти как службу, Богом указанную, и кладет границы для повиновения кесарю в необходимости воздавать Божие Богу. Понятие христианской власти как подвига-служения совершенно неотделимо от христианского учения и мирозерцания.

При гуманистическом воззрении совершенно непонятно такое возвышение одного человека, которое происходит при монархии, но когда люди исповедуют не обожествление человека, а лишь святость подвига, освященного Церковью, тогда они, напротив, не могут понять, во имя чего они будут повинуются другим без наличия этого освященного подвига, который может нести только личность как носитель религиозно-нравственного сознания.

Не к раболепству перед людьми, а к смирению и подвигу призывает православное учение; смирение и подвиг — его основа; без него нет Православия, и «император, престолом Всероссийским обладающий, не может исповедовать никакой иной веры, кроме православной», — гласит ст. 63 Основных законов.

Власть православного монарха вытекает из православного мирозерцания и без него даже непонятна. Ее создает то мирозерцание, которое не верит в одни силы человеческие,

но, уповая на Промысл Божий, полагает, что «кому Церкви не Мать, тому Бог не Отец». Только указанный Промыслом в силу рождения, верный Церкви, помазанный ею и хранитель ее веры признается достойным устройтеlem политической жизни.

Учение Грозного об основах власти, понятие о самодержавии как о власти, обязанной собственному праву по нравственному подвигу в силу Промысла Божия, «доведшего икру благочестия до Русского царства и скипетродержавие до нас, смиренных», и не опирающейся на «многомятежного человечества хотение», оставалось основой русского *права* вплоть до 1917.

М. Зызыкин

ИВАН ТИМОФЕЕВ СЫН СЕМЕНОВ (Семенов Иван Тимофеевич, по прозвищу **Кол**), дьяк, (ок. 1555 — н. марта 1631), политический и государственный деятель, писатель, православный мыслитель. Долгое время считалось, что его зовут Иван Тимофеев. Историк В. И. Корецкий установил, что Тимофеев — это отчество дьяка, а настоящая его фамилия Семенов, но в литературе, так сложилось, его называют Тимофеевым.

Тимофеев — крупный политический и государственный деятель к. XVI — н. XVII в. В 1598—99 занимал 17-е место среди приказных дьяков. Принимал самое активное участие во всех политических событиях этого времени. Его подпись стоит на избирательной грамоте Бориса Годунова. В 1606—17 по распоряжению разных московских правительств находился на службе в Новгороде, где пережил шведскую оккупацию. Впоследствии Тимофеев исполнял разные службы в Астрахани, Ярославле, Н. Новгороде, Москве.

Тимофееву принадлежит сочинение под названием «Временник по седмой тысящи от сотворения света во осмой в первые лета», или более кратко «Временник». Уже среди современников Иван Тимофеев почитался как «книговец и временных книг писец». И тем не менее «Временник» — это единственное известное нам сочинение Ивана Тимофеева.

«Временник» Ивана Тимофеева — это один из крупнейших литературно-философских памятников н. XVII в., в котором содержатся интересные оценочные суждения автора, позволяющие судить о представлениях русского человека той поры о целях и смысловых установках существования России. Сам текст памятника довольно подробно изучался многими исследователями. Его текст сохранился в единственном списке, который был сделан с дефектного оригинала несколькими писцами и подвергся редакторской правке в 30-х XVII в., а спустя 2—3 десятилетия был пополнен отдельными тетрадями, листами, еще раз отредактирован и переплетен. По мнению современных исследователей, «Временник» первоначально писался в виде отдельных набросков и статей. Работа над текстом началась еще в к. XVI в., продолжалась во время Смуты. Значительная часть сочинения была написана в Новгороде в «шведском плену». Работа же над текстом продолжалась вплоть до смерти Тимофеева, однако так и не была завершена. Именно поэтому общая композиция «Временника» сложна и непоследовательна, а язык очень труден.

Впрочем, сам Тимофеев не стремился создать некое последовательное историческое описание событий к. XVI — н. XVII в., ибо Тимофеев больше размышляет, чем рассказывает о случившемся. Главная тема всего повествования — размышления потрясенного событиями Смуты автора над причинами «разорения» России.

Само по себе потрясение, которое испытал Иван Тимофеев, вполне понятно. Он был уверен в особом, Богом данном, предназначении России, верил в то, что Россия будет вечно и неколебимо стоять под небесами. И недаром в разных местах своей книги он пишет, что Россия — это «как бы другой Рим», это «часть вселенной под небом», воплощенная в себе «все благочестие» мира. Следовательно, «ра-

зорение другого Рима» (иными словами — «Третьего Рима») могло свершиться только по воле Божией. Саму же Россию Тимофеев уже в заглавии вступительной главы именует «Новым Израилем», позднее это именование повторяется еще несколько раз. Вообще «Временник» полностью проникнут апокалиптикой, ожиданием конца света и связанными с этими идеями ветхозаветными аналогиями. Даже само название — «по седмой тысячи от сотворения света во осмой в первые лета» — свидетельствует, что Смута, по мнению Ивана Тимофеева, является доказательством истинности давнего убеждения: восьмая тысяча от сотворения мира — это время воцарения *антихриста*.

Поэтому религиозно-мистическая основа «разорения» Ивану Тимофееву ясна — Россия наказана Господом «за грехи наши». Самому понятию *греха* Тимофеев придает всеобъемлющее значение, ибо виновно все русское общество, от младенца до старцев согрешили: «Согрешиша бо от главы до ноги, от величайших до малых, сиречь от святитель и царя, инок же и святых».

Только подобная всеобщая виновность всего русского народа перед Господом и могла стать, по убеждению Тимофеева, причиной глобальных бедствий. И недаром он пишет: «Не чюдждии земли нашей разоритили, а мы есмы сами той протрители».

Главный же грех, конечно же, заключается в том, что русские люди в «безумной гордости» своей утратили «страх Божий» и уклонились от заданного Господом пути: «Сего ради на нас, познавших Его волю и не творящих ю, прежде всех язык Божий изыде ответ во гневе и к Себе и Он наказанныи нас, яко кормилом, обращая от заблуждения пути Его».

Однако Тимофеев не останавливается лишь на утверждении всеобщего морального несовершенства и нравственного оскудения русского народа. В отличие от др. мыслителей Смутного времени он стремится определить степень виновности различных слоев русского общества. Т. о., Тимофеев переносит акцент из моральной сферы в область социальных отношений.

Простой народ, перестав бояться Бога, утратил, по мнению Тимофеева, основу всякого благоустроенного общества — истинное «самопослушание». Забыв о «страхе Божием», народ стал бояться только своих властителей, оказывая им честь, «едва не равную Богу». Однако подобное «самопослушание» властителям, т. е. таким же людям, притивно Богу. Ведь столь «самопослушный» народ, подобно «рыбам безгласным» развращает властителей, поскольку своим «безсловесным молчанием» оправдывает всяческий произвол. И на протяжении всего своего сочинения Иван Тимофеев многократно подчеркивает более чем пагубную роль «безсловесного молчания» народа в различных конкретных исторических событиях Смуты: «безсловесным молчанием спокрывшееся», «нам от немужества умолчавшим необличие», «не безсловеснаго ли ради молчания».

В свою очередь, властители, привыкшие к безусловной покорности народа и тоже забывшие «страх Божий», начали произвольно менять древние порядки, установления, добрые обычаи. Забыв о нуждах *государства* и народа, они преследовали только собственные интересы. И тем самым все больше теряли авторитет в глазах своих подданных. В итоге же все общество утратило между собой общий любовный союз («друг друзе любовным союзом растяхомся») и оказалось в состоянии «разгласия и небратолюбнаго разстояния»: «Сопротивна бо древних царей уставным законом начаша вся во всех бывати: малая великих одолевати, юнныя же старых и бесчестная честных, рабы своих им владык».

Подобная ситуация, которую Тимофеев рассматривает как социальную причину «разорения», привела к тому, что во всем русском обществе «загорелся огонь соблазна самовластия» —

«во всем поступать по своему безумному хотению». Как сторонник истинного древнего «самопослушания», Тимофеев резко осуждает «самовластие», особенно когда этому соблазну оказывается подвержен простой народ. Ведь в этом случае лишенная *разума* чернь, задумавшая управляться сама собой, уподобляется скоту и ввергает государство в еще более страшную пучину бедствий.

В своих рассуждениях Тимофеев старается определить и конкретных виновников «разорения». Отсюда возникает еще одна сквозная тема всего «Временника» — роль *личности* в истории. И недаром Тимофеева интересует изображение сложности, противоречивости, изменчивости человеческого характера, а его сочинение превращается в собрание характеристик деятелей времен Смуты. При этом автор сознательно избегает характеристик однотонных, старается дать многомерные портреты различных людей, найти истинные мотивы людских поступков, взвешивая на весах справедливости доброе и злое в *душах* своих героев.

Вполне понятно, что наибольшее внимание Тимофеев уделяет личностям «властителей» — русским царям, которые являются ведущими участниками русской истории и, следовательно, несут особую ответственность за совершенные деяния. Начало трагедии русского общества, по мнению Тимофеева, положил *Иван Грозный*, поведение которого во времена опричнины Тимофеев осмысливает как ужасную игру людьми — «тако Божиими людьми играя». Разлад в обществе несколько утих при Федоре Ивановиче, отличавшемся благочестивостью и добродетельностью. Однако, как пишет Тимофеев, «Аще же благочестивные державанныи Федор и пресветле тогда нами царствуя, но убо своими добродетельми един довляшеся богатея, наше же всех оскудение, еже о добрых неплодство, в нашедших к того избытком не удостоитися; тако же убо и быти может то, яко единого добродетель не может спокрыти всех человек прегрешение».

И Ивана Грозного, и Федора Ивановича Тимофеев не подвергает жесткому осуждению. Причина в том, что он считает их «законными», т. е. истинными богоданными государями, получившими престол по праву наследия. Зато после смерти Федора Ивановича, когда династия Рюриковичей пресеклась, на престоле один за др. оказываются властители незаконные. Эти государи вознеслись к власти исключительно благодаря «безсловесному молчанию» народа, да и сами, даже будучи боярами, оставались «рабами»: «От синглитских чинов срабне на царствия верх возводити начаша».

Главную персональную вину за все последующие события Тимофеев возлагает на Бориса Годунова — первого, кто беззаконно захватил царский престол. Поэтому, отмечая многие достоинства этого правителя, автор «Временника» в то же время гневно осуждает Бориса за *гордость*, жестокость, коварство, непомерное властолюбие. Еще при Федоре Ивановиче Борис Годунов запятнал себя многими богомерзкими поступками, и особенно — убийством царевича Дмитрия. Множились недостойные деяния Бориса и во время его царствования. Все это в итоге привело к окончательному разложению русского общества и рождению Смуты. И как бы подчеркивая то, что Борис Годунов не был достоин царского звания, Тимофеев дает ему уничижительную характеристику — «рабочарь».

Размышляя над причинами бедствий, постигших Российское государство, Иван Тимофеев, естественно, пытается определить и пути выхода из сложившейся ситуации. А выход один — признать грехи, покаяться в них и возратить утерянное: *веру*, единомыслие, общественное согласие, древние обычаи общественного устройства. Как пишет Тимофеев: «И аще близ любовию братски, елико по Писанию быти достоин, не совокупимся, врази наши в прочее наветовати и одолевати нас не престанут убо».

Впрочем, сам Тимофеев, находящийся под впечатлением Смуты, высказывает серьезные сомнения в возможности нового объединения всего русского общества: «Наше разнствие на вкупное сложение нам во всем мире нашем на противные и донные добросоставления тверда не иметь, понеже неблагословных есмо одолени страхом». Даже выборы «всем миром» нового царя Михаила Федоровича Романова, которого сам Тимофеев всячески превозносит, не снимают его сомнений. Он уже не верит в способность всеобщего «большого собрания» русского народа найти всех устраивающее решение: «Такоево бо за страх невозможное совокупление в нас...»

Однако в то же время Иван Тимофеев понимает и др. — иного пути, кроме объединения, нет. Поэтому он и заканчивает свое повествование призывом к единению, в очередной раз предупреждая своих читателей: «Аще ли они в прочее, не уже к тому живем, но о всекупно погигели земных пред Богом в будущем безответни обрящемся ответницы».

Подводя итоги, необходимо сказать, что «Временник» Ивана Тимофеева стал одним из немногих литературно-философских произведений периода Смутного времени, в котором столь глубоко и последовательно были осмыслены важнейшие причины «разорения» Русской земли. Выдвигая на первый план, в полном соответствии с традицией, причины религиозно-мистического характера, Тимофеев в то же время оказался способен внести в свое сочинение определенную долю исторического прагматизма. Этот исторический прагматизм проявился прежде всего в том, что Тимофеев стремился осмыслить поступки людей как причины тех или иных исторических событий.

С. Перевезенцев

ИВАНОВ Василий Федорович (годы жизни неизвестны), политический деятель, писатель. Активный участник «белого» движения, идеолог-пропагандист при правительстве адмирала Колчака. Иванов был министром внутренних дел в дальневосточном правительстве братьев Меркуловых, сформированном на территории, занятой «белыми» войсками в 1922.

Оказался в эмиграции в Харбине, где стал одним из деятелей монархического объединения в Харбине. Крупный исследователь *масонства*.

Главным трудом Иванова является книга «Русская интеллигенция и масонство. От Петра I до наших дней» (1934). Эта книга — труд его боли и гнева, охватывает весь исторический период деятельности масонской организации в России. Исследуя идейное и политическое влияние масонства на русское общество, Иванов на огромном историческом материале показывает разрушительную деятельность в России этого тайного ордена. Отводя главную роль в распространении масонского влияния в России интеллигенции, Иванов считал, что «история русской интеллигенции за 200 последних лет стала историей масонства». Русская интеллигенция последовала за этим течением с той безусловной верой, которой не было нигде в Европе.

Исследование Иванова пользовалось большой популярностью в патриотических кругах, являясь во многом чтением, формирующим у молодежи коренное русское мировоззрение.

Соч.: Мировая пошлость. (Несколько слов о социализме). Изд. 2-е. Харбин, 1920; В поисках государственного идеала. Харбин, 1932; Мученик за Россию. Памяти императора Николая II Александровича. Харбин, 1932; От Петра Первого до наших дней: Русская интеллигенция и масонство. Харбин, 1934; На реках вавилонских. О нашей эмигрантской доле. Харбин, 1935; Православный мир и масонство. Харбин, 1935; На путях к России. Харбин, 1938; Под святым Крестом и Двуглавым Орлом. Харбин, 1939; Император Николай II. Харбин, 1939; Пушкин и масонство. Харбин, 1940.

М. Смолин

ИВАНЦОВ-ПЛАТОНОВ Александр Михайлович (1835—12.11.1894), историк и богослов. Родился в Москве в семье священника. Получил образование в Московской духовной академии, которую окончил со званием магистра богословия



(1860). Из сочинений Иванцова-Платонова важны вышедшие в 1868 три работы: «История отделения церкви западной от восточной», «Римско-католическое учение о власти папы», «Светская власть папы»; затем: «Очерк истории христианства у славян» (1869), «Ереси и расколы трех первых веков христианства» (докт. дис.), «Религия и наука» (1879), «Религиозные движения на Востоке в IV и V вв.» (1880—81), «Константинопольский патриарх Фотий — обзор литературы и изданий его сочинений» (1891—92).

ИГНАТИЙ БРЯНЧАНИНОВ (в миру **Брянчанинов Дмитрий Александрович**), святой, епископ (5.02.1807—30.04.1867). Происходил из славного дворянского рода. С юных лет мечтал о монашестве, но отец отдал его в военное инженерное училище, которое юноша с успехом закончил. Литературные опыты его одобрял сам А. С. Пушкин. Болезнь освободила св. Игнатия от постылой мирской работы. В 1827 Дмитрий Александрович



дрович становится послушником Троицкого Александро-Свирского монастыря, а в 1831 принимает постриг в Вологде. Через 2 года он уже архимандрит Троице-Сергиевой пустыни под С.-Петербургом, которую он буквально вернул к жизни. Здесь был образован хор, советы которому давал М. И. Глинка. В 1857 святой был рукоположен во епископы Ставрополя. По причине крайне расстроенного здоровья в 1861 он ушел на покой и поселился в Николо-Бабаевском монастыре Костромской епархии, где и отошел ко Господу. После святителя осталось богатое литературно-богословское наследие, которое он сам объединил в 8 томов. Оно зиждется на древнейших традициях святого *Православия*.

Первые 3 тома сочинений св. Игнатия составляют «Аскетические опыты» — сборник статей по аскетике, умно-молитвенному деланию и т. п.: 4-й том — «Аскетическая проповедь» — сборник омилий и бесед, носящих аскетическо-делательный характер; 5-й том — «Приношение современному монашеству» — ценнейшее руководство для монашествующих и монахолюбцев; 6-й том — «Письма»; и отдельно изданный «Отечник», составленный еп. Игнатием по многочисленным пастерикам и прокомментированным. Кроме того, существует целый ряд разнообразных произведений еп. Игнатия, не вошедших в названные издания. Большинство этих произведений были включены иеромонахом Марком (Лозинским) в сборник «Неизданные произведения епископа Игнатия (Брянчанинова)». В числе др. в указанный сборник входит очень интересное и важное исследование «Понятие о ереси и расколе» в четырех статьях.

Ценность сочинений свт. Игнатия в том, что они раскрывают святоотеческое учение применительно к современности. На страницах своих аскетических сочинений святитель последовательно раскрывает перед христианами святоотеческое учение о покаянии как полном духовном перерождении человека. Составными частями такого покаяния являются, по указанию святителя, непрестанная *молитва*, отсечение греховных помыслов и смиренное терпение ниспосылаемых скорбей. Научению этим трем деланиям и посвящена значительная часть сочинений преосвященного писателя. Благодаря своим аскетическим сочинениям свт. Игнатий может по праву быть назван учителем *монашествующих*.

Кроме того, в своих произведениях и особенно в своем эпистолярном наследии, свт. Игнатий честно говорит о язвах, поразивших современное ему общество; его размышления по этому поводу остаются актуальными и сегодня.

Святитель пишет: «Очевидно, что *христианство* — этот таинственный духовный дар человеку — удаляется неприметным образом для невнимающих своему *спасению* из общества человеческого, пренебрегшего этим даром. Надо увидеть это, чтобы не быть обманутым актерами и актерством благочестия; увидев, надо отвести взоры от грустного зрелища, чтобы не подвергнуться пороку осуждения ближних, надо обратить взоры на самих себя, позаботиться о собственном спасении».

Произведения еп. Игнатия написаны хорошим и легко усвояемым языком. Они обладают четкостью и логичностью построения. Как справедливо отмечает современная исследовательница творчества святителя, монахиня Игнатия (Петровская), еп. Игнатий сделал созерцание *природы* одним из слагаемых поиска Живого Бога, а пейзажные зарисовки — непременной составляющей своих произведений. Литературный стиль святителя и особенный характер изложения его мыслей выработались благодаря нескольким причинам. Во-первых, благодаря поэтическому дару преосвященного писателя. Во-вторых, благодаря его обширным познаниям в области естествознания и дисциплинирующим *ум* и *волю* военных наук. И, наконец, в-третьих, благодаря очень тщательному и кропотливому труду по составлению собственных произведений.

Игнатий (Брянчанинов) был строгим ревнителем аскетической традиции. В своем учении он примыкал к взглядам старца

Паисия (Величковского) через учеников известного о. Леониды, впоследствии оптинского старца. «Аскетические опыты» еп. Игнатия написаны с большим вдохновением и очень выразительно. Начертывается *идеал* духовной трезвости, с особым предупреждением против мечтательности. Но аскетическое приготовление, *смирение* и самоотречение не заслоняет таинственной цели всего пути: стяжание мира Христова, встреча с небесным Странником и Гостем ищущих *душ*. «Ты приходишь! — я не вижу образа пришествия Твоего, вижу Твое пришествие». У Игнатия всегда чувствуется противоборство с мистическими влияниями Александровской эпохи, которые были сильны и в его время. Для него это была прелестная и мнимая *духовность*, не трезвая, отравленная *гордыней*, слишком торопливая, и он не одобрял вовсе чтения инославных мистических книг, в особенности же «Imitation». Есть некая жестокость и в том, как он говорит о светской *культуре*. «Ученость — светильник ветхого человека». И он приходит почти что к *агностицизму*. Есть всегда оттенок какого-то разочарования, почти надрыва, в его словах об отречении. Станным образом в его личном облике нетрудно найти черты все той же Александровской эпохи. Этим, может быть, и объясняется вся резкость его отрицаний, борьба с самим собой. В записках В. Пальмера о его русской поездке есть очень интересный рассказ о Сергиевской пустыни, где Игнатий тогда был настоятелем, — по-видимому, именно с Игнатием Пальмер всего больше и говорил (это было в 1840). С неожиданной откровенностью Пальмеру рассказывали здесь о внутреннем кризисе русского духовенства. «Наше духовенство чрезвычайно легко поддается новым и странным мнениям, читает книги неправославных и даже неверующих сочинителей, лютеран и других. Духовная академия заражена новшественными началами и даже «Христианское чтение» заражено ими, хотя в нем и печатаются многие переводы из древних отцов. Россия, пожалуй, находится недалеко от взрыва в ней еретического *либерализма*. У нас есть хорошая внешность: мы сохранили все обряды и символ первобытной Церкви; но все это мертвое тело, в нем мало жизни. Белое духовенство насильно сдерживается в лицемерном Православии только боязнью народа». Эта характеристика интересна по той резкости, которой она окрашена. В ней чувствуется вся мера расхождения, если и не разрыва, двух традиций церковных, монашеской и мирской, «белой» и «черной». И в такой перспективе образ еп. Игнатия становится понятнее, со всей его недоверчивостью и отчуждением. И, однако, он оставался вполне современным человеком по своей психологии и умственным привычкам. Всего резче это сказалось в его известном споре со свт. *Феофаном Затворником* о природе и духе *ангелов*. Игнатий решительно отвергал всякую возможность что-либо из тварного *бытия* считать невещественным вполне. Вполне невещественным можно считать только Божество, и не подобает в этом отношении уравнивать или приравнивать тварь и *Бога*. Ограниченность предполагает известную вещественность, связь с *пространством* и *временем*. И, наконец, душа связана и сораспростерта *телу* — вряд ли можно и саму душу считать совсем не вещественной. Отчасти в этих доводах повторяются некоторые отеческие мотивы, но еще сильнее чувствуется влияние идеалистической философии. Сам Игнатий ссылается на относительность понятия вещества по учению современной науки и отождествляет душевное с эфирным. «Душа эфирное, весьма тонкое, летучее тело, имеющее весь вид нашего грубого тела, все его члены, даже волосы, его характер лица, словом, полное сходство с ним». Это, во всяком случае, гораздо больше напоминает романтическую *натурфилософию*, чем отеческую традицию. Демоны входят и выходят из человека, как воздух при дыхании. Феофан в своих возражениях подчеркивал, всего больше, простоту души — и вряд ли возможно считать сознание или совесть только чем-то «эфирным»! Для объяснения связи души и тела нет повода овеществлять душу — достаточно допустить их динамическое средство. Впрочем, Фе-

офан соглашался допустить, что душа как бы одета некой «оболочной, тонкой, эфирной». Ссылки на химию и математику вряд ли убедительны в богословском рассуждении. Доводы Феофана вполне исчерпывают вопрос. Не менее характерно и то, что у Игнатия учение о воскресении тела остается недосказанным. То верно, что он во всей природе видел какое-то тайное знамение или символ «*воскресения мертвых*». Но все его известное «Слово о смерти» (1863) построено так, как если бы не было воскресения. Развоплощение души изображается почти в платонических чертах. Смерть есть высвобождение души из уз грубой телесности. Если припомнить, что для Игнатия уже сама душа тонко вещественна по природе, то воскресение оказывается невозможным и ненужным, разве в виде нового огрубления жизни.

Память свт. Игнатия отмечается 30 апр./13 мая.

Соч.: Соч. епископа Игнатия (Брянчанинова). Т. 1—4. СПб., 1856—67; Изд. 3-е. Т. 1—5. СПб., 1905; Репринт: М., 1991; Отечник, сост. епископом Игнатием (Брянчаниновым). Изд. 3-е. СПб., 1891; Репринт: М., 1992.

Г. Ф., Д. К.

ИДЕАЛ, предел совершенства. Этическим началом является человек, достигший безусловного нравственного совершенства; научным идеалом является *истина*; эстетическим идеалом является *красота*. Каждый человек имеет свои особые идеалы и свое представление об идеалах. Идеал противоплагается действительности, а иногда понимается как наиболее полное выражение действительности.

Идеалом, обнимающим человека со всех сторон, является идеал православно-христианский. Согласно православному идеалу жизнь есть *благо*, когда она проникнута *свободой, знанием, истиной и любовью*. Христианство призывает к осуществлению идеала, к совершенствованию *жизни*.

Вся наша внутренняя деятельность направлена к тому, чтобы возможно совершенно сознать и выразить на деле одушевляющее нас нравственно-разумное начало. Но внутренняя связь этого начала с Божественным началом жизни, эта деятельность нашего духа служит органом для осуществления самой Божественной истины и *правды*. Разумная мысль, исследуя законы *явлений*, мало-помалу образует целую систему знания, как органическое выражение истины, и на место произвольных представлений водворяет в нас возможно чистое сознание истинно сущего. В этом случае произвольная ткань представлений, наполняющая наше личное, непосредственное *сознание*, преобразуется мало-помалу в стройную ткань понятий, как бы воспроизводящую идеально строение мира. Сила нравственно-свободной *воли* действует обратно: она осуществляет разумные помыслы видоизменением произведений *природы* и взаимных отношений между людьми. Там и здесь стремление к полной *гармонии* разумной мысли с чувственной природой, безотчетно следующей законам необходимости, достигает ее только односторонне: в области знания мы созерцаем эту гармонию только в отвлеченной форме, в системе понятий; в области *воли* и деятельности мы осуществляем ее только отчасти и не видим полного торжественного озарения природы и человека светом истины и *правды*: пред лицом самой светлой мысли и самой чистой нравственной воли всегда стоит еще мир вещественный, необъятная масса слепых сил природы и людского произвола. Между тем, идея гармонии, недостижимая для отчужденной работы *разума* и воли, неудержимо движется в нас, ищет себе совершеннейшего выражения и находит его в области изящного, в деятельности фантазии. В изящном наглядно и непосредственно предстает нам в чувственном материале Божественное начало, к познанию и выражению которого мы стремимся постепенно посредством знания и деятельности.

Но идея изящного выражается не иначе как в отдельных произведениях *искусства*. Хотя разумная мысль всегда действует в минуты самого одушевленного творчества; но это действие его происходит не в отвлечении законов и свойств предметов, не в разделении и сочетании понятий, но в форме чувственной, под-

лежащей слуху и зрению, и нераздельно с нею. А сила, воспринимающая и снова вызывающая и комбинирующая подобные формы, есть воображение. Оно пользуется ими как чувственным материалом и под влиянием разума обрабатывает и группирует его для совершеннейшего изображения определенного помысла. Поэтому чем лучше, чем совершеннее воображение сумело выбрать чувственный материал для выражения мысли, чем лучше привело его в стройный порядок и каждую часть его сделало живым органом целого, образом развития мысли, тем совершеннее бывает произведение искусства. Это-то совершеннейшее сочетание чувственного материала, для выражения во всех его частях одной основной мысли, мы называем идеалом.

Отсюда видно уже отчасти внутреннее значение идеала, его отношение к природе и его составные стороны.

Как идею изящного вообще, так и идеал нельзя считать произведением одной игры воображения. В идеале как индивидуальном проявлении изящного мы творим в непосредственном наглядном виде то самое, к чему стремятся мышление и нравственная воля. В нем творящая фантазия только как бы предугреждает собою результат мысли и нравственной практической деятельности. Оно окружает ореолом света только то, что достойно того, что признает мысль, что одобряет нравственная воля. Можно доказывать, напр., достоинство честности в естественной простоте жизни и низость роскоши, сопряженной с преступлениями, — это дело мысли; можно стремиться на деле и других руководить к честной деятельности — это будет дело практики. Но когда мы с умением изобразим то и др. в живописном рассказе или на картине, то мы представим отдаленное для мысли и воли, уже присущим для воображения и для глаз. Тут честная простота и преступная роскошь просвечивают насквозь в каждом проявлении лиц, входящих в состав рассказа или картины. Каково же отношение идеала к *природе* и положительной нравственной жизни? Есть ли идеал только подражание природе, или он превышает ее? Если он превышает их, то какого рода это превосходство его и каким актом субъективной деятельности творится идеал?

Хотя идеал есть выражение известного определенного помысла в чувственном материале, заимствованном из мира внешнего, однако же его нельзя признать подражанием природе или снимком с избранных нами чувственных предметов. Представляя себе художественный идеал только подражанием природе или положительной действительности нравственного мира было бы неосновательно, потому что подражание предполагает уже известную сущность идеала и начало, которым должно руководствоваться при выборе предметов для подражания: не все же в природе изящно, а потому и не все святое, воспроизведенное подражанием, удовлетворяло бы требованиям изящества. Между тем художественный идеал бывает вполне изящным, несмотря на то что оставляет в стороне многие частные черты, не имеющие прямого отношения к художественному выражению помысла.

Отсюда, отчасти, понятно, как должно понимать превосходство идеала или совершеннейшего типа какого-нибудь предмета. Оно состоит не в удалении от законов природы, от существенных свойств, принадлежащих изображаемому предмету, не в противоречии им и составлении химерических сочетаний, но в составлении возможных соответственных законов действительности. Каждое существо слагается из элементов, соединенных в одно целое известными естественными отношениями; и тем выше совершенство его, чем больше естественности в этих отношениях. Идеал и соблюдает эту естественность в сочетании определенных элементов изображаемого предмета, существенно ему принадлежащих. Напротив, вымысел в собственном смысле не подчиняется этому закону; он также может заимствовать для себя отдельные черты или части из замеченных явлений, но зато приводит их в сочетания, несоответственные действительности; таково, напр., изображение крылатого коня. В этом изображе-

нии крылья и образ лошади заимствованы из наблюдения действительных предметов — птиц и лошадей; но сочетание крыльев с лошастью сделано вопреки законам действительности. Положим, что ни идеал, ни вымысел не существуют на деле; но в первом заключается возможная степень совершенства, до которого может прийти в своем роде изображаемый предмет; а второй заключает в себе нечто лживое и противоречащее природе. Идеал всегда истинен и проникнут истиною, а вымысел всегда ложен и основан на *лжи*. Но истина состоит не в копировании действительного предмета, подлежащего наблюдению, но, с одной стороны, в верном понимании его существенных свойств, в верном представлении его характера, с др. — в верной передаче этого свойства в образных чертах, удержанных представлением, и в устранении второстепенных, не имеющих существенного отношения к выражению его характера. В этой-то изысканности образа или помысла от всего мимолетного, стороннего, в сочетании и удержании его существенных внешних выражений — изображении его покойной, самодовлеющей силы во всех своих проявлениях и состоит существо идеала или его идеальность. Когда мы, напр., изобразим картину гармоничной семейной жизни или детской беззаботной игривости в обстановке самого скудного быта, когда сумеем найти для той и др. мысли верные внешние атрибуты и устраним все, мешающее их гармоническому выражению и примешивающее к представлению что-то чуждое, тогда мы представим идеал задуманной нами мысли. Т. о., хотя все предметы можно изображать в их идеальном совершенстве, однако же основательнее будет полагать, что идеал в собственном смысле возможен только в кругу таких изображений, где есть уже проблеск *духа* или разумной и нравственно свободной *силы*; потому что идеал состоит не в одном только изображении помысла в существенных его чертах и в высвобождении от несущественных; этого для идеала было бы мало; а потому идеал камня, стола и даже животного собственно невозможен. Идеал состоит не в изображении пассивного высвобождения какого-нибудь представления от несущественных ему свойств, но в свободном самоосвобождении от них, в свободном, самодеятельном, так сказать, отлитии себя в чертах существенных, переданных художественным изображением. Идеал происходит там, где внешность одушевляется присутствием человека, где есть нравственная сила духа.

Творящей действительности художника свойственно живое нераздельное единство мысли и сродного ей образа. Кант называет его непосредственным единством понятия и представления. В душе художника оно выражается воодушевлением или пафосом, т. е. таким его настроением, в котором все силы его души так же проникнуты одним преобладающим помыслом, как потом и в произведении его этот же помысел проникнет собою всю избранную, чувственную среду выражения и будет просвечивать в каждой части ее. Так можно представлять себе главное свойство художественной деятельности, творящей идеалы. Художник, поэт может изучать явления внешней природы, может внимательно наблюдать людской быт, вникать в глубины человеческого *сердца*, чтобы лучше воспользоваться потом этим материалом для выражения своих помыслов; но в его созерцании, в его произвольной внутренней деятельности есть уже непосредственное, инстинктивное совпадение тех самых двух сторон, внутренней и внешней, которое также составляет отличительную черту всякого идеала. А потому происхождение идеала нельзя объяснить ни одним подражанием природе, ни подведением чувственного материала под предварительно составленное отвлеченное понятие: понятие существует у художника не отдельно от образов, но вместе с ними, как душа живого человека с телом.

Т. к. идеал есть чувственное выражение в одном индивидуальном произведении всех существенных свойств изображаемого предмета, то естественно, что самый характер идеала изменяется, судя по нашему взгляду на предметы, на весь мир и

на человека, или, иначе, видоизменения идеала зависят от развития целого мировоззрения и, вследствие того, от самого склада всей жизни человеческой. Чем слабее понято живое отношение мира и человека к Высшему Божественному началу, дающему им жизнь и движущему их судьбами, тем ниже, грубее и туманнее идеал. Чем глубже мировоззрение, чем сильнее выражено отношение целого мира к Божественному началу и значение внутренней жизни человека, выражающейся во всех превратностях его судьбы, тем совершеннее, тем выше и глубже бывает самый идеал. Основываясь на главных степенях в развитии мировоззрения и целой жизни человеческой, обыкновенно различают в развитии идеала, как и искусства, 3 формы: символическую, классическую и романтическую. В символической нет еще ни определенной идеи, ни определенного выражения ее; потому что самое творящее начало мира и человека представляется только в виде необъятных физических сил, чуждых нравственного характера и доступных только символу. В классическом идеале содержание его вполне выражено в определенной личной форме, насколько эта форма может принять его. А потому тут преобладает пластическая рельефность внешних форм. В романтическом — берет перевес глубина внутренней жизни, величие помысла, часто сокрушающее даже чувственно прекрасную форму своего сосуда.

Идеал, как наглядное, доступное чувствам выражение внутреннего содержания, имеет посредством воображения сильное влияние на жизнь и служит одним из самых могущественных ее двигателей, а потому, несмотря на все видоизменения идеала, в основании его должна лежать Высшая истина — сообразность с Божественными законами внутренней и внешней жизни.

С. Г., Э. Р., Д. К.

ИДЕАЛ ЦЕЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ, понятие, введенное в русскую философию *И. Киреевским* и *А. Хомяковым*. Означает *познание* как органическое всеобъемлющее *единство*. Этот идеал мог быть достигнут лишь в том случае, если подрациональный (чувственные качества), и рациональный (или идеальный) аспекты мира и сверхрациональные принципы даны в таком опыте, который сочетает чувственную, интеллектуальную и мистическую интуиции.

Киреевский и Хомяков говорили, что цельная *истина* раскрывается только цельному человеку. Только собрав в единое целое все свои духовные силы — чувственный опыт, рациональное мышление, эстетическую перцепцию, нравственный опыт и религиозное созерцание, — человек начинает понимать истинное *бытие* мира и постигает сверхрациональные истины о *Боге*. Именно этот цельный опыт лежит в основе творческой деятельности многих русских мыслителей — *В. Соловьева*, кн. *С. Трубецкого*, кн. *Е. Трубецкого*, *П. Флоренского*, *С. Булгакова*, *Н. Бердяева*, *Н. Лосского*, *С. Франка*, *Л. Карсавина*, *А. Лосева*, *И. Ильина* и др.

Опираясь на цельный опыт, они пытались развить такую *философию*, которая бы явилась всеобъемлющим синтезом. Поразительный пример того духовного пути, который приводит к цельному опыту, мы видим в биографии Трубецких. Они страдали от духовного опустошения потому, что жили исключительно теоретическим мышлением, основывающимся на чувственном опыте. Однако развив свое мирозерцание, они обрели всю полноту жизни и богатство мысли, используя все многообразие опыта, не исключая и таких его неуловимых форм, как эстетическое восприятие, нравственное сознание и религиозное созерцание.

В русской философии стремление к цельному познанию и острое чувство реальности тесно сочетаются с верой во все многообразие опыта как чувственного, так и более утонченного, дающего возможность глубже проникнуть в строение бытия. Русские философы доверяют интеллектуальной интуиции, нравственному и эстетическому опытам, раскрывающим

нам высочайшие ценности, но прежде всего они доверяют мистическому религиозному опыту, который устанавливает связь человека с Богом и Его Царством.

Главная задача философии заключается в том, чтобы разработать теорию о *мире* как едином целом, которая бы опиралась на все многообразие опыта. Религиозный опыт дает нам наиболее важные данные для решения этой задачи. Только благодаря ему мы можем придать нашему мирозерцанию окончательную завершенность и раскрыть сокровеннейший смысл вселенского существования. Философия, принимающая во внимание этот опыт, неизбежно становится религиозной. Только *христианство* отличается высочайшими и наиболее завершенными достижениями в области религиозного опыта. Все это дает основание полагать, что любая философская система, поставившая перед собой великие задачи познания сокровенной сущности бытия, должна руководствоваться принципами христианства. Русские философы *В. Д. Кудрявцев-Платонов* и *В. И. Несмелов* утверждали, что христианская *вера* есть наиболее совершенная форма познания. Ряд русских мыслителей посвятил свою жизнь разработке всеобъемлющего христианского мировоззрения. В этом состоит наиболее характерная черта русской философии.

Н. Лосский

ИДЕАЛ-РЕАЛИЗМ, согласно *Н. Лосскому*, мир — это целостное единство многообразных процессов, имеющих различные пространственно-временные формы, в основе единства мира лежит идеальное *бытие* по ту сторону пространственно-временных событий, сменяющих друг друга. Идеальное бытие, в свою очередь, создается конкретными «Я» — носителями и творческими создателями идеального бытия, деятельными причинами всех процессов, происходящих в *мире*. Эти «Я» названы субстанциональными деятелями и распределены по степени своей развитости по разным ступеням мирового бытия. Идеал-реализм *Н. Лосского* является иерархическим *персонализмом*.

Л. В.

ИДЕАЛИЗМ (*греч.* — идея), духовная позиция, согласно которой реальность в конечном счете идеальна, т. е. подчинена стремлению к христианскому *идеалу*, к христианскому совершенству, где жизнь есть *благо*, проникнутое *свободой*, *знанием истины* и *любовью*. Христианский идеализм доказывает господство *духа* над *материей*.

Идеализм противоречит *материализму* — атеистическому движению, в котором жизнь представлена как борьба грубых физических сил, над которой царит утопия *гуманизма*.

Идеализм выражает определенный вид, который принимает или целая система ведения, или каждый особенный предмет его — идея *Бога*, идея мира, идея *государства* и т. д., выведенный на основании существенных требований мышлящего и познающего в нас начала.

С признанием Высшей созидательной силы, свойственной мышлению в деле ведения, было бы неосновательно смешивать идеализм с пустою игрою произвольных представлений, мечтаний и т. д. На идеализме основывается все, что есть лучшего, высшего в *науке*, в *искусстве* и в *жизни*. Идеализм одушевляет науку новыми обширными взглядами, к которым нельзя идти одним обзорением данных материалов; в искусстве он творит идеалы; в жизни он воздвигает доблестных подвижников *истины* и *правды*. Из предыдущего можно уже понять, какое подлежащее условие нужно для уразумления существенной важности идеализма. Осезательность и видимая обширность материалов чувственного познания легко вызывает в нас признание своей действительности; для этого достаточно самой слабой работы мысли; чтобы наполниться ограниченными, конечными представлениями предметов непосредственного наблюдения, ей нет нужды доискиваться высших начал самоубеждения. Но то, что составляет содержание идеализма, нигде не предстает чувственному на-

блюдению и доступно только самоуглублению мысли, а потому требует как особенной энергии, так и значительного внутреннего развития. При недостатке того и другого трудность в уразумении значения идеализма почти неодолима.

Можно различать 3 главные направления идеализма. Они зависят от того, как представляют себе отношение мышления к действительности, *идей* к восприятию чувственных впечатлений. Одно направление идеализма особенно отличается отрицательной крайностью и, признавая ничего существенного в мышлении, приписывает ему только формальное значение: представителем этого направления был Кант. В др. направлении заметна др. противоположная крайность: представителем его должно признать Гегеля; он признает мысль не только началом *познания*, но и *бытия*. Третье направление занимает середину между ними. К нему принадлежит большинство мыслителей; первым провозвестником его был Платон.

Кант сам приписывает своей критической философии характер идеализма, но принимает это слово не в том смысле, как понимают его следовавшие за ним знаменитые мыслители германские и как оно утвердилось потом в современной нам *философии*. Кант, можно сказать, первый поднял вопрос об определяющем значении идей и отрицательным решением побудил следовавших за ним мыслителей глубже вникнуть в отношение мышления к действительности и искать незбылемых оснований предметного значения идей. Никогда философия не имела такого возвышенного направления, никогда так глубоко не входила в существо человеческой мысли, как со времен Канта. Мыслители XVIII в. останавливались только на психологическом решении вопроса об идеях: они пытались только объяснить способ их происхождения в *душе*, не входя в исследование их онтологического значения; а между тем в этом значении их самая сущность вопроса касательно идей и, можно прибавить, существенный вопрос целой науки философии. Показав присутствие в мышлении общих форм или категорий и коренных идей души человеческой, Кант заключает, что они имеют только формальное значение и помогают сводить к единству наблюдаемые нами явления. Что касается самих идей, то, по мнению Канта, они служат нам только направлятельным или руководительным началом в умозрительном построении мира. Т. о., в действительности мышления, по мнению Канта, мы не находим речительства в непреложности идей. Мышлению доступны только явления, нечто только переходчивое, изменяющееся, но не истинно сущее и вечное, к чему постоянно стремится мысль; оно выступает за пределы познания и составляет для него нечто *трансцендентное*. К такого рода истинам относятся идея *Бога*, души человеческой, мира и высшего порядка *истории*, ее начала и последней цели. Очевидно, что идеализм Канта совсем не похож на идеализм следовавших за ним философских систем Фихте, Гегеля и др. Системы этих последних называют идеалистическими на том основании, что в них идея или мыслимое признается самой истинной действительностью, а идеализм критической философии отнимает эту действительность у предмета мысли и идей, и мышление ограничивает только пределами нашего представления.

И у Канта главным элементом *познания* есть *мышление* с его законами, формами и идеями, а сущность предметного мира, воспринимаемого мышлением, постоянно остается чем-то неопределенным, неизвестным, равным алгебраическому иксу. С первым прикосновением к нашим чувствам сущность вещей уже окрашивается прирожденными нашей душе формами и получает характер только явления, т. е. чего-то только кажущегося нам. Стало быть, в деле знания предметный мир, и по Канту, ничего не привносит для определения сущности вещей или истинной действительности. Стоит, после того, только отсечь этот лишний член, и идеализм новейших философских систем будет неизбежен. Так именно и поступил

Фихте, первый представитель идеализма в новом направлении его. Если предмет или сущность вещей с первым переходом в чувственное наблюдение, так заключал Фихте, принимает формы, свойственные мыслящему и наблюдающему началу, то, стало быть, это последнее не может быть пустым пассивным вместилищем со стороны взятого содержания; напротив, оно должно быть в высшей степени деятельным и, как не вещи познают себя в мысли, но мысль познает вещи, должно быть даже единственным деятелем познания. Кант призывал свободу разумения, а Фихте находит в нем творческое могущество. По Фихте, наше мыслящее «Я» полагает себя своим самосознанием и этим простым первоначальным актом самоположения производит самый предмет сознания. По мнению Канта, разнообразность предмета или материи наблюдения должна быть дана прежде; она предшествует синтезу, устанавливающему ее на основании категории; а у Фихте материя наблюдения и мышления и синтез ее происходит вместе из нашего «Я». Т. о., категории, которые Кант только перечислил и определил как недвижные и безжизненные формы мысли, привносимые к материалу, превращаются у Фихте в живые формы, которые образуются в мысли вместе с происходящим из нее содержанием: она и деятельна и страдательна; в ней есть и единичность и многообразие.

Существенный недостаток идеализма Фихте состоял в том, что он, взявши за исходное начало только наше ограниченное «Я», силился потом уверить себя и др., что оно творит из себя весь предмет знания. Если же это «Я», творящее предмет своим самоположением, есть не наше, а безусловное, то в нем, а не в нас и может быть тот недомыслимый акт самоведения, в котором заключается само творение, само осуществление. Потому-то Шеллинг старался найти более прочное и высшее начало предметного достоинства нашего мышления. Он полагает это начало не в нашем «Я», но в абсолютном или безусловном, которого сущность и состоит в безусловном тождестве двух сторон мира — мышления и бытия, ограниченного «я» и ограниченного «не-Я». На основании этого безусловного тождества образуются в мире 2, по-видимому, противоположные, а в сущности тождественные и взаимно себе соответствующие явления мышления и бытия, мира идеального и реального. Обнаруживаясь в этих двух параллельных явлениях нравственного и вещественного мира, абсолютно тождественное начало в них и чрез них достигает и сознания о себе как об абсолютном тождестве в философии абсолютного, составляющей вершину этого всемирного, всеобъемлющего самосознания. Положительного, определенного понятия об этом, безусловно, тождественном начале нельзя составить; всякая попытка к подобному представлению повела бы нас к односторонности или к представлению его в виде чего-то предметного. Всякое умозаключительное понятие о нем также извело бы его на степень чего-то ограниченного. Единственный орган, восприимлющий это безусловно тождественное начало мысли и бытия, есть умственное *созерцание*.

Взгляд Шеллинга гораздо выше и шире представления Фихте; но и Шеллинг, подобно Фихте, преувеличивает понятие и действительность мыслимого, утверждая, что философия или высшая степень идеального знания не только постигает существо вещей, но что в ней совершается чистейшее самовыражение и самосознание божества или абсолютно тождественного начала. Кроме того, взгляду Шеллинга не доставало метода, который ручался бы и за достоверность взгляда, и вместе выражал бы ту самую безусловную действительность, которой он доискивался в своей системе тождества. Он созерцает абсолютное тождество как что-то внешнее, безотчетно, и потому его идеализм носит название реального; он применяется более к природе, нежели к духу. Восполнить этот недостаток суждено было Гегелю, а потому он довел этот идеализм до последней крайности. Как же

именно Гегель формулирует свой идеализм и каков характер его? Идеализм Гегеля состоит в том, что абсолютно тождественное начало, у Шеллинга как бы отодвинутое вне нас и только непосредственно, безотчетно созерцаемое, он до такой степени внедряет в наш мыслящий субъект, что в его методическом возвышении к познанию абсолютного представляется и доказательство или законосообразность познания, подтверждающая достоверность его, и вместе самый процесс развития, самовыражения и самосознания безусловного существа. Идеализм у Гегеля не потому только существенно важен в деле знания безусловной, всеобщей истины, что только мысли и идеи доступно все разумно необходимое, — между тем как чувственным наблюдением мы воспринимать только нечто являющееся, относительное, — но и потому еще, что в нем весь процесс нашего мышления и знания есть не иное что, как процесс поиска безусловного начала мира.

В бытии всего ограниченного Гегель видит не отрицание бесконечного, но самый процесс его жизни. Когда мы стремимся к утверждению бесконечного от рассматривания ограниченных предметов, то это значит только, что истинно сущее или бесконечное начало само себя полагает в нашей мысли ограниченным образом, но потом, восстанавливая свою бесконечность, снимает эти отрицания до тех пор, пока в нашем же мыслящем начале или в духе оно восстановит свое равенство, свою всеобщность. Этим достижением полного равенства в результате развития нашего мыслящего духа оно само себя и доказывает и представляет. Кант признал идею только логической формулой или субъективным представлением, которому ничто не соответствует на деле, а Гегель признает идею действительно и единственно сущим. Он только развил и довел до крайнего выражения то, что начато было уже Фихте, по противодействию критической философии, и что в зародыше заключалось еще в выражении Декарта — мыслью, следовательно существую.

Два рассмотренные нами направления идеализма составляют крайности, несообразные с существом идеи. К этим же двум крайностям идеализма можно свести, в большей или меньшей мере, и многие др. виды идеализма. Из них замечательнее других — Беркли и Мальбранш. Мальбранш, как последователь Декарта, утверждает, что взаимодействие между *телом* и *духом* не может быть; а потому то, что происходит в мире явлений, мы не иначе можем созерцать, как только при посредстве Верховного существа, в котором заключается начало единства мира духовного и вещественного. Мы все видим в Боге, говорит Мальбранш. Беркли также отрицает влияние внешнего, чувственного мира на наш дух, и, стало быть, на образование представлений от действия внешнего мира, не по невозможности, впрочем, взаимодействия между духом и веществом, но потому что если бы предположили происхождение в душе нашей представлений вследствие действия на нас внешнего мира, то нужно было бы допустить, что вещество есть нечто деятельное, а дух пассивное, тогда как гораздо правильнее утверждать наоборот. По Беркли, гораздо правильнее признать, что все идеи и представления о предметах внешнего мира происходят в духе от присущей или действующей в нас высшей, бесконечно деятельной силы Высшего Духа.

Идеализм, правильно понимаемый, должен быть чужд обеих крайностей. Познание истины или законов бытия возможно только для мышления или для идей, как определенных форм и действий мышления, постигающего действительность и ее законы. Если без силы мышления невозможно постижение законов действительности, если разумная мысль есть внутренний, живой деятель всего организма знания, то никак нельзя думать, чтобы деятельность познающей мысли состояла только в пассивном принятии в свои логические

бессодержательные формы многообразного содержания, предстającego чувственному наблюдению. Ее участие должно быть сильнее и жизненнее; оно должно заключать и в себе самое существенные условия знания, хотя, с др. стороны, не на всех степенях знаний сила мысли предстает с одинаковым могуществом, с одинаковым перевесом своей самодеятельности, характеризующей идеализм. Уже и на низшей степени познавательной деятельности в чувственном восприятии предмета и в т. н. рассудочном знании обнаруживается деятельность мысли в сведении явлений к единству и в понимании их взаимных соотношений: мы отыскиваем, что — причина, что — действие, что в вещах есть постоянного и что изменяющегося, случайного и каковы условия известного ряда явлений. И это познание причин, условий, законов, качеств и проч. решительно было бы невозможно без внутренней, органической связи в мысли известных форм; а это присутствие их в духе, эта жизненная извность его форм есть уже первый шаг, приближающий нас к признанию важности идеализма. Но оно предстает здесь еще не вполне, т. к. в кругу этого знания нет еще рефлекса к самым основам его, к внутренней опоре его в мыслящем духе: погруженные в противоположный нам полюс относительных причин и действий, мы еще не задаем себе вопроса об отношении их к основной причине самой мыслимости их. Оттого-то экспериментаторам так трудно дойти до истинного понятия о значении идеализма: им всегда кажется, что в самой совокупности явлений уже дано это основное, всеобщее коренное начало бытия и знания и что дело нашей мысли только посмотреть, как внешняя природа делает в нас оттиски своих явлений. Между тем, кроме этой низшей есть др., высшая, степень знания. Постигание законов внешнего бытия далеко еще не составляет всего содержания и цели знания. Пройдя исследованием определенный круг явлений, мы, наконец, не можем не спросить: какое же отношение всех законов внешнего бытия к законам нашей мысли? С первым возникновением этого вопроса мы уже должны перенестись в др. область, чтобы найти ему удовлетворительный ответ. Отвечать на этот вопрос можно только в таком случае, когда вникнем в природу мыслящего существа; потому что весь ряд законов может предстать с своим замкнутым кругом, с своим внутренним началом и концом не в наблюдении внешнего мира всегда предполагающего нечто высшее, но в том существе, которое наделено самопознанием и самоопределением. На этой степени знания начинается прямое попрание здравого идеализма; потому что здесь, сколько бы мы ни пользовались различными сочетаниями представлений о вещах, мы должны уже определять их значение вниманием к существу мысли и духа мыслящего. Плодом и средством этого знания являются идеи. Отрицая знание, мы подорвали бы всякое др. знание и должны бы прийти к заключению, что вся эта поразительная громадность мироздания, так неотразимо предьявляющая свое бытие, есть в сущности только сцепление чего-то несущественного, пустого и ничтожного. Из существа здравого идеализма объясняется уже и достоинство его. Все высшие истины и законы деятельности, облагораживающие человеческую жизнь, доступны только идеализму; а потому, отвергая совершенно область идеализма и руководствуясь только знанием условных, ограниченных отношений, мы дойдем до самого грубого *материализма*. Руководительным началом убеждений и деятельности, заменяющим внутреннюю идеализма, может быть по временам внутреннее чувство: оно составляет как бы преддверие идеализма. Но и внутреннее чувство, как движитель ума и воли, нуждается во влиянии отчетливого мышления; иначе под влиянием неблагоприятных впечатлений оно может повести к ложным представлениям и правилам жизни.

Но приписывая высокое значение идеализму, мы отнюдь не принимаем его в том абсолютном смысле, как понимали

его некоторые германские мыслители XIX в. В мышлении, в идеях заключается основание высшего ведения; но из такого понятия о силе нашего понятия еще не следует, что оно тождественно с актом творческого всемогущества. В заключение следует заметить, что средневековые христианские философы идеалистическое направление своей философии называли *реализмом*, или, по крайней мере, последователей идеализма — реалистами.

Для обозначения различных направлений идеализма употребляются выражения: *трансцендентальный* (Кант), субъективный (Фихте), объективный (Шеллинг), абсолютный (Гегель).

С. Гогоцкий

ИДЕЯ (греч. — вид, образ), термин, который употребляется в трех различных значениях: платоновском, кантовском и в значении английской эмпирической *психологии*; в последнем значении идея значит то же, что и представление, т. е. всякое содержание *знания* может быть названо представлением; так напр., Беркли называет идеи образами предметов; в этом же значении словом «идея» пользуется и Локк: «Идеей мы называем всякий объект нашей мысли». Это значение слово «идея» имеет и у большинства французских философов, напр., у Декарта. Платон противопоставляет идею не только представлению, но различает ее и от *понятия*. В представлениях отражается вечно изменчивое; понятия суть отвлечения от представлений, следовательно, имеют общий характер. Общему содержанию же понятия, в котором познается истинно существующее, соответствуют идеи. Идеи существуют сами по себе и суть прототипы вещей; каждому понятию соответствует идея. Сущность идеи лучше всего познается по высшей, т. е. по идее *добра*. Предметы участвуют в идее; несмотря на вечность и неизменность идей, Платон приписывает им жизнь, разумность, целесообразность. В последний период жизни Платон отождествлял идеи с числами. В средние века Платоновское учение об идее было понимаемо в том смысле, что идеи считались вечными мыслями Божества. По существу гегелевское определение идеи как «адекватное понятие, объективная истина или истина как таковая» сходно с платоновским, ибо у обоих мыслителей имеется отождествление бытия и мышления в идее.

Кант определил идею как «понятие разума, которому (т. е. понятию) нет соответственного предмета в опыте». Кант признавал 3 идеи: *Бога, бессмертия души и свободы воли*. Идеи имеют лишь регулятивное значение; на идеях или «чистых понятиях *разума*» нельзя построить науки, а лишь кажущееся знание. Итак, определение Канта стоит как бы посередине между Платоновским и английским психологическим. С Платоновским определение Канта сходно в том, что последний признает идею за необходимое понятие разума, не отвлеченное из *опыта*; с эмпирическим сходно в том, что идее не придано объективного существования; идея не есть бытие, а элемент человеческого духа, хотя и непродуцируемый, априорный.

В русском языке за идеей удерживалось Платоновское значение; так, П. Юркевич в своей ст. «Идея» (Журн. Мин-ва нар. просвещения, 1859) говорит: «Мы говорим об идее там, где предмет, подлежащий нашему изучению, находится в развитии из внутреннего во внешнее... где мышление, хотя выступает за пределы опыта, однако, по внутренней необходимости, полагает себя объективным, т. е. совпадающим с теми предметами, которые отчасти или всецело не подлежат нашему чувственному воззрению. В идее разум сочетает внутренний склад и строй тех явлений, наличная, наблюдаемая сторона которых сознается посредством понятий; в ней он постигает явления, которые в понятиях рассудка распадаются на множество разнородных областей знания — в целостном образе, в гармонии и полноте, как выражение одного начала, как виды и ступени одной бесконечной жизни».

Э. Р.

ИЗБОРНИКИ (сборники), памятники древнерусской литературы и мысли. Известны Изборники 1073 и 1076.

Изборник 1073 написан для вел. кн. Изяслава Ярославича и перешел потом к брату его, Святославу. Он представляет собой русский список с болгарского перевода одного византийского сборника, переведенного для болгарского царя Симеона. Точное название Изборника «Собор от мног отец толкования о неразумных словесъ в еуагелии и в апостоле и в инех книгах, вкратце сложено на память и на готов ответ» указывает на задачу Изборника — доставить назидательное чтение — и на его богословско-энциклопедический характер. Сборник — не что иное, как ряд выписок из творений святых отцов: Василия Великого, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Исидора Пелусиота, Иустина, Августина, Иринея и др. Кроме глав строго богословского содержания, в Изборнике находятся научные статьи по *логике*, грамматике и риторике, оставшиеся, впрочем, в нашей древней письменности почти одинокими. Зато в нем впервые попадают рассуждения на популярные у нас темы: глава «о книжном почитании», доказывающая необходимость чтения для «праведного жития» примерами Василия Великого, Иоанна Златоуста, Кирилла Философа; слово «о женах злых и добрых»; древнейшие русские списки «сокровенных (т. е. ложных) книг»; статьи «от апостольских устав», заключающие в себе общее запрещение ложных языческих книг и «Богословца от словес» (Григория Богослова), дающая список главнейших апокрифов Ветхого и Нового Завета. Немало в Изборнике притч и даже загадок. К Изборнику приложен «летописец вкратце от Августа даже и до Константина и Зоя, цесарь греческих», — составленный между 1042 и 1050, в то время как византийский подлинник Изборника относится к н. X в. Рукопись Изборника, к которой приложен интересный семейный портрет кн. Святослава с женой и детьми, хранился в московской синодальной библиотеке, а затем в Государственном историческом музее в Москве.

Изборник 1076 написан «рукой грешнаго Иоанна дьяка в лето 7584, при Святославе, князи Русьскы земля», имеет строго нравоучительный характер. Все статьи его говорят о том, как «правверну веру имети», «како подобает человеку быти», «како книги чести» и т. д. На этом основании исследователи делают вывод о его местном киевском происхождении, на что могут указывать слова записи: «избрано из многих книг княжьих», т. е. из княжеской библиотеки. Материал Изборника очень пестрый: рядом со «словом некоего калуиера о четьи книг» и «Ксенофонта наставлением детям своим» находим «Наставление Никола Черноризца». По содержанию своему Изборник тесно примыкает к более поздним сборникам, напр., к т. н. Измарагдам: в нем встречаются и «Стословец» константинопольского патр. Геннадия, и «Слово некоего отца к сыну своему, словеса душеполезна», и «Афанасьевы ответы противу нанесенных ему вопросов», и краткие поучения о посте, *молитве*, пьянстве, избранные из слов Златоуста, Василия Великого и др., и, наконец, почти неизбежное «слово о женах добрых и злых».

Входящее в сборник «Слово некоего калугера о четьи книг» (калугер — от греч. «прекрасный старец») — одно из древнейших наставлений о пользе знаний и чтении книг. Оба Изборника были известны *Владимиру Мономаху*, как показывает текст его «Почучения» к детям.

Изд.: Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. СПб., 1880.

Лит.: Шимановский В. К. Сборник Святослава 1076 г. Изд. 2-е. Варшава, 1894.

ИИСУСОВА МОЛИТВА: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя. Древнейшая христианская молитва. Об этом говорят прп. Исихий Иерусалимский (V в.) и др. древние отцы. На это указывает и *И. В. Киреевский* в письме (1855) к старцу *Макарию Оптинскому*: «По причине того, что некоторые из западных отвергают древность этой молитвы

(Иисусовой непрестанной), не худо было бы во всех древних отцах указать на те места, которые прямо или подразумевательно к ней относятся». Киреевский находит у Варсонофия Великого (VI в.) в ответе 39-м совет о творении Иисусовой молитвы. В §126 она приводится полностью: «Г. И. Х. С. Б. помилуй мя». §423: «Непрерывное именование Бога есть не только врачевание страстей, но и деяние, и как лекарство действует на больного непонятным для него образом, так и призывание Имени Божия убивает страсти образом, нам неведомым». §424: «Имя Иисуса должно призывать не только во время искушений, ибо непрестанное призывание Имени Божия есть собственно молитва». §425: «Призывание имени Божия отгоняет злые помыслы, возникающие во время псалмопения, или молитвы, или чтения. Молитва Иисусова не должна останавливаться во время произнесения др. молитв. Об этом, в частности, говорил о. *Серафим Саровский*». §429: «Не только призывание имени Божия устами, но и воспоминание Его в сердце — та же молитва, ибо Бог сердцеведец и внимает сердцу».

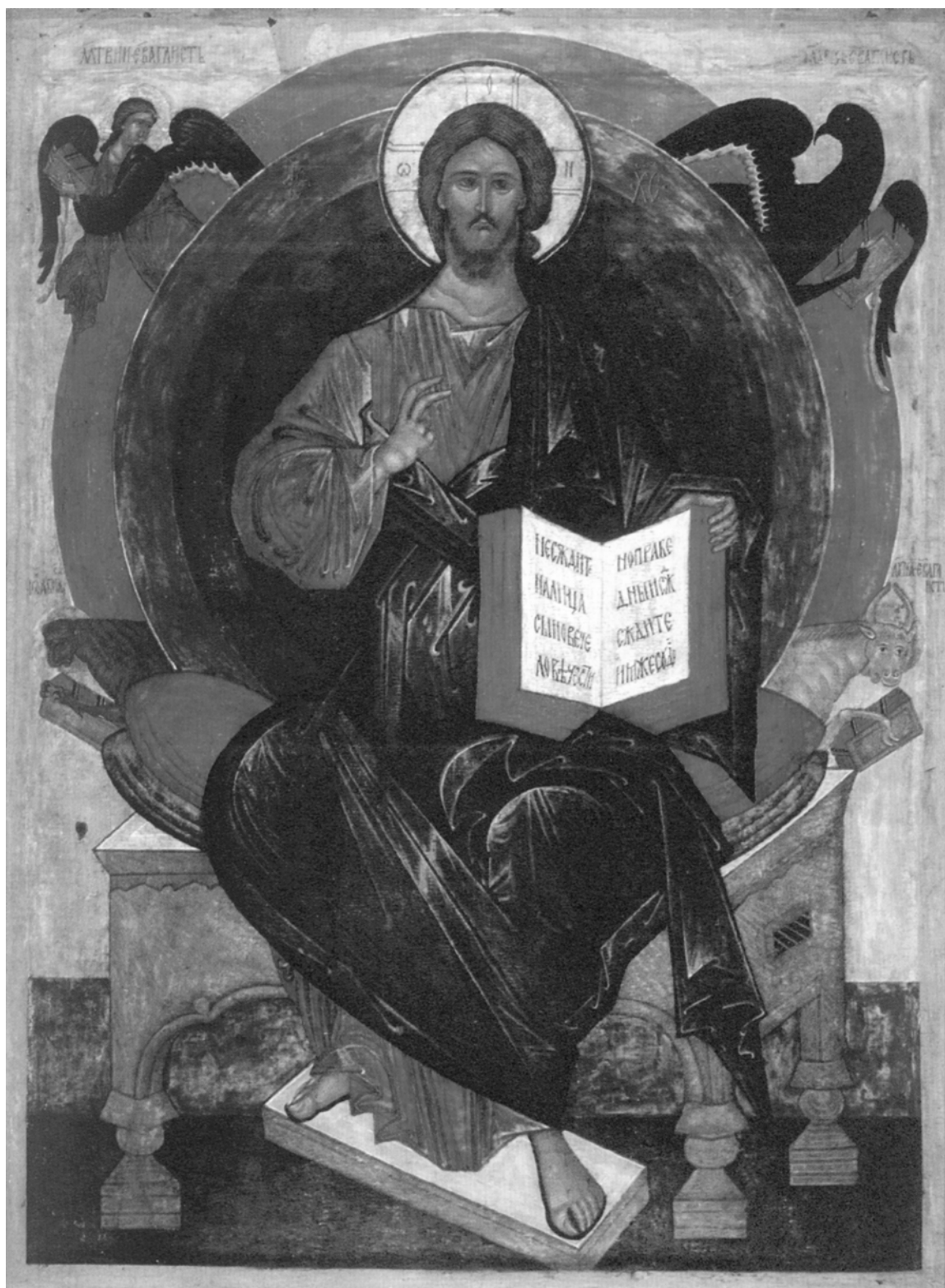
Деяние Имени Божия в молитве уясняется из православного учения об Именах Божиих:

1. Имя Божие свято и достопоклоняемо, и вожделенно, потому что оно служит для нас словесным обозначением самого превозделенного и святейшего Существа — *Бога*, Источника всяких благ. Имя это божественно, потому что открыто нам Богом, говорит нам о Боге, возносит наш ум к Богу и проч. В молитве (особенно Иисусовой) Имя Божие и Сам Бог сознаются нами нераздельно, как бы отождествляются, даже не могут и не должны быть отделены и противопоставлены одно другому, но это только в молитве и только для нашего сердца, в богословствовании же, как и на деле, Имя Божие есть только имя, а не Сам Бог и не Его свойство, название предмета, а не сам предмет, и потому не может быть признано или называемо ни Богом (что было бы бессмысленно и богоухольно), ни Божеством, потому что оно не есть и энергия Божия.

2. Имя Божие, когда произносится в молитве с *верою*, может творить и чудеса, но не само собою, не вследствие некоей навсегда как бы заключенной в нем или к нему прикрепленной Божественной силы, которая бы действовала уже механически, — а так, что Господь, видя веру нашу (Мф. 9, 2) и в силу Своего неложного обещания, посылает Свою *благодать* и ею совершает чудо.

И. Концевич

ИИСУС ХРИСТОС, по *Евангелию* сын Божий — Второе Лицо Пресвятой Троицы, по предвечному божественному совету воплотившийся, ради спасения рода человеческого, от Пречистой Девы Марии и нареченный, по повелению арх. Гавриила, именем Иисуса, т. е. Спасителя; Христос — значит помазанный. Христос совершил дело спасения падшего человечества в трех главных Своих служениях — пророческом, первосвященническом и царском. Иисус Христос родился в Палестине, в городе Вифлееме по наитию *Духа Святого* от Пресвятой Девы Марии. Время рождения Иисуса Христа относят, обыкновенно, к 754 от основания Рима. Но в последнее время ученые, на основании многих научных данных, утверждают, что Иисус Христос родился в 749 от основания Рима. До 30-летнего возраста Иисус Христос прожил в неизвестности в небольшом городке Назарете в семействе плотника Иосифа, который был обручником Девы Марии. Только когда ему минуло 12 лет, он вместе с родителями Своими отправился в Иерусалим на праздник *Пасхи* и пробыл 3 дня в храме, беседуя с книжниками. На 30-м году жизни Иисус Христос принял от Иоанна крещение в Иордане. Прежде чем начать свое общественное служение, он отправился в пустыню и постился 40 дней, и был искушаем сатаной. Общественное служение Иисус начал в Галилее избранием 12 апостолов. Прежде всего Он начертал им образ Своего истинного



«Спас на престоле». Икона XIV в. Новгород

последователя как человека смиренномудствующего о себе, скорбящего о своей греховности, желающего примириться с милостивым Богом, чистого сердцем и миротворца. Чудесное претворение воды в вино, совершенное Иисусом Христом на браке в Кане Галилейской, укрепило *веру* учеников Его. После этого, пробыв несколько дней в Капернауме, Он отправился в Иерусалим на праздник Пасхи. Здесь Он впервые возбудил против Себя вражду старейшин иудейских и в особенности фарисеев тем, что изгнал торгующих из храма. После Пасхи Иисус Христос созвал Своих апостолов, дал им необходимое наставление и послал их проповедовать о наступлении царствия Божия. Сам Он тоже ходил из одного места в другое и тоже проповедовал, собирая учеников и распространяя Свое учение по всей земле. О Себе Самом Иисус Христос учил как об Искупителе падшего человечества, согласно ветхозаветным пророчествам, т. е. как о Мессии, или Христе. Еще раньше Самого Иисуса Христа учил о нем как об Искупителе всего человечества Иоанн Предтеча. Указывая на Иисуса Христа своим ученикам, он говорил о Нем: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя *грехи* мира». Впоследствии все апостолы распространяли это учение о Нем.

На русских иконах Иисус Христос изображается Ангелом Великого Совета, Предвечным Эммануилом Христом-Спасителем и Христом-Вседарителем.

Основными образами Христа-Спасителя на русской иконе являются: Спас Милостивый и Спас Грозный. Спас Милостивый — со светлыми волосами, легкой раздвоенной бородой, волосы спадают на плечи и прядь волос на лбу. Глаза полны *благодати* и печали. Таким пишется Спаситель почти на всех иконах. Спас Грозный суровый, торжественно спокойный, каким является Христос-Вседержитель (Пантократор) в образе Бога Отца: «Кто видел Меня, видел Отца. Я и Отец один». Христос-Вседержитель обычно пишется во славе, сидящим на троне, или по пояс в куполе церкви с открытым Евангелием.

Христос Ангел Великого Совета заменяет Бога Отца на некоторых изображениях Сотворения мира, по словам *Священного Писания*: «Все чрез Него начало быть» (Ин. 1, 3). Образ Ангела Великого Совета с «атрибутами», присущими Спасителю, т. е. крещатое сияние и учительский свиток, виден на попорченной от времени фреске Феррапонтова монастыря (XIV в.). Ангел изображен погрудно, но надпись не сохранилась, тогда как на росписи церкви Бояны (Сербия) ее возможно восстановить. Ангел изображен во весь рост, крылья его расправлены в полете, одной рукой он держит свиток, на котором читается: «Видите, ныне, что это Я» (Втор. 32, 39). Др. рука поднята на основании Второзакония (32, 40): «Я подъял руку Мою и говорю: «живу Я во век!». По бокам Ангела надпись: ИС. ХР. Ангел Великого Совета.

Надпись «Ангел Великого Совета» предписывается иконописным подлинником над образом Христа-Ангела. Христос величается Ангелом Великого Совета в евхаристической молитве на Божественной литургии и в песнопении Всенощного бдения. Св. Василий Великий и св. Иоанн Дамаскин именуют Спасителя «Ангелом Великого Совета».

Великий Совет, по учению святых отцов, есть предвечный Совет, на котором Господь Бог, в лице Святой Троицы, предопределил Сотворение мира, Воплощение и Искупление Сына Божьего. Эта предназначенная Жертва Спасителя и ее выполнение изображены на иконе «В день Седьмый Почи Бог от Дел Своих».

На полях иконы перечислены 6 дней Творения в следующем порядке: «В начале сотвори Бог небо и землю. Во второй день сотвори моря. В третий день сотвори деревья, траву. В четвертый день сотвори Бог солнце и луну. В пятый день сотвори Бог скоты, птицы, рыбы морские. В шестой день сотвори Бог *человека*».

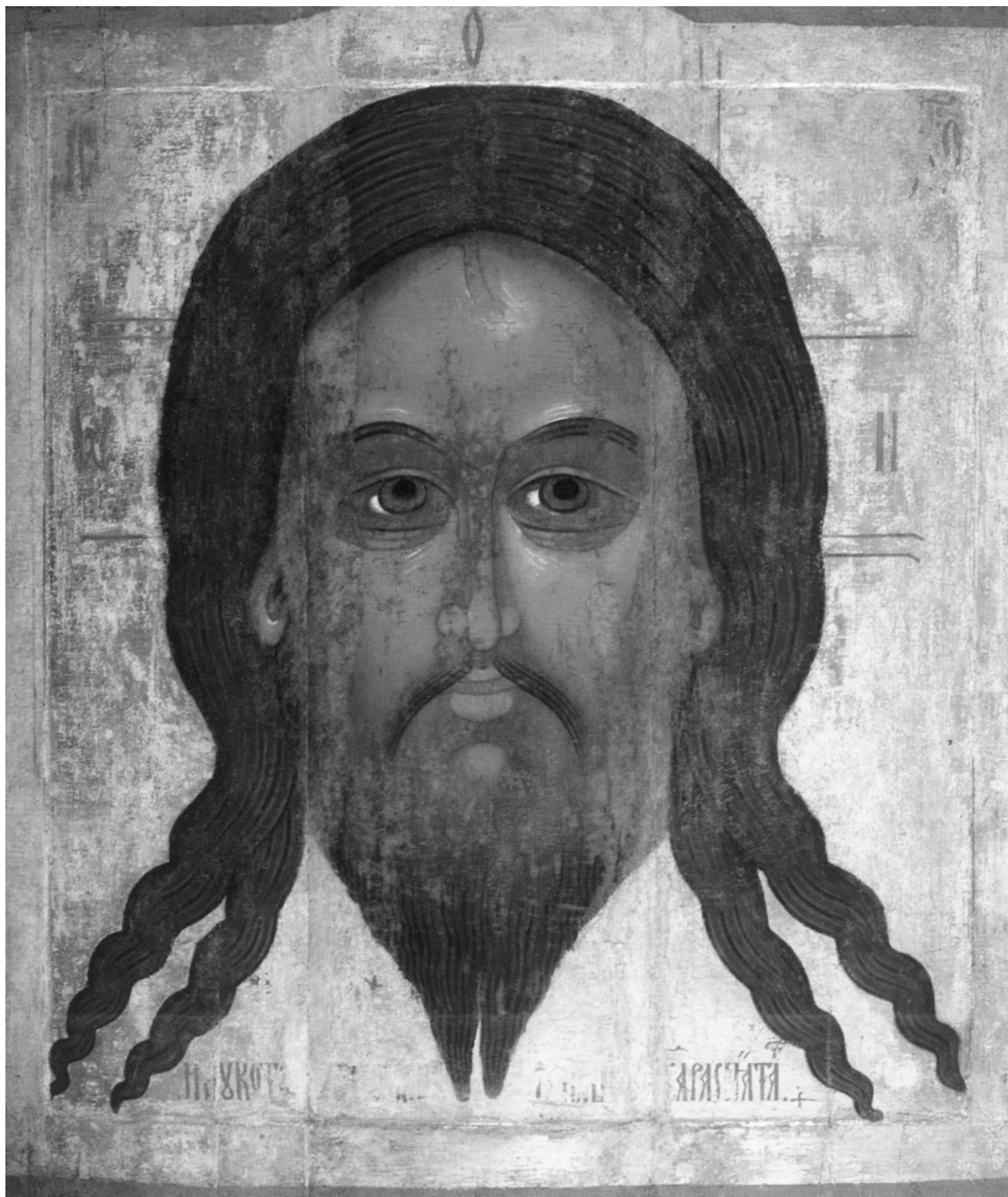
Седьмой день выделен в верхнем поясе иконы совместно с изображением Великого Совета. В центре возлежит Бог Отец, окруженный *ангелами*, и «почивает от дел Своих» (Быт. 2, 3). Слева от возлежавшего Бога Отца арх. Гавриил «благословляет Девиче Воплощение», как читается надпись вокруг образа *Богоматери*. Над Богом Отцом витает Святой Дух в виде голубя, и все центральное изображение помещено в «звезде предвечности». Справа, в овальном сиянии и окруженный ангелами, стоит Сын Божий, Христос Ангел Великого Совета. Его облик юношеский, и стоит Он, покорно сложив крылья перед Богом Отцом, Который передает Ему сосуд с миром в знак своего благословения и завещания на Искупительную Жертву (Лк. 22, 29). В левом углу иконы Бог Отец восседает на престоле, окруженный ангелами. Он держит крест с распятым Спасителем, крылья которого скрещены. Жертва совершилась. Сын Божий вернулся в лоно Отца. Но облик Христа изменился, потому что по Воплощении «Слово стало плотью» и черты Его лица уже не юношеские, а облик Его соответствует Его облику пребывания на *земле*.

Невидимый небесный мир, где совершился Великий Совет и осуществилась Искупительная Жертва, отделен от повествования грехопадения прародителей волнистой линией «небесной тверди» с солнцем и луной. Христос Ангел Великого Совета стоит наклонившись над Адамом и творит из его ребра Еву. Тут же стоит трепещущий Адам перед Орудиями Страстей в руках витающего ангела, предвозвещающего ему Искупительную Жертву Спасителя за его грехопадение. Далее Христос-Ангел благословляет прародителей у *древа Жизни*, а змий искушает Еву у древа Добра и Зла. По библейскому тексту, вкушивши запретный плод «скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая» (Быт. 3, 8), и на иконе они видны сидящими среди ветвей. Изгнание из *рая* изображено закрытой преградой с херувимом — «и поставил Господь херувима на Восток от сада» (Быт. 3, 24).

Земная жизнь прародителей, в противоположность цветущему раю, выделяется в мрачном, извилистом обрамлении. Четыре Ангела стоящие, по *Апокалипсису*, «на четырех углах земли и держащие ветры» (Ап. 7, 1), дуют с севера, юга, востока и запада. Земное пространство заполнено скалистыми горами и зверьми. Арх. Михаил стоит перед Адамом и Евой и обучает их добыванию пищи и защите от зверей. Эта деталь основана на апокрифическом «Исповедании Евы». Дьявол стоит за спиной Каина и наталкивает его на убийство Авеля. Адам и Ева оплакивают сына.

Первый грех на земле рождает первое преступление, первое преступление — первую *смерть*.

Икона Ветхозаветной Троицы изображает гостеприимство Авраама: трех ангелов под дубом Мамврийский. По библейскому тексту, «И явился ему Господь у дуба Мамре» (Быт. 18, 1). Авраам возвел очи и вот видит: 3 мужа стоят против него. Авраам обращается только к одному из них, говоря: «Владыко, если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего» (Быт. 18, 3). Когда, после трапезы, 2 ангела отошли к Содому, Авраам «еще стоял пред лицом Господа» (Быт. 18, 22), иными словами перед третьим ангелом. Во время беседы с ним Авраам называет его «судьей всей земли и Владыкой». Библейское повествование заканчивается словами: «И пошел Господь, перестав говорить с Авраамом». По тексту ясно, что Аврааму явился Господь в сопровождении двух ангелов. Однако существует различное толкование о том, кого олицетворяют Три Ангела Гостеприимства Авраама. Католики не признают Трех Ангелов Гостеприимства Авраама как Святую Троицу. Св. Августин говорит, что «нельзя сомневаться в том, что три мужа были Ангелами, хотя некоторые уверяют, что один из них был Христос». Основанием этого толкования берутся слова ап. Павла: «Страннолюбия не забывайте, ибо чрез него некоторые, не



«Спас Нерукотворный». Икона 1447(?). Великий Устюг

зная, оказали гостеприимство Ангелам» (Евр. 13, 2). Однако эти слова более относятся к гостеприимству Лота, который принял двух ангелов, отошедших от Авраама в Содом: «И пришли два Ангела в Содом вечером... Лот увидел, и встал, поклонился лицом до земли. И сказал: «государь мой! зайдите в дом раба вашего» (Быт. 19; 1, 3).

Православная церковь, придерживаясь точного библейского текста, принимает толкование св. Иринея, Юстиниана Филозофа, св. Афанасия Александрийского и др. святых отцов в том, что явление Аврааму трех ангелов есть явление Святой Троицы в лице Христа Спасителя, Ангела Великого Совета, в сопровождении двух ангелов. Св. Иоанн Дамаскин в своем «Слове в защиту икон» говорит: «Образ Сына есть образ Отца и Святой Дух есть образ Сына», т. е. в лице Спасителя явлены все Три Ипостаси. Мы встречаем на т. н. Иерусалимском кресте Новгородской работы XIII в. надпись «Отец, Сын, Дух Святой» над распятым Христом Спасителем. Дилрон в своей «Христианской Иконографии» пишет: «Един Господь в Трех Лицах, перед которым Авраам пал ниц».

На иконе Ветхозаветной Троицы 3 ангела восседают за трапезой. На более ранних иконах XV в. средний ангел особо выделяется, возвышаясь над остальными. Крылья его широко расправлены, голова окружена крещатым сиянием, одной рукой он благословляет, а другой держит свиток. Над ним надпись «Святая Троица», за ним виден дуб Мамврийский. На трапезе стоит Чаша с Агнцем и треугольники хлеба, символ Евхаристического Хлеба и Искупительной Жертвы Христа Спасителя, в которой все Три Лица Святой Троицы принимали участие: Христос — Крестным страданием, Бог Отец — завещанием (Лк. 22, 29) и Святой Дух — соучастием (Евр. 9, 14). Русский митр. Константин на Соборе 1156 в Константинополе доказал, что в Жертве Искупления принимали участие все Три Лица Св. Троицы и поэтому Евхаристическое Приношение на Божественной литургии посвящается в одинаковой мере Отцу, Сыну и Святому Духу.

В XV в. Андрей Рублев, монах Троице-Сергиевой лавры, создал исключительно вдохновенный и гармоничный образ трех ангелов Святой Троицы, сохраняя учение Православной церкви. Он слегка возвысил среднего ангела над остальными и отличил Его одеянием, присущим Спасителю, возложил Его благословляющую десницу над Чашей с Агнцем и благостно склонил Его главу в беседе со спутниками. В XVI в. Рублевская «Троица» была избрана Стоглавым собором 1554 образом для изображения Святой Троицы в лице трех ангелов.

Вопрос о единственности и нераздельности Святой Троицы был особой важности в XVI в. при возникновении жидовствующей ереси, отрицающей божественность Христа, нераздельность Святой Троицы и почитание икон. В опровержение ереси избранными священными изображениями были иконы Святой Троицы, утверждающие божественность Христа Спасителя и нераздельность Святой Троицы, и Нерукотворный Спас (Убрус) — образ, чудесно созданный самим Христом и этим утверждающий иконопочитание. Потому с того времени, по предписанию Церкви, в верхнем поясе каждой иконы и каждого Распятия полагалось изображать добавочно, в миниатюрном виде, тот или др. образ.

Ко времени борьбы с жидовствующими относится необычное изображение ангела с тремя головами. В западном искусстве встречаются трехголовые изображения XIV—XVI вв., но в русской иконописи подобные образы избегались. Ангел стоит во весь рост с широко расправленными крыльями, лик его юношеский, средняя голова окружена крещатым сиянием с предписанными буквами для сияния Спасителя «Аз есмь Суший». 2 добавочные головы исходят по сторонам среднего ангела. Их головы окружены сиянием с буквами Ис. Хр. Ангел держит мерило с насаженной на конце отрубленной головой. Др. рукой он указывает на разодранное одеяние и на образ Нерукотворного Спаса.

Судя по надписи, образ должен изображать «Видение св. Петра Александрийского», но обычно оно передается в совершенно иной композиции. Св. Петр Александрийский боролся в IV в. с ересью Ария, схожей с ересью жидовствующих в XV в. За выступление против Ария св. Петр Александрийский был заточен в темницу, где явился ему Христос в разодранном одеянии. Русский иконописец сопоставил обе схожие ереси, отделенные друг от др. веками, и на полях изображения трехглавого ангела воспроизвел вопросы св. Петра и ответы Спасителя: «Кто разодрал Те, Господи, ризу?» — «Арий безумный, того не примите в общение». На верхнем поле надпись выражает главную суть изображения: «Видение в Трех Лицах, в Отчем, в Сыновьем и Св. Дусе, Троице нераздельной преславно величаем».

Христос-Ангел, изображенный с тремя головами, является в сокращенном виде образом Ветхозаветной Троицы Гостеприимства Авраама, утверждающим нераздельность Троицы и божественность Христа, в лице которого явлены Три Ипостаси. Разорванные ризы обозначают еретические раздоры, от которых страдает Спаситель. «Нерукотворный Спас», на которого указывает ангел, утверждает иконопочитание. Об этом свидетельствует изображение VII Вселенского собора, на котором было восстановлено иконопочитание и на изображении которого один из отцов Церкви держит перед собой «Нерукотворный Спас» с надписью: «Против иконоборцев, отрицающих почитание икон». Образ «Нерукотворного Спаса» без убруса, т. е. обычного плата, на котором он изображен, встречается и на др. изображениях, как, напр., убрус Успенского Собора в Москве.

Отрубленная голова на конце мерила ангела обозначает, весьма возможно, казнь еретика Ария, осужденного на Никейском Вселенском соборе в 325.

И. Ш.

ИКОНА (греч. — портрет, образ, изображение), живописное и рельефное изображение Второго Лица Святой Троицы, Бога-Сына, а также Божией Матери и святых.

Икона отличается от западной религиозной живописи тем, что икона не портрет и не картина. По учению святых отцов, икона — «небесное явление» и «подобие» Божественного. В ней нет ничего мирского и телесного, ее отвлеченные образы являют тайну невидимого. На иконе пишутся не лица, а «лики», черты нереальные, глубокий взгляд расширенных глаз придает им выражение строгого, благого покоя и безболезненной печали, далекой от мирской суеты. Святые движутся и живут на отвлеченном золотом фоне в присутствии *ангелов* или в окружении сказочных гор, невиданных растений и райских цветов. Условное положение рук обозначает удивление, молчание, печаль и *молитву*. Перспектива, по мирским понятиям, отсутствует, архитектура орнаментальна, прозрачные здания позволяют видеть одновременно внешние их очертания и внутреннее убранство. Фронтон обозначает целое здание, отдельное строение — целый город. Кусок ткани, перекинутый с одной части здания на другой, указывает на действие, происходящее внутри помещения. *Природа* использована для усиления движения и выражения чувств. Напр., на фоне иконы «Положение во Гроб» (XV в.) очертание двух скалистых гор повторяют жест отчаяния поднятых рук одной из святых жен. На иконе «Вход в Иерусалим» (XV в.) наклоненное дерево указывает движение Христа по направлению к городу, а опущенная голова ослаи дает понятие о спуске Христа с Елеонской горы. На некоторых иконах для указания действия и движения та же фигура повторяется несколько раз, как, напр., на сложных композициях Воскресения Христова, где Спаситель изображен несколько раз: воскресшим, сходящим во *ад* и ведущим праведных в *рай*. Или на иконе Благовещения, где архангел Гавриил виден дважды: слетевшим с неба и благовествующим *Богоматери*.

Икона прибыла на Русь сложившейся догматически и по своему духовно-религиозному содержанию, и по художественному письму. По постановлению отцов Церкви, икона не может быть домыслом личных религиозных воззрений художника и плодом его благочестивого воображения. На иконе каждая деталь должна быть основана на *Священном Писании*, *Священном Предании* и источниках, одобренных Церковью. Для руководства иконописца существует иконописный Подлинник, который в схематических рисунках передает неизменную сущность каждой композиции. Первоначальный Подлинник был византийским, в XVI в. появляется первый русский подлинник Софийский, позднее, в XVII в., — Строгановский и Сийский.

Русский иконописный Подлинник давал, помимо основной схемы иконы, материал для руководства и вдохновения иконописца. В приложении перечислялись принятые Церковью благочестивые легенды (*апокрифы*), справки о Житиях святых, описание видений, чудотворных икон, слова поспений, молитв, разъяснение символов и греческих аллегорий, давались справки о важных исторических событиях, указывались одеяния святых и их «атрибуты отличия». В требуемых Церковью отвлеченных образах святых «атрибуты», установленные каждому, помогали к их опознанию: мученики держат крест или орудие мученичества, епископы — *Евангелие*, пророки — свитки, строители церквей и монастырей — модели зданий, святые врачи, как св. Пантелеимон, свв. Косма и Дамиан, держат ларец с лекарствами и лжицу. Все святые пишутся с бородами, кроме ангелов, которые, по словам Подлинника, — «юноши неописуемой красоты»; то же и святые, умершие в юном возрасте, как св. *Георгий Победоносец*, св. Димитрий Солунский, св. кн. *Глеб* и св. Иоанн Богослов, бывший юным при земной жизни Христа.

Борода, по древним понятиям, была признаком особого уважения и благолепия. Еще в н. XVIII в. русский патр. Адриан напоминает в своем «Слове о брادرитии», что «Бог мужа сотвори и жену, положив между ними знамение: мужу убо благолепие, яко начальнику, браду израсти, жене оного благолепия не даде, яко да будет подчинена, зряще мужа своего красоту». В отличие от святых, *бесы* пишутся бритыми, кроме сатаны, их начальника.

Стиль бороды и волос в сочетании с «атрибутом» создал определенный тип каждого святого, по которому он узнается до наших дней. Напр., св. *Николай Чудотворец* пишется в епископском облачении, держащим Евангелие, как изображаются и др. святые епископы, но отличается он от них и узнается по указанному в Подлиннике стилю волос и бороды: «борода средняя, сед, взлысина».

Существует распространенное мнение, что иконописный Подлинник ограничивал творчество художника и препятствовал развитию *искусства*, но образцы давали лишь схему неизменной догматической сущности, и иконописец заполнял контуры по своему умению, выбирая и расцветку по личному усмотрению. Он мог от себя добавить архитектурные детали, увеличить число ангелов и второстепенных фигур, украшать пейзаж растениями и цветами, не изменяя, однако, основной схемы. Новые композиции выдающихся мастеров, по принятии их Церковью, включались в иконописный Подлинник или распространялись в точной прорези.

Иконописцы были обычно монахи и приступали к работе с постом и молитвой. В ней они просили «полета в высоту и дерзновения видеть свет неприступный сокровищ славы Премудрости Божьей». Еще в 1554 на Стоглавом соборе напоминает иконописцу быть смиренным, кротким, благочестивой жизни, догадками Божества не описывать, добавляя: «не всякому иконописцем быть» (Стogl. собор, гл. 143).

Икона пишется на дереве, на липовой или кипарисной доске. Кресты и складни вырабатываются на металле, украшаются эмалью и рельефными изображениями. Иконы ма-

лого размера бывают из глины, кости, меди, серебра и золота. Доска иконы, в предотвращение выгиба, при сырости или жару, скрепляется «шпонками», т. е. кусками дерева, врезанного поперек с обратной стороны. Середина доски, предназначенная для росписи, слегка выдалбливается, и, т. о., края становятся подобием обрамления, т. к. для иконы не полагаются ни рамы, ни стекла.

Заготавливается доска покрытием алебастра, разведенного на жидком клею, иногда грунтовка накладывается на т. н. «поволоку» — т. е. на кусок полотна, прилаженного к доске. В старину краски в порошок растирались на воде или квасе, с добавлением яичного желтка. В настоящее время пользуются клеевой краской «темпера». Употребление масляных красок для писания священных изображений воспрещается из-за химического состава. Готовая икона покрывается особым лаком — «олифой».

Приступая к работе, иконописец начинал с позолоты, и по числу накладываемых листов золота иконы назывались «пятилистными», «шестилистными» и т. д. После позолоты писали одеяния и, закончив с деталями, — лики. Тени на иконе не накладываются в зависимости от внешнего освещения, как на картинах, а вырабатываются особой техникой перехода от темных красок к светлым, т. к. по своему замыслу икона освещается не извне, а исходящим от нее светом.

Иконы не подписываются. Иконописец создает их не для личной славы, а во славу Божию. Такие имена, как Алипий (XI в.), *Андрей Рублев* (XV в.), Симон Ушаков (XVII в.) и мн. др., дошли до нас по летописям, архивам и патерикам. Сохранение иконописных традиций было делом Церкви и *государства*. Лучшие мастера созывались в Московский Кремлевский дворец, и в царских палатах создавалась знаменитая Школа царских иконописцев.

С канонизацией Русских святых устанавливаются в их честь новые праздники, службы, песнопения, особые от греческих. На иконах свв. *Борис и Глеб* пишутся в русском платье, воины — в русском вооружении, церкви — уже не св. София Константинопольская, а св. София Новгородская или Киевская, Смоленская «Одигитрия» и Псковская Святая Троица. Если угодник был епископом, его житие дает данные для истории города и на иконе встречается древний план города, построенные им монастырь и церкви.

Русские иконы XVI в. мало осложнялись деталями, тогда как в XVII—XVIII вв. появлялись чрезмерно сложные композиции под влиянием обширной богословской литературы. Через Балканы проникали переводные апокрифы-легенды. Многие из них Церковь объявила «отреченными книгами», но некоторые принимала, основываясь на словах ап. Павла: «Итак, братья, стойте и держитесь предания» (2 Фес. 2, 15). Некоторые легенды видоизменялись в такие чисто русские литературные произведения, как *духовные стихи*, «*Голубиная книга*». Для ежедневного благочестивого чтения вышли сборники многолетнего труда митр. *Макария (Четы-Минеи)*.

На древней Руси знали икону, как слова молитвы. Знали так, что малейшее изменение вызывало опасение за чистоту *веры*. Живым свидетельством являются исторические примеры, как известное «Дело дяка Висковатого». «Дяк» в те времена был чином отличия человека образованного и дипломата, каким был Висковатый при царе *Иване Васильевиче Грозном*. В 1547 при московском пожаре сгорели древние иконы Кремлевского собора, и некоторые из них были заменены новыми — письма псковских мастеров. Висковатый с группой москвичей-единомышленников восстал против «непонятных» ему икон и подал пространное заявление духовным властям, прося разъяснения. Был созван Собор. Этим доказывается важность, которую Церковь придавала подобным вопросам. Собор, разобрав до мелочей новые иконы, обосновал каждую деталь на Священном Писании. Вискова-

тый принял разъяснение, объявил свое «богомудрствование» ошибочным и признал псковские иконы православными. Эти же иконы привели в недоумение новгородцев, которые обратились за пояснением к ученому монаху Отенского монастыря *Зиновию Отенскому*. Он ответил им письменно в «Истинном Показании», в котором он принимал икону «Единородный Сыне» как православную, но отвергал «Распятого Серафима».

Это знание и понимание икон может быть объяснено воспитанием в Древней Руси до к. XVII в., главным двигателем которого было *Православие*. Иконы находились в каждом доме, будь то боярские хоромы или крестьянская изба. Иконы были связаны с важнейшими семейными событиями и умножались из поколения в поколение. При рождении ребенка заказывалась именная икона ангела с изображением святого покровителя, имя которого дано новорожденному при крещении. В старину эта икона делалась по мерке ребенка и потому называлась «мерная». При смерти «мерная икона» клалась на крышку гроба. Жениха и невесту благословляли иконами Божией Матери и Спасителя, сына, призванного на войну, — иконой святого воина (св. Георгия Победоносца, Димитрия Солунского или Федора Тирона). Болящим дарили образ св. Пантелеимона. Изображения святых, имена которых соответствовали именам членов семьи, приписывали на полях икон, или заказывались особые «семейные иконы» с рядами святых. Памятные дни заносились на иконе в изображениях, соответствующих церковному календарю, напр., если кто родился 25 марта, то образ Благовещения помещался в ряду икон, если венчание состоялось 26 авг., в день поминовения св. Натальи, ее образ олицетворял это событие и т. д.

Со временем иконы стали закрываться металлическими ризами или окладами, сначала в виде обрамления или узорчатой серебряной пластинки заполняющей лишь фон иконы, т. н. «басмой».

С к. XVI в. металлические ризы стали постепенно закрывать икону, как, напр., риза на Ветхозаветной Троице (Рублева), пожертвованная царем Борисом Годуновым. Открытыми оставались лишь лики, руки и ноги. Ризы выпуклым рельефом или резьбой по металлу повторяли в точности скрываемые ими иконы. Ризы были золотые, эмалевые, серебряные и медные золоченые. Чудотворные иконы Божией Матери, такие как *Владимирская*, *Иверская*, *Казанская*, были украшены драгоценными камнями.

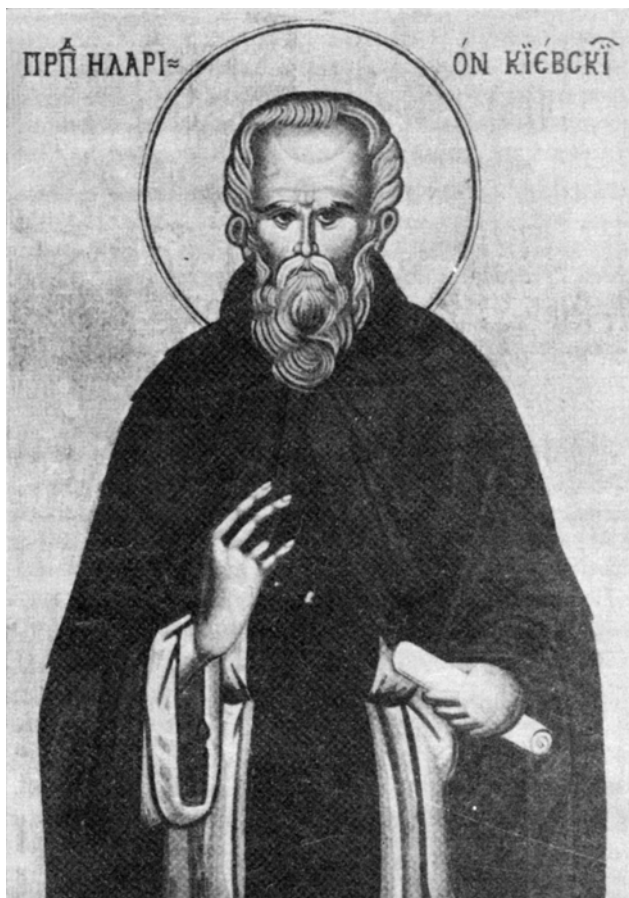
Н. Ш.

ИКОНОБОРЧЕСТВО, антихристианское движение в Византии VII—IX вв., направленное против монашества и иконопочитания. Имело цель ослабить *христианство* и отвести народ от *веры*. В России иконоборчество было присуще ереси *жидовствующих*.

ИКОНОМИЯ БОЖИЯ (*греч.* — устройство дома, дел), в русском *Православии* Божественное *домостроительство*, Божий план спасения человеческого рода от *греха*, страдания и *смерти*. В узком понимании икономия — решение церковных вопросов с позиции снисхождения, практической пользы и удобства.

ИЛАРИОН (XI в.), митрополит Киевский. Первый русский (по происхождению) предстоятель нашей Церкви Иларион был поставлен на митрополию в 1051 собором архиереев по воле вел. кн. Киевского *Ярослава Мудрого*. Сам факт его поставления имел в глазах современников промыслительный характер: «Вложил *Бог* князю в сердце, и поставил его (Илариона) митрополитом в святой Софии».

«Муж благ, книжен и постник», по выражению летописца, Иларион был давно известен киевлянам как пресвитер княжеской церкви Святых Апостолов в местечке Берестове под Киевом. Там, возможно, и написал он свое знаменитое «*Слово о Законе и Благодати*», ставшее одной из первых попыток христианского осмысления русской истории. Творение Илариона есть как бы голос всенародного раздумья о призвании



Икона XX в.

русского народа — «глас радования» православного люда, ощутившего избавление от томительного рабства *греху* и в то же время напряженно размышляющего о том, какого служения ожидает Господь от Своих новообращенных чад. Мысли, созвучные «Слову», мы встречаем во многих памятниках эпохи, и это свидетельствует, сколь серьезно занимали они внимание всего общества.

Главным прозрением Илариона стало его утверждение о духовной природе той силы, которая соединила разрозненные славянские племена в единый народ. Митрополит говорит о русском народе как о целостности, объединенной под властью Божией вокруг религиозного христианского начала, идеал которого воплощен в Православной церкви. Само «Слово» является едва ли не единственным памятником XI в., в котором употреблено словосочетание «русский народ», а не обычное для того времени понятие «Русская земля».

В этом стремлении к христианской святине как к национальному идеалу — истоки русской *соборности*, «соборности» вокруг Церкви, сознания духовной общности народа, коренящейся в общем служении, общем *долге*. Соборность — это единство народа в исполнении христианского долга и самопожертвовании, в стремлении посылно приблизиться к Богу, «обожиться», «освятиться», воплотить в себе нравственный идеал *Православия*. «Благодать же и истина всю землю исполни, — возвещал митрополит, — и *вера* во вся языки прострется и до нашего языка русского... Не невеждам ведь пишем, а обильно насытившимся книжной сладостью, не врагам Божиим-иноверцам, но сынам Его, не чужим, а наслед-

никам Небесного Царства». Общность территории и происхождения соединились с общностью религиозной судьбы — так было положено начало образованию русской православной государственности.

Чудом просвещения *Владимира* началось распространение веры: «...Когда он жил и пас землю свою справедливо с мужеством и пониманием, тогда сошла на него милость Всевышнего — взглянуло на него Всемилое око благого Бога, и воссиял разум в сердце его, чтобы понять суетность идольской лжи и обрести единого Бога, создавшего всю тварь видимую и невидимую». Начавшаяся при особенном Божием благоволении, русская судьба и дальше видится Илариону как результат непрестанного промыслительного попечения: «И так, веруя в Него, и святых отцов семи Соборов заповеди соблюдая, молим Бога еще и еще потрудиться и направить нас на путь, заповеданный Им».

Митрополит говорит о Богом определенной роли именно для русского народа, «спотыкавшегося» ранее «на путях гибели» (т. е., по сути, и не бывшего русским народом в том смысле, как он его понимает), а ныне «во всех домах своих» восклицавшего: «Христос воскрес из мертвых!» Эти-то, славящие Христа, и молят Бога «еще и еще потрудиться и направить нас на путь, заповеданный Им», т. е. открыть, для чего новообращенным дано ощутить и осознать свою общность, для чего определено им быть единым народом, каковы в качестве такового их обязанности.

Цель этого всенародного единения в духе церковного миропонимания — сохранить чистоту веры, удержать ее апостольскую спасительную *истину*, «святых отцов семи Соборов заповеди соблюдая». Здесь — корни русской державности, понимающей государственную мощь не как самоцель, а как дарованное Богом средство за удержанию народной жизни в рамках евангельской непорочности.

Молитва Илариона, помещенная в конце «Слова», возносимая им «от всея земли нашей», как бы подводит итог сказанному: «Не оставь нас, — призывает к Богу Иларион, — хоть еще и заблуждаемся, не отвергай нас, хоть еще и согрешаем пред Тобой... Не погнушайся, хоть и малое (мы) стадо, но скажи нам: «не бойся, малое стадо, яко благоизволи Отец ваш дати вам Царство» (Лк. 12; 32). Научи нас творить волю Твою, потому что Ты Бог наш, а мы люди Твои... Не воздеваем рук наших к богу чужому, не следуем ни за каким же-пропроком, не исповедуем еретического учения, но к Тебе, истинному Богу, взываем, к Тебе, живущему на небесах, возводим наши очи, к Тебе воздеваем руки, молимся Тебе ... Поэтому простри милость Твою на людей Твоих... владыками нашими пригрозил соседям, бояр умудри, города умножь, Церковь Твою укрепи, достояние Свое убереги, мужчин, женщин и младенцев спаси».

Это молитвенное воззвание митрополита-русина, предстоятеля Русской церкви, печальника за вверенный ему Богом народ — стало как бы первым словом той горячей, детской молитвы, которую вот уже тысячу лет слагает Россия среди бесчисленных искушений, соблазнов и гонений, памятью слова Священного Писания: «Чадо, аще приступаеши работати Господеви Богу, угодови душу твою во искушение, управи сердце твое, и потерпи» (Сир. 2; 1—2).

Иларион недолго занимал митрополичий престол, т. к. самостоятельное поставление русского митрополита являлось очевидным нарушением обычных правил. Это ли или что другое сыграло свою роль, мы не знаем, однако после смерти Ярослава Мудрого Иларион оставил кафедру, которую с 1055 занимает новый митрополит — грек Ефим. Иларион же, поселившись в Киево-Печерском монастыре, принял схиму. *Душа* его давно тяготилась миром и стремилась к созерцанию и безмолвию. Будучи еще пресвитером в Берестове, он, по свидетельству «*Повести временных лет*», «иско-

па пещерку малу двусажену» на берегу Днепра на месте, где «бе... лес велик», и в ней, «приходя с Берестова отпываше часы и молящся ту Богу в тайне». В обители он переписывал книги в келье прп. *Феодосия*, пребывая у него в послушании и спрашивая советов, когда случались затруднения и искушения. Память прп. Илариона, схимника Печерского, Русская православная церковь празднует 21 окт. по ст. ст.

Митр. Иоанн (Снычев)

ИЛАРИОН (в миру **Троицкий Василий Александрович**) (1866—28.12.1929), богослов и духовный писатель, архиепископ Верейский (с 1923). Член Церковного собора 1917—18. Близкий сотрудник св. патр. Тихона. Один из высших выразителей духовных ценностей *Святой Руси* в XX в. В главном своем труде «Христианства нет без Церкви» Иларион писал: «Идеал *Православия* есть не прогресс, но преобразование... Новый Завет не знает прогресса в европейском смысле этого слова, в смысле движения вперед в одной и той же плоскости. Новый Завет говорит о преобразении естества и о движении вследствие этого не вперед, а вверх, к небу, к Богу».

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

Владыка Иларион нес в себе все высшие ценности русской цивилизации. Люди, сидевшие с ним в лагере, вспоминали, что за обыкновенной, простой внешностью можно было увидеть детскую чистоту, великую духовную опытность, *доброту* и милосердие, сладостное безразличие к материальным благам, истинную *веру*, подлинное благочестие, высокое нравственное совершенство, не говоря уже об умственном, сопряженном с силой и ясностью убеждении. Этот вид обыкновенной греховности, юродство, личина светскости скрывали от людей внутреннее делание и спасали его самого от лицемерия и тщеславия. Он был заклятый враг лицемерия и всякого «вида благочестия», совершенно сознательный и прямой. В «артели Троицкого» (так называлась рабочая группа архиеп. Илариона) духовенство прошло в Соловках хорошее воспитание. Все поняли, что называть себя грешным или только вести долгие благочестивые разговоры, показывать строгость своего быта, не стоит. А тем более думать о себе больше, чем ты есть на самом деле.

Те, кто провел с ним годы в совместном заключении, были свидетелями его полного монашеского нестяжания, глубокой простоты, подлинного смирения, светской кротости. Он просто отдавал все, что имел, что у него просили. Своими вещами он не интересовался. Поэтому кто-то из милосердия должен был все-таки следить за его чемоданом. И такой послушник находился у него и на Соловках. Этот чарующий дух нестяжания и был подлинно от митр. *Антония*, школой которого многие хвалятся. Этого человека можно оскорбить, но он на это никогда не ответит, даже, может быть, и не заметит сделанной попытки. Он всегда весел и если даже озабочен и обеспокоен, то быстро попытается прикрыть это все той же веселостью. Он на все смотрит духовными очами и все служит ему на пользу *духа*. Благодушные его простиралось на самую советскую власть, и на нее он мог смотреть незлобиво-ми очами.

В 1926 архиеп. Иларион сумел передать на волю обращение к архиереям, в котором говорилось, что ввиду церковных нестроений и невозможности созвать Собор следует провести избрание патриарха путем сбора подписей от архиереев. Кандидатом в патриархи он предложил митр. Кирилла. Было

собрано 72 подписи. Однако еврейские большевики не позволили осуществить идею архиеп. Илариона, арестовав многих архиереев.

Канонизирован 10 мая 1999. Празднуется 27 апр./10 мая и 15/28 дек.

О. Платонов

ИЛОВАЙСКИЙ Дмитрий Иванович (11[23].02.1832—15.02.1920), историк, общественный деятель и публицист, твердо стоял на позициях «Православие, Самодержавие, Народность».

После окончания Московского университета преподавал историю в гимназиях, параллельно занимаясь историческими исследованиями. Его первые работы «История Рязанского княжества» (1858) и «Гродненский сейм 1793» (1870) поставили его в ряд крупнейших русских историков. В исследовании «О мнимом призвании варягов» (1871) Иловайский убедительно показал несостоятельность норманнской теории и сделал вывод, что «иностранный элемент» не оказывал существенного влияния на процесс развития Древней Руси.

В 1876—1905 Иловайский выпускает «Историю России» (тт. 1—5), в которой, следуя исторической концепции *Н. М. Карамзина*, дает общий обзор истории России с древнейших времен до царствования Алексея Михайловича. Подобно Карамзину, Иловайский считал, что история народа — это история развития его государственности, которая, прежде всего, воплощается в его царях и вождях.

Обладая хорошим художественным слогом, умением кратко и точно излагать факты, Иловайский написал несколько учебников по истории, которые многократно переиздавались (некоторые 44 и 26 раз) и пользовались заслуженной популярностью среди учащихся.

Как публицист Иловайский сотрудничал со многими патристическими изданиями. В 1897—1916 издавал и редактировал православно-патристическую газету «Кремль», отстаивавшую интересы русского народа, противостоявшую деятельности «инородческих элементов», засилью иудейско-космополитических сил в российской журналистике.

ИЛЬИН Владимир Николаевич (16[29].08.1891—23.10.1974), богослов, философ. Уроженец Киевской губ. Окончил Киевский университет по физико-математическому, историко-филологическому и философскому факультетам; закончил Киевскую консерваторию по классу композиции. В 1918—19 — приват-доцент Киевского университета. В 1919 эмигрировал сначала в Константинополь, затем переехал в Берлин, где в университете совершенствовался по богословию. Участник Религиозно-философской академии (1922—40). В годы второй мировой войны недолго жил в Германии. С 1949 профессор Русской консерватории в Париже.



Основной темой философско-публицистического творчества Ильина была судьба России. Он искал ответ на вопрос, в чем причина зла в ее трагической истории. Это привело его в 1923 к сближению с развивавшимся в то время евразийским течением русской эмигрантской мысли. Вместе с П. Н. Савицким, Н. С. Трубецким, Г. В. Вернадским и др. он стал в 20-е активным автором евразийских сборников, периодических и неперидических изданий. Там обосновывался самобытный, отличный от Запада и Востока, путь развития России на фундаменте истинного *Православия* и сближения со

своими тюркскими историческими корнями. Ильин представлял и развивал гл. обр. религиозную сторону этой концепции. Им предложена идея Номогенеза, устанавливающая взаимодействие *духа* и *материи* на основе закономерностей, предустановленных Божественной волей. Активно выступал против попыток ряда евразийских авторов сочетать религиозное начало с апологетикой марксизма или идеями «общего дела» *Н. Ф. Федорова*.

Соч.: Евразийство и славянофильство // Евразийская хроника. Вып. 4. Прага, 1923; К проблеме литургии в Православии и католицизме // Россия и латинство. Берлин, 1923; К взаимоотношению права и нравственности // Евразийский временник Кн. 4. Берлин, 1925; Столб злобы богопротивной // Там же; Преподобный Серафим Саровский. Париж, 1925; Всенощное бдение. Париж, 1926; Запечатленный гроб. Пасха нетленная. Объяснение служб Страстной недели и Пасхи. Париж, 1926; Материализм и материя. Париж—Варшава, 1928; Атеизм и гибель культуры. Варшава, 1929; Загадка жизни и происхождение живых существ. Париж, 1929; Социальные цели и достоинство Евразийства // Евразия. Париж, 1929; Религиозное и философское мировоззрение Федорова Н. Ф. // Евразийский сборник. Кн. 6. Прага, 1929; Шесть дней творения. Библия и наука о творении и происхождении мира. Париж, 1930; Эйдократическое преобразование науки // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. 7. Париж, 1931; Под знаком диалектики // Там же; Арфа Царя Давида в русской поэзии. Брюссель, 1960; Метафизические и нравственные устои русской литературы и их антитезы // Возрождение. 1962. № 129; Тайновидение у Пушкина и Лермонтова // Там же. № 130; Оккультизм Тургенева // Там же. 1963. № 134; Религия революции и гибель культуры. Париж, 1987; Эссе о русской культуре. СПб., 1997.

Г. К.

ИЛЬИН Иван Александрович (28.03.[9.04].1883—21.12.1954), философ, мыслитель, ученый правовед, государственный публицист и литературный критик.

По отцовской и материнской линии Иван Александрович



Ильин происходил из заслуженных дворянских родов, служивших верой и правдой своему Отечеству и давших России целую плеяду образованных и талантливых потомков. Прадед — Иван Ильич Ильин (1768—?) служил при имп. Павле I коллежским советником, 25 апр. 1796 ему был пожалован Диплом на дворянское достоинство; вышел в отставку в чине действительного статского советника. Оставил после себя небольшую рукописную книгу в изящном кожаном переплете: «Катехизис. Сыну моему

Ивану Ивановичу Ильину мое родительское благословение», датированную 16 сент. 1814 (СПб.), в которой изложил свои взгляды на воспитание детей в семье в духе *Православия*, *патриотизма* и служения Богу, царю и отечеству, что, как оказалось, сильно повлияло на весь род Ильиных.

Дед философа — Иван Иванович Ильин (1799—1865) — военный. После увольнения с военной службы в 1924 в чине поручика артиллерии был определен для исполнения различных поручений при воронежском, орловском, рязанском, тамбовском и тульском генерал-губернаторе А. Д. Балашове. Позже И. И. Ильин был прикомандирован к рязанскому гражданскому губернатору, затем состоял в должности частного пристава, а в мае 1826 уволен в отставку. Продолжил свою деятельность уже в Москве как инженер-строитель, полковник, кавалер ордена св. Владимира IV степени. Он возводил Большой Кремлевский дворец (1839—49), затем стал его смот-

рителем и комендантом, носил дарованный ему имп. Александром II титул майор от ворот Большого Кремлевского дворца (титул угас вместе со смертью деда). В Кремле жила и вся семья деда, там же родился и отец Ильина — Александр Иванович, крестным которого был имп. Александр II.

Отец философа — Александр Иванович Ильин (1851—1921) — выпускник юридического факультета Московского Императорского университета, губернский секретарь, присяжный поверенный округа Московской судебной палаты, с 1885 унаследовал земельные владения в Больших Полянах. Придерживаясь учения *Л. Н. Толстого*, он в жизни был человеком очень добрым, чутким, оказывал всяческую помощь своим родным и близким.

Мать Ильина Каролина Луиза Швейкерт (1858—1942) по происхождению немка. Приняла Православие после венчания в 1880 в Христорождественской церкви с. Быково Бронницкого у. Московский губ. с Александром Ивановичем и стала Екатериной Юльевной Ильиной.

Будущий философ родился в Москве 28 марта (по ст. ст.) 1883. Он был третьим сыном четы Ильиных; его старшими братьями были Алексей (1880—1913) и Александр (1882—?), младшими — Иулий (1889—1901) и Игорь (1892—1937).

Маленького Иоанна крестили 22 апр. 1883 в церкви Рождества Богородицы за Смоленскими воротами. Ильины в это время жили недалеко от нее — на углу Ружейной пер. и Плющихи в доме почетного гражданина г. Москвы купца Байдакова. Родители будущего философа были образованными и религиозными людьми и стремились дать детям хорошее воспитание и образование. Иван окончил с золотой медалью 1-ю Московскую классическую гимназию, среди питомцев которой следует назвать *Н. С. Тихонравова*, *В. С. Соловьева*, *П. Н. Милюкова*, а в 1901, как и все его братья, пошел по стопам отца и поступил на юридический факультет Московского Императорского университета. Здесь он получил фундаментальную подготовку по праву; здесь же у него сложился глубокий интерес к философии. Более других его заинтересовал курс «Энциклопедия права» *П. И. Новгородцева* «как своего рода понятное введение в философию идеализма». На втором курсе Ильин заболел бронхитом и уехал лечиться на 3 мес. к родителям в д. Большие Поляны. Он взял с собой «Историю древней философии» Вильденбанда, курс Новгородцева и «Диалоги» Платона (подлинники с параллельными переводами Карпова). По его словам, «к весне Платон был им изучен и полюблен». На экзамене по истории философии права ему достался билет о Платоне, и его последующий блестящий ответ определил его дальнейшую философскую судьбу в школе выдающегося ученого-правоведа проф. Новгородцева. Университет он закончил с дипломом первой степени. В сент. 1906 на заседании юридического факультета по предложению кн. Трубецкого оставлен в университете для приготовления к профессорскому званию.

В период 1906—09 Ильин всерьез заявил о себе работами «О «Наукоучении» Фихте Старшего издания 1794 г.», «Учение Шеллинга об Абсолютном», «Идея абстрактного в теории познания Гегеля», «Идея общей воли у Жан-Жака Руссо», «Метафизические основы учения Аристотеля о *Doulos Fysei*» (о рабстве от природы), «Проблема метода в современной юриспруденции».

27 авг. 1906 Ильин венчался с выпускницей Высших женских курсов Наталией Николаевной Вокач.

В 1909 Ильин сдал экзамены на степень магистра государственного права и был утвержден в звании приват-доцента по кафедре энциклопедии права и истории философии права Московского Императорского университета, в 1910 стал членом Московского психологического общества; в журнале «Вопросы философии и психологии» вышла его первая научная работа «Понятие права и силы». В конце того же года

вместе с женой Ильин уехал в научную командировку и провёл в Германии, Италии и Франции 2 года. Он работал в университетах Гейдельберга, Фрейбурга, Геттингена, Берлина и Парижа, где встречался с выдающимися философами того времени: Иеллинеком, Риккертом, Гуссерлем, Нельсоном, Зиммелем, где и проводил свои исследования по философии Гегеля. По возвращении приват-доцент Ильин преподавал в университете и др. высших учебных заведениях Москвы, был знаменит своими лекциями и серьезной научной деятельностью. Молодые Ильины стали жить отдельно от родителей, зарабатывать своим трудом — преподаванием в университетах и институтах, совместными переводами книг с иностранных языков, публикациями брошюр, статей, книг и пр. Жили они скромно и экономно.

В 1906 издатель ильинского перевода книги Эльсбихера «Анархизм» попросил Ильина обратиться к *Л. Н. Толстому* написать предисловие к переводу. Встречу Ильина и Толстого в Ясной Поляне организовал зять писателя. Ильин высказал Толстому существенные возражения и аргументы против теории анархизма, ответом на то было, по выражению самого Ильина, «сердечное приветствие, провидческий взгляд в будущее, печаль старости, вздох бренности мирской, тихая покорность судьбе, светлая мудрость и доброта. Произнес он только «Какой вы еще молодой!» и при прощании «снова взяла мою руку, поблагодарил за визит, ласково сказал, что рад был знакомству со мной».

Жизнь, учеба, события в России, в Москве, в Петербурге, в родном университете, в семье были переплетены и увязаны друг с другом. Ильин, как молодой и неравнодушный человек, откликнулся на события революции 1905 и своими брошюрами для народа, и участием в студенческом движении. Находясь за границей, он следил за профессорско-преподавательской борьбой в университете и за политической просвещенцией в стране, проводимой правительством. Т. н. религиозно-духовному ренессансу и «серебряному веку» он противопоставлял свое «предметное видение», а многим его представителям: *Бердяеву*, Вяч. Иванову, Волошину, *Белому* и прочим «штейнерианцам» и «модернистам» он давал решительный отпор. Дружил Ильин с Метнерами — Николаем и Эмилием, интересовался и очень любил театр, особенно МХАТ, собирался стать духовным руководителем и идейным наставником труппы К. С. Станиславского. Его духовными авторитетами были *Пушкин*, *Гоголь*, *Тютчев*, *Достоевский*, А. К. Толстой, *Феофан Затворник*; из современников — проф. В. И. Герье, кн. *Е. Трубецкой* и Новгородцев.

Необычайный патриотический подъем вызвала у Ильина, как и по всей России, великая война с Германией 1914. На нее он откликнулся глубочайшими размышлениями, статьями, брошюрами, лекциями и выступлениями. Именно в это время он заложил тот философский, нравственный и национальный фундамент, на котором была выстроена вся его дальнейшая жизнь и все его творения, находящиеся такой горячей отклик у современников.

Февральскую революцию Ильин воспринял как «временный беспорядок» и пытался всеми своими силами помочь России выйти из этого состояния. Именно в это время из кабинетного ученого он превращается в активного политика, борца и идеолога правого дела. Летом 1917 он публикует 5 небольших брошюр. О важности затрагиваемых в них тем говорят названия: «Партийная программа и максимализм», «О сроке созыва Учредительного собрания», «Порядок или беспорядок?», «Демагогия и провокация», «Почему “не надо продолжать войну”?» А осенью в газете «Утро России» под псевд. Юстус (позже он будет часто подписываться этим псевдонимом и на немецком языке, Peter Justus, что означает «Камень справедливости») он печатает серию статей: «Куда идет революционная демократия?», «Отказ г. Керенского», «Чего ждать?», «Кошмар», «Кто они?».

Октябрьский переворот большевиков он оценивал как катастрофу и активно включился в борьбу с режимом интернационалистов; его пламенная ст. «Ушедшим победителям» в газете «Русские ведомости» вышла через 3 недели после переворота и была прямым обвинением большевиков и провидением их исторической гибели. По свидетельству генерала А. А. фон Лампе, «оставаясь в Москве, Ильин сразу же установил связь с организатором “белого” движения на юге России генералом Алексеевым и беззаветно отдался делу “белых”». За это он был трижды арестован в 1918, судом Революционным трибуналом, но по счастливой случайности оправдан за недостаточностью улик. На самом деле Ильин получил от американского гражданина Владимира Бари, имевшего в России свое дело, большую сумму денег — 8 тыс. руб. на нужды подпольной организации Добровольческая армия, о чем свидетельствует его собственноручная запись в расчетной записке В. Бари. На следствии Ильин мотивировал этот факт тем, что деньги ему были даны для издания книги о философии Гегеля, однако когда издатель Г. А. Леман предложил ему издать 2-томник бесплатно, то он (якобы) вернул В. Бари эти деньги. Научная общественность Москвы стала тогда на сторону Ильина и ЧК вынуждена была освободить его на время защиты диссертации 19 мая 1918. Оппонентами были П. И. Новгородцев и кн. Е. Н. Трубецкой. Диссертация на тему: «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» была в профессиональном и научном плане столь безукоризненной, а речь диссертанта «Философия и жизнь» столь блестящей, что Ильину присудили единогласно сразу 2 степени — магистра и доктора государственных наук; вскоре он стал профессором Московского университета.

Степень участия Ильина в Добровольческой армии так и осталась в тайне, только один раз он в письме генералу А. А. фон Лампе написал следующие откровенные слова: «... я увидел русского офицера, такого, каким я мечтал его видеть, — мужественного, ответственного, с настоящей волевой выдержкой и политическим талантом. В таких русских офицеров я всегда верил, когда за содействие им терпел всевозможные гонения со стороны большевиков».

В авг. 1919 опять выдали ордер на его арест, произвели в квартире обыск. Ильин же в это время скрывался (формально он проходил по делу «ЦК кадетов»), а на самом деле его преследовали за участие в контрреволюционном движении общественных деятелей Москвы, часть которых состояла в кадетской партии; в Москве в это время ждали прихода Белой армии с Юга, генерал К. К. Мамонтов прорвал фронт красноармейцев. Иван Ильин и его брат Игорь, по воспоминаниям участника этих событий Ивана Алексея, выполняли даже конкретные боевые задания, напр., повреждение телеграфных линий и пр.

В февр. 1920 Ильина арестовали по знаменитому делу контрреволюционной организации Тактический центр, куда входили Союз возрождения России, Совет общественных деятелей, Национальный центр, но, как говорили, по настоянию Ленина его (как автора лучшего исследования философии Гегеля!) через 2 дня отпустили.

Последний раз он был арестован в сент. 1922. Ильину предъявлялось обвинение в том, что «он с момента октябрьского переворота до настоящего времени не только не примирился с существующей в России рабоче-крестьянской властью, но ни на один момент не прекращал своей антисоветской деятельности, причем в момент внешних затруднений для РСФСР свою контрреволюционную деятельность усиливал». По постановлению коллегии ГПУ (судебной) Ильин был приговорен к высылке за границу. Он и его жена вместе с большой группой высланных философов, ученых и литераторов отбыли в Германию. Генерал А. А. фон Лампе впоследствии писал, что большевики «неосторожно выпустили своего сильнейшего врага».

Прожитые в Совдепии трагические годы были для Ильина тяжелыми, но творчески плодотворными. Он продолжал преподавать в различных вузах Москвы — в Московском университете, в университете им. Шанявского и др. высших учебных заведениях; написал книгу «Учение о правосознании», стал председателем Московского психологического общества, продолжал публичные выступления, хотя с 1919 не печатался в газетах, начал читать курс по философии религии, которая явилась началом его капитального исследования в двух томах «Аксиомы религиозного опыта». Но главное, он воочию наблюдал практический опыт большевиков и их эксперимент над Россией, что позволило ему сделать серьезные выводы еще в России, отразившиеся в лекции «Основные задачи правоведения в России», которую он произнес на заседании Юридического общества в Москве, и в своих последующих эмигрантских работах: «Родина и мы», «Очерки внутренней России. Об оставшихся», «Русская академическая традиция».

По воспоминаниям историка Ю. В. Готье 25 янв. 1922, в Татьянин день, после обеда у Георгия на Красной Горке был профессорский вечер у А. А. Грушки, где собралась вся университетская профессура, включая Ильина, и где была «общая тема — возрождение России на монархических основаниях». В это катастрофическое для России время углубился и религиозный опыт. Мать Ильина была усердной прихожанкой и почитательницей проповедей о. Валентина Свенцицкого, которые переписывались и распространялись верующими, — многие видели ее с тетрадкой, в которую были записаны поучения о. Валентина. Она не только помогала физически своему храму, но усердно «отмаливала грехи» всех близких, попавших в сети безбожной пропаганды.

В к. нояб. 1921 Ильин похоронил своего отца, который покоится на Введенском кладбище. А вскоре трогательно простался Ильин со своей матерью на вокзале перед отъездом за границу: «высокий-высокий Ильин и маленькая Екатерина Ольевна, вся в слезах, и осеняющие друг друга крестным знамением» — более они не увидятся, хотя и будут переписываться, тайно переправляя нарочными письма, не подписывая их и не упоминая имен.

Сбылись пророческие слова Ильина, сказанные им сразу после выезда за границу: «Что же мы там “сберегли” и что можно охранять там теперь? Что сбережется, покажет будущее. Знаю, что под напором большевиков, из года в год, обороняемое достоинство России отчасти суживалось в объеме, отчасти углублялось в содержании. И ныне остались храмы, библиотеки, музеи, памятники старины, живой состав русского народа, железные дороги, леса и недра. И, главное, духовно: русская душа, русская вера, русский характер, русский уклад. И в материальном и в духовном есть невосстановимое. Ограда его, Господи!»

По приезду в Берлин Ильин активно включился в жизнь русских эмигрантов за границей. Именно они — лучшие люди, оказавшиеся не по своей воле вне России, — создавали очаги русской культуры за рубежом; это была Россия духовная, культурная и волевая, но внетерриториальная — Россия зарубежная.

Ильин был одним из организаторов открывшегося в февр. 1923 в Берлине Русского научного института и выступил на его открытии с замечательной речью-лекцией «Проблемы современного правосознания». Одиннадцать лет он был профессором этого института, читал курсы: энциклопедии права, истории этических учений, введения в философию и эстетику, учения о правосознании и др. В 1923—24 — декан юридического факультета этого института, в 1924 избран членом-корреспондентом Славянского института при Лондонском университете. В то время Русский научный институт возглавлял известный ученый-инженер В. И. Ясинский, которого

высланные из Советской России назначили своим «старостой»; во вверенном институте в Берлине работали многие видные русские ученые и философы, сознательно вытесненные Советской властью из России.

Ильин установил тесную связь с правой и либерально-консервативной частью русского зарубежья: генералом А. А. фон Лампе, главнокомандующим Русской армией генералом П. Н. Врангелем, создавшем РОВС — Русский общевоинский союз, митр. Анастасием, архиеп. Иоанном (Помером), П. Б. Струве, В. Х. Давацем и мн. др. Он был одним из главных организаторов русского зарубежного съезда 1926, его делегатом (с двумя голосами), произнес на съезде, по мнению многих наблюдателей, самую лучшую и самую глубокую речь, призывая участников преодолеть политическую болезнь «партийности» и партийную психологию.

Ильин включился в работу РОВС на правах его негласного идеолога; его аналитические записки о положении в Советской России поразили генерала Врангеля своей фундаментальностью, поэтому не случайно он принимал участие во встрече правой элиты в замке герцога Лейхтенбергского Зеоне: именно его замечательной ст. «Белая идея» открывается первый том «Белого дела» («Летописи Белой борьбы») — издания, задуманного П. И. Врангелем.

В 1926—33 ок. 200 раз проф. Ильин выступал с лекциями и докладами о русских писателях, русской культуре, основах правосознания, о революции, большевизме, частной собственности, религии и Церкви, о советском режиме и др. в разных городах Германии, Франции, Швейцарии, Чехословакии, Югославии и Латвии, что давало ему скромные, но достаточные средства к существованию. Др. источником, не всегда приносящим ожидаемый результат, являлась его издательская деятельность. Он издавал книги, брошюры, писал многочисленные статьи в журналы. В июле 1924, будучи на излечении в Италии, он по заказу мецената Б. Г. фон Кеппена, члена Высшего монархического совета, начал писать свою знаменитую книгу «О сопротивлении злу силою», которую издал через год. После выхода книги, вызвавшей бурную и горячую полемику, заказчик оставил Ильина с вышедшим тиражом и прекратил дальнейшую поддержку.

Политика и философское творчество, тесно связанные между собой, занимали центральное место в жизни Ильина. Он входил в редакцию парижской газеты «Возрождение», редактируемой Струве, активно публиковался в правых консервативных газетах: парижской «Россия и славянство», «Русский инвалид», белградской «Новое время», рижской «Слово», женевской «Новый путь», нью-йоркской «Россия» — и в журналах: парижско-пражском «Русская мысль», рижском «Перезвоны», женевском «Новый путь», джорданвилльском «Православная Русь», сан-францисском «День русского ребенка».

В 1927—30 был редактором-издателем журнала «русской волевой идеи» «Русский колокол» (9 вып.). Несколько первых номеров профинансировал человек из московского купечества, недавно выехавший из России, остальные — некоторые русские патриоты, в частности С. В. Рахманинов, но главный взнос вносили премьер-министр Чехословакии К. П. Крамарж и его жена, русская по национальности, Н. Н. Крамарж. Ильин выступал с лекциями в Риге. Большой успех в этом городе имела его лекция «Пророческое призвание Пушкина» (1937), приуроченная к 100-летию со дня смерти поэта.

Ильин много внимания уделял подрастающему поколению. Сотрудничал с Национально-трудовым союзом нового поколения (НТСНП) — молодежной организацией, созданной в 1930 герцогом С. Н. Лейхтенбергским и возглавляемой проф. М. А. Георгиевским. В издательстве этой организации «За свободу» вышли в свет его брошюры «Три речи о России» (1934), «Творческая идея нашего будущего» (1937) и «Основы борь-

бы за национальную Россию» (1938). В кругах НТСНП был весьма популярен журнал «Русский колокол».

Многочисленны его статьи, брошюры и книги на немецком языке. Он был соавтором и гл. редактором фундаментального исследования на немецком языке «Мир перед пропастью» (1931); под псевд. Юлиус Швейкерт написал «Разрушение семьи в советском государстве» (1932); под псевд. Альфред Норман издал книгу «Большевистская политика мирового господства» (1935), под собственным его именем вышла книга «Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий» (1938), а также брошюра «Коммунизм или частная собственность? Постановка проблемы» (1929), «Против безбожия» (1931), «Яд. Дух и дело большевизма» (1932). В его многочисленных статьях в берлинской газете «Таг» и др. поднимаются самые актуальные проблемы того времени, которые остаются таковыми и сейчас: «Среднее сословие», «Обобществление», «Экспроприация», «Социально или социалистический?», «Сталин в наступлении», «Распространение заразы», «Причина зла», «Политика страстей» и др. Он был автором политических записок как для правительства Веймарской республики, так и для рейхканцелярии Гитлера: «Директивы Коминтерна по большевизации Германии» (1932—33), «О директивах Коминтерна по большевизации Германии» (1933), «Голод в Советской России как результат коммунистической аграрной политики. Диагноз», которые, правда, не вызвали отклика у немецких властей.

В издательстве организации «Помощь русским братьям» в г. Лемго, созданной протестантским пастором К. Эвербеком, Ильин издал несколько брошюр на немецком языке: «Что говорит мученичество церкви в Советской России церквам остального мира» (1936), «Мученичество церкви в России» (1937), «Христианство и большевизм» (1937), «Наступление на восточную церковь» (1937). Разоблачение антихристианских действий тоталитарного коммунизма в Советской России не понравилось и национал-социалистическим властям Германии. И если в 1934 проф. Ильин был уволен из Русского научного института за отказ преподавать в согласии с национал-социалистической программой, то в 1938 арестовывают его брошюры, а ему самому угрожает концлагерь. Вот что он пишет о себе в это время: «Апрель 1938. Берлин. Томлось в неопределенности и непредусмотримости будущего. Надо принимать какие-то меры, но нет уверенности ни в одной из них, что она необходима и верна. В старину давали прох<одные> свид<етельства> — обязан где-нибудь находиться, а в случ<ае> неисп<олнения> этого треб<ования> будет отправлен по этапу. И особ<ые> прим<еты>: глаза голубые, волосы русые, особ<ых> примет не оказалось. Думаю что status quo ante не восстановим. Думаю, что locus quo ante не может и не дол<жен> быть затягиваем. Когда яйцо разбивается, то оно вылив<ается> в стакан или на сковородку. Чувствую, что яйцо разбито, но не вижу ни стак<ана>, ни сковородки. В как<ом->то романе — кораблекр<ушение>, спас<аются> на лодке, один не попал, тонет<,> цепл<яется> за борт, а сидящие — по пальцам ножом. Donec eris...

Как ни разу с 1922 чувств<ую> себя в руке Божией, ухожу в работу. Кончаю книгу. Я был Тебе верен и не шадил себя — остальное Твое дело. Сов<сем> как в подв<але> на Лубянке».

И только верные друзья и ученики, такие как, напр., А. А. Квартиров, и несколько счастливых случайностей (в чем они сами усматривали *Промысел Божий*) помогли Ильину летом 1938 переехать в Швейцарию.

Там он с помощью денежного залога в 4 тыс. швейц. фр., внесенного С. В. Рахманиновым, обосновался в пригороде Цюриха Цоликоне и спасся от насильственного возвращения в Германию. Швейцария пошла на это, но Ильин был сильно ограничен в своих правах: ему было запрещено право на работу и политическую деятельность. Оставшиеся 16 лет

он писал философские книги, выступал с лекциями, что не считалось работой. Политической деятельностью Ильин все-таки продолжал заниматься в форме публицистики, но анонимно. С 1939 по 1946 под псевдонимами Peter Just, K. P., R. K. (по-видимому, сокращение от «Русский колокол»), Walter Tannen, Hans Grau, Piscator H. K., H. P., а чаще просто без подписи он печатает в швейцарской периодике на немецком языке 412 (!) статей на текущие международные темы, треть из которых посвящена второй мировой войне. Сами названия некоторых из них говорят об их значимости: «Чего хочет советская дипломатия?» (1939), «Гитлер и Сталин» (1939), «К новому договору о ненападении» (1939), «Русский солдат в прошлом и сегодня» (1940), «Сталин как личность» (1940), «Сталин как политик» (1940), «Большое сражение за Ленинград» (1941), «Бой за Мурманск» (1942), «Снова бой за Москву?» (1942), «Штурм Севастополя» (1942), «Бой у Волги» (1942), «Гигантское сражение на восточном фронте. Вклад народа» (1943), «Почему советские не поехали в Касабланку» (1943), «Трагедия Украины» (1943), «Русская народная душа в войне» (1943), «О предателях» (1944), «Война и человечность» (1944), «Народ и война» (1944), «Власовское движение» (1945), «Новый миф о Гитлере?» (1945), «Почему Германия проиграла войну?» (1945), «Как жил русский во время войны?» (1946), «Что происходит в России?» (1946) и мн. др.

Всю свою жизнь Ильин болел часто и многочисленными болезнями, к которым относился с христианским мужеством и считал их перстом Божиим. Умер он в больнице мгновенной и легкой смертью. На его могиле в Цолликоне установлен красивый надгробный памятник, на котором высечена философская эпитафия, составленная им самим.

Творческое наследие Ильина огромно и хорошо сохранилось. Оно насчитывает более 50 книг и брошюр, несколько сот статей, более 100 лекций, огромное количество писем, практически неопубликованных, часть незаконченных работ, стихотворения, поэмы, шуточные поэтические описания, воспоминания, документы, находящиеся в многочисленных архивах разных стран.

История философии и философских учений. В этом направлении его исследования были связаны, во-первых, с изучением тех или иных философов и их идей, которые, как правило, заканчивались солидными рукописям (неопубликованными): «Идеальное государство Платона в связи с его философским мировоззрением» (1903), «Учение Канта о “вещи в себе” в теории познания» (1905), «О “Наукоучении” Фихте Старшего издания 1794 г.» (1906—09), «Учение Шеллинга об Абсолютном» (1906—09), «Идея конкретного и абсолютного в теории познания Гегеля» (1906—09), «Идея общей воли у Жан-Жака Руссо» (1906—09), «Метафизические основы учения Аристотеля о *Doulos Fysei*» (1906—09); во-вторых, с многочисленными критическими рецензиями выходящих в то время книг: «Николай Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность» («Юридическая библиография», Ярославль, 1907, № 1), «Рудольф Штаммлер. Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории» («Критическое обозрение», М., 1907, вып. 5), «Фихте. Назначение человека. Фихте. Основные черты современной эпохи» («Критическое обозрение», М., 1907, вып. 5), «Шеллинг. Философское исследование о сущности человеческой свободы» («Критическое обозрение», М., 1908, вып. 6), «Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип» («Юридическая библиография», Ярославль, 1908, № 1 (6)), «Цокколи, Гектор, проф. Анархизм» («Юридическая библиография», Ярославль, 1908, № 3 (8)), «Столица З. Очерки по истории идеализма» («Юридическая библиография», Ярославль, 1908, № 3 (8)), «Вольский С. А. Философия борьбы. Опыт построения этики марксизма» («Юридическая библиография», Ярославль, 1909, № 1(11)), «Штирнер Макс. Единственный и его

собственность» («Юридическая библиография», Ярославль, 1909, № 4(9)), «Вл. Ильин. Марксизм и эмпириокритицизм» («Русские ведомости», 1909, № 222), «Маркелов. Личность как культурно-историческое явление. Этюды по истории индивидуализма» («Критическое обозрение», М., 1912), «А. Луначарский. Религия и социализм» («Критическое обозрение», М., 1912), «Шлейермахер и его “Речи о религии”» («Русская мысль», М., 1912) и др.; в-третьих, обзорные статьи и очерки: «О современных учениях и неокантианстве» («Русские ведомости», 1909, № 89), «Предпосылки анархизма» («Московский еженедельник», М., 1910), «Идея личности в учении Штирнера» («Вопросы философии и психологии», М., 1911), «Кризис субъекта в наукоучении Фихте Старшего» («Вопросы философии и психологии», М., 1912), «О возрождении гегелианства» («Русская мысль», М., 1912), «Философия Фихте как религия совести» («Вопросы философии и психологии», М., 1914) и 6 его больших работ «Учение Гегеля о сущности спекулятивной мысли» («Логос», М., 1914), «Учение Гегеля о реальности и всеобщности мысли» («Вопросы философии и психологии», М., 1914), «Проблема оправдания мира в философии Гегеля» («Вопросы философии и психологии», М., 1916), «Логика Гегеля и ее религиозный смысл» («Вопросы философии и психологии», М., 1916) «Учение Гегеля о свободе воли» («Вопросы философии и психологии», М., 1917), «Учение Гегеля о морали и нравственности» («Вопросы философии и психологии», М., 1917). Эти работы составили основу его знаменитого 2-томника «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (М., 1918). Этот 2-томник до сих пор считается лучшим в мире комментарием гегелевской философии. В нем Ильину удалось обнаружить в философии Гегеля «основную идею, скрывающую в себе “главное”, то существенное, во имя чего это учение вынашивалось, созревало и находило в себе деяние слов», но которой Гегель не посвятил ни одной отдельной книги, ни даже отдельной главы, хотя пронес ее через все свое творчество. Это идея конкретно-спекулятивного»: «“Все реальное подлежит закону спекулятивной конкретности” — вот содержание того кардинального опыта и той основной идеи, которой посвящена вся философия Гегеля», — заключает Ильин. Нужно заметить, что, написав столь фундаментальное исследование о Гегеле, Ильин никогда не был гегельянцем (вопреки расхожему мнению о нем), о чем он сам высказался во введении к немецкому переводу своей книги в 1946. Более того, ему как правоведа, ученику Н. И. Новгородцева, понадобилось изучение Гегеля в связи с его философией права, о чем Ильин написал в первом тезисе своей диссертации: «Философия Гегеля есть целостное метафизическое учение, посвященное единому предмету и созданное единым методом. Исследование его философии права и государства должно начинаться с усвоения этой единой и общей метафизической основы». Последний, 23-й, тезис диссертации гласит: «В таком понимании государства заложены глубокие трудности, которые имеют обнаружить кризис теодицеи, созданной Гегелем». Тем самым Ильину, как ученому-правоведу и государствоведу, пришлось не только обнаружить «неудачу» Гегеля в этом направлении, но и приступить к созданию своей собственной, не зависимой от гегелевской, системы и теории права и государства.

Философия права и учение о правосознании. Работа Ильина над проблемами философии права началась с его кандидатских сочинений (неопубликованных): «Проблема метода в современной юриспруденции» (1906—09). В этой области его интересовало 3 основных вопроса: «Идея государственного суверенитета», «Монархия и республика» и «Природа международного права». Первые его публикации — это брошюры «Что такое политическая партия» (1906) и «Свобода собраний» (1906). Первая опубликованная его

научная работа «Понятие права и силы» (1910, нем. вариант 1912). Затем им была написана глава книги-учебника «Общее учение о государстве» (1915) и ст. «О принятии права» (1916), с которой начинает создаваться им «Учение о правосознании». После февральской революции он издал в «Народном праве» 5 брошюр: «Партийная программа и максимализм», «О сроке созыва Учредительного собрания», «Порядок или беспорядок?», «Демагогия и провокация» и «Почему “не надо продолжать войну”?», в которых были сформулированы идеи правового государства. В 1919 он закончил свой фундаментальный труд «Учение о правосознании», но опубликовать его не было никакой возможности не только в России, но и в эмиграции; он дорабатывал ее до конца свое жизни, а издана была она вдовой после его смерти под названием «О сущности правосознания» (Мюнхен, 1956). Ильин относил право к духовной сфере. Его установкам можно обозначить как православно-христианскую, относящую право (естественное) к тайне творения Господня и замыслу Бога о человеческом обществе. Согласно Ильину, законы, которые должны осуществляться между людьми в их жизни и деятельности, — это нормы, или правила, указывающие человеку искомый им лучший путь его внешнего поведения. При выборе способа своего поведения (совершенно свободно, в силу присущей ему от природы и Бога свободы) человек бывает всегда «прав», если он следует в русле этого установленного пути, и «неправ», если он его не придерживается. Поэтому создание людьми порядка социальной жизни по своему произволу хотя и возможно, но всегда обречено на неудачу. Ильин сформулировал 3 «аксиомы правосознания», лежащие в основе правовой жизни любого народа, — те «основные истины, которым в жизни соответствуют основные способы бытия, мотивирования и действия»: «закон духовного достоинства, закон автономии и закон взаимного признания». Первое, что отличает основного гражданина, — это свойственное ему чувство собственного духовного достоинства. Он чтит духовное начало в самом себе, свою религиозность, свою совесть, свой разум, свою честь, свои убеждения, свое художественное чутье. Второе — это его внутренняя свобода, превращенная в самостоятельную дисциплину. Он, гражданин, есть некий ответственный самоуправляющийся волевой центр, истинный субъект права, которому подобает быть свободным внутренне и поэтому принимать участие в государственных делах. Такому гражданину подобает уважение и доверие. Он есть как бы твердыня государственности, носитель верности и самообладания, гражданственный характер. Третье, что отличает настоящего гражданина, это взаимное уважение и доверие, которое связывает его с др. гражданами и с его государственной властью. Эти аксиомы, как и все учение о правосознании, — «живое слово» о той духовной атмосфере, в которой нуждается право и государство для своего процветания. Аналогично этому разработанные им аксиомы власти, вместе с его теорией «свободной лояльности», являются источниками «правильной политической жизни». Теории государства и политического устройства посвящены многочисленные статьи и лекции, а также двухтомник «Наши задачи» (1956) и незаконченный труд «О монархии и республике» (1978). Для России после крушения большевизма Ильин считал необходимым найти разумное сочетание монархических и республиканских предпочтений с аристократическим, ведущим слоем «национальной диктатуры». В связи с этим в его творчестве значительное место занимает рассмотрение вопросов истинного патриотизма и национализма, который он определил как любовь к духу своего народа. Еще в 1914—15 он прочитал свою знаменитую лекцию «Об истинном патриотизме», основные идеи которой позднее вошли в книгу «Путь духовного обновления» (1937).

Нравственная философия. Этим проблемам посвящены его работы «О любезности. Социально-психологический трактат» (1912), «Основные нравственные противоречия войны» (1914), «Духовный смысл войны» (1915) и особенно знаменитая книга «О сопротивлении злу силою» (1925), вызвавшая полемику как в России, так и за рубежом. На двудеинный вопрос: «Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом? Может ли человек, верующий в Бога, приемлющий Его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться злу мечом и силою?» Ильин ответил так: «...физическое пресечение и понуждение могут быть прямой религиозной и патриотической обязанностью человека; и тогда он не вправе от них уклониться».

Религиозная философия. Ильин не принадлежал к плеяде последователей Вл. Соловьева, с которым связывают обычно русский религиозно-философский ренессанс н. XX в. Предметом его внимания был внутренний нечувственный опыт, то, что называют духом (надо заметить, что Ильин при этом не был спиритуалистом, подобно Л. М. Лопатину). Дух, по Ильину, «есть самое главное в человеке. Каждый из нас должен найти и утвердить в себе свое “самое главное” — и никто др. заменить его в этом нахождении и утверждении не может. Дух есть сила личного самоутверждения в человеке — но не в смысле инстинкта и не в смысле рационалистического “осознания” состояний своего тела и своей души, а в смысле верного восприятия своей личностной самосущности, в ее предстоянии Богу и в ее достоинстве. Человек, не осознавший своего предстояния и своего достоинства, не нашел своего духа». Для постижения духовных сущностей Ильин использовал метод Гуссерля, который понимал так: «Анализу того или другого предмета должно предшествовать интуитивное погружение в переживание анализируемого предмета». Его девизом было: «*primum esse, deinde agere, postremo philosophari*» — «вначале быть, потом действовать, после этого философствовать». Вместе с тем он всегда пытался найти философско-духовному опыту ясное и точное словесное выражение. С др. стороны, Ильин жил в эпоху критики рационалистических и метафизических философских систем, в эпоху повышенного интереса и устремления к иррациональному, бессознательному. Эта тенденция отразилась и на нем. Еще в 1911, будучи молодым, но уже уверенно входящим в философию человеком, он писал: «В настоящее время философия переживает тот момент, когда понятие прожило свое богатство, износились и протерлось внутренне до дыры. И современные гносеологи напрасно выворачивают его, надеясь починить его как-нибудь или уповав на самочинное внутреннее зарождение в нем нового содержания. Понятие голодает по содержанию все сильнее и сильнее; оно вспоминает те времена, когда в нем жило бесконечное богатство, когда оно само несет в себе бездну; понятие жадно тянется к иррациональному, к неизмеримой полноте и глубине духовной жизни. Не погибнуть в иррациональном, а впитать его и расцвести в нем и с ним — вот чего оно хочет; философия должна вспыхнуть и развернуть неизмеримые недра в себе, не порывая своего родства с наукой, т. е. сохраняя в себе борьбу за доказательность и ясность». В книге о Гегеле Ильин показал, какую неудачу потерпела его грандиозная, тщательно разработанная система, когда столкнулась с иррациональным в истории. Реакцией на эту неудачу Гегеля стал пагубный крен в сторону иррационализма, индивидуализма, персонализма, позднее — психоанализа. Ильин, следуя православной традиции, с ее четким различием тварного и нетварного, стремился достичь в своем учении равновесия и сочетания духа и инстинкта, законов природы и законов духа, и это представляется центральным местом его религиозной философии.

Несоответствие и соответствие между духом и инстинктом позволили Ильину усмотреть причину мирового духовного

кризиса, в т. ч. источник революций и разрушений и вместе с тем увидеть и указать путь оздоровления и возрождения России. Этот универсальный подход исследователь его творчества католический священник В. Офферманс расценил как мессианскую идею, выразив это в названии своей книги «Человек, обрети значительность!» Дело жизни русского философа Ивана Ильина — обновление духовных основ человечества.

Эстетика, философия искусства и литературная критика. Эстетическая установка Ильина была вне т. н. «серебряного века» и имела др. источник. Для него «красота» не была ее центральным пунктом или единственным предметом. Во главу угла он ставит искусство, процесс рождения и воплощения эстетического образа, а на вершину — художественное совершенство, которое внешне может быть лишено «красоты». Искусство для него — «служение и радость». А художник — «прорицатель», он не творит из ничего, а творчески созерцает духовное, невидимое и находит ему точное словесное (или любое другое, в зависимости от вида искусства) выражение; художник есть сочетание гения (духовно созерцающего) и таланта (одаренного исполнителя). Он написал 2 эстетические монографии и большое количество лекций о Пушкине, Гоголе, Достоевском, Толстом, Бунине, Ремизове, Шмелеве, Мережковском, Метнере, Шалапине и др.

Наконец, следует выделить главный предмет философского исследования Ильина, ради которого он написал все остальное, — это Россия и русский народ. Этой теме посвящены такие его работы, как брошюры «Родина и мы» (1926), «Яд большевизма» (1931), «О России. Три речи» (1934), «Творческая идея нашего будущего: Об основах духовного характера» (1937), «Пророческое призвание Пушкина» (1937), «Основы борьбы за национальную Россию» (1938), «Советский Союз не Россия» (1949); журнал «Русский колокол» (1927—30); книги — «Мир перед пропастью. Политика, экономика и культура в коммунистическом государстве» (1931 на нем. яз.), «Сущность и своеобразие русской культуры» (1942, на нем. яз.), «Взгляд вдаль. Книга размышлений и упований» (1945, на нем. яз.), «Наши задачи» (1956). Это не полный перечень написанного Ильиным о России, о ее истории, о ее будущем, о русском народе с его сильными и слабыми сторонами. Религиозные установки и прафеномены русской православной души Ильин обозначил так: «Эти установки суть: сердечное созерцание, любовь к свободе, детская непосредственность, живая совесть, равно как воля к совершенству во всем; вера в божественное становление человеческой души. Эти прафеномены суть: молитва, старчество, праздник Пасхи; почитание Богородицы и святых; иконы. Кто образно представит себе хотя бы один из этих прафеноменов Православия, т. е. настоящему проникнется им, и прочувствует, увидит его, тот получит ключ к русской религии, душе и истории».

В 1940 Ильин написал текст лекции «О национальном призвании России (ответ на книгу Шубарта «Европа и душа Востока»), в которой решительно высказался против русской мессианской идеи, изложенной в книге Вальтера Шубарта (1938) и резюмированной Ильиным так: «русский дух выше всех других национальных духов и что Россия призвана духовно и религиозно спасти другие народы». И отвечая Шубарту, пишет: «Идея духовного спасения прометеевских народов мессианским народом — есть идея иудаизма и римского католицизма, — а не идея иоанновского православия». Поэтому, по мнению Ильина, все русские силы должны быть направлены на «внутреннюю Россию». Еще в 1938 Ильин написал «Проект Основного Закона Российской империи», состоящего из 14 разделов и Дополнения, который он рассматривал как общую часть постбольшевистской и посткоммунистической Конституции России. Он изложил этот проект на совещании русских зарубежных деятелей в Женеве

22—28 янв. 1939. Этот документ долгие годы хранился в архиве и не был известен даже специалистам. Полностью был опубликован в Москве в издательстве «Рарогъ» в 1996. Это — юридический итог религиозных, нравственных и правовых изысканий русского национального мыслителя.

Соч.: Собр. соч. В 10 т. М., 1993: Т. 1; Т. 2, кн. 1; 1994: Т. 2, кн. 2, Т. 3, Т. 4; 1995: Т. 5; 1996: Т. 6, кн. 1, Т. 6, кн. 2; 1997: Т. 6, кн. 3; 1998: Т. 7, Т. 8; 1999: Т. 9—10; Доп. тома.: Дневник. Письма. Документы (1903—38); Письма. Мемуары (1939—54); Иван Ильин и Россия. Неопубл. фотографии и архивные материалы; 2000: Переписка двух Иванов (1927—34); Переписка двух Иванов (1935—46); Переписка двух Иванов (1947—50); 2001: Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906—54); Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней; Мир перед пропастью. Ч. 1 и 2; Мир перед пропастью. Ч. 3; Аналитические записки и публицистика (1928—41); 2002: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1; Учение о Боге; Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 2; Учение о человеке; Аксиомы религиозного опыта. Т. 1; Аксиомы религиозного опыта. Т. 2; Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1—22. М., 1918; Религиозный смысл философии. Париж, б. г. [1925]; О сопротивлении злу силой. Берлин, 1925; Основы художества. А совершенном в искусстве. Рига, 1937; Ich shaue ins Leben. Ein Buch der Besinnung. (Я всматриваюсь в жизнь. Книга раздумий). Berlin, 1938; Изд. 2-е. 1939; Die Ewigen Grundlagen des Lebens. (Вечные основы жизни). Zurich, 1939; Das verschollene Herz. Ein Buch stiller Betrachtungen. (Замырающее сердце. Книга тихих созерцаний). Bern, 1943; Blick in die Ferne. Ein Buch der Einsichten und der Hoffnungen. (Взгляд вдаль. Книга размышлений и упований). Zurich, 1945; Die Philosophie Hegels als Kontemplative Gotteslehre. (Философия Гегеля как созерцательное учение о Боге). Bern, 1946; Аксиомы религиозного опыта: Исслед. Т. 1—2. Париж, 1953; Наши задачи: Ст. 1948—54. Т. 1—2. Париж, 1956; О сущности правосознания. Мюнхен, 1956; О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин—Ремизов—Шмелев. Мюнхен, 1959; Путь духовного обновления. Мюнхен, 1962; О монархии и республике. Нью-Йорк, 1979; Родина и мы. Смоленск, 1995; Основы государственного устройства. Проект Основного Закона России. М., 1996; О воспитании национальной элиты. М., 2001.

Лит.: Андреев И. М., проф. Памяти профессора Ивана Александровича Ильина (критико-биобиблиогр. очерк, вместо некролога) // Православный путь. Прил. к журн. «Православная Русь». Джорданвилль, 1955; Полторацкий Н. П. Русские зарубежные писатели в литературно-философской критике И. А. Ильина // Русская литература в эмиграции. Питтсбург, 1972; Полторацкий Н. П. И. А. Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение. Нью-Йорк, 1989; Offermanns W. Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Ijlin für die Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit. (Человек, обрети значительность! Дело жизни русского религиозного философа И. Ильина — обновление духовных основ человечества). Erlangen, 1979; Лисица Ю. Т. И. А. Ильин как правовед и государствовед // В. Ф. 1991. № 5; Лисица Ю. Т. И. А. Ильин. Историко-биограф. очерк // Ильин И. А. Собр. соч. В 10 т. Т. 1. М., 1993; Лисица Ю. Т. Библиография // Ильин И. А. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1994; Евлампиев И. И. Философские и правовые взгляды И. А. Ильина // Известия высш. учеб. заведений. Правоведение. М., 1992. № 3; Евлампиев И. И. «Драма творящего духа». Бог и человек в философии И. Ильина // Ступени. СПб., 1992. № 3(6).

Ю. Лисица

ИМЕСЛАВИЕ (имяславие), еретическое направление в русских православных монастырях Афона. Односторонне и превратно толкуя традиции *исихазма*, имеславцы утверждали, что непрестанным произнесением *Иисусовой молитвы*, «умным деланием», достигается непосредственное общение с Богом, «лицезрение нетварного фаворского света». «В Имени Божиим, — писал один из вождей имяславцев схимонах Иларион, — присутствует сам Бог — всем своим существом и всеми своими бесконечными свойствами».

Позиция имеславцев была осуждена Русской церковью и, в частности, такими выдающимися ее деятелями, как Анто-

ний (*Храповицкий*) и Никон (Рождественский). Было установлено, что чисто человеческое именование и любое обожествление имени суть идолопоклонническая ересь. В 1913 по решению Св. Синода более 400 афонских монахов были выведены со Святой Горы и расселены по российским монастырям. После 1917 эти монахи самовольно покинули монастыри, поселились на Северном Кавказе, составив раскольническую группу «Истинно православных христиан».

Полемика, развернувшаяся в это время по поводу понятия имени дала толчок к развитию философии имени в трудах *С. Н. Булгакова, А. Ф. Лосева, П. Флоренского* (см.: Имя).

ИММАНЕНТИЗМ, философское учение, утверждающее, что Бог целиком присутствует в мире, а не вне его. Это учение настаивает на исключении *трансцендентного* из рассмотрения любой реальности. «Злейший враг христианской мысли есть тот имманентизм, коего сущность заключается в утверждении здешнего, земного как окончательного и безусловного. В чистом своем виде он выражается в совершенном и полном отрицании запредельного. Для религиозной мысли это откровенное *язычество* — сравнительно мало опасно... Гораздо опаснее для христианской философии... — те смешанные, компромиссные формы имманентизма, где утверждение здешнего прикрывается теми или другими религиозными формулами, где трансцендентное, Божественное незаметно для неискушенного глаза заслоняется той или др. земной величиной» (*Е. Трубецкой*).

ИММАНЕНТНАЯ ФИЛОСОФИЯ, система философских знаний, ограничивающаяся данными *опыта*; эта философия имеет характер *идеализма*, потому что ее приверженцы, прежде всего Беркли и Фихте, считали, что все данное есть содержание *сознания*. Родоначальником своим имманенты признают Юма. Быть — значит находиться в сознании; объект есть *представление*, субъект есть *имя*, обозначающее связь объектов. Реальность есть совокупность познаваемых предметов (представлений). Противоречит христианскому мировоззрению, т. к. отрицает запредельное, *трансцендентное* существование Творца (см.: Имманентизм).

ИММАНЕНТНЫЙ (*лат.*) — пребывающий в чем-либо), термин для обозначения того, что находится в самом предмете или *понятии*; имманентное противоположно *трансцендентному*, т. е. тому, что переступает известные границы; так, по *пантеизму* Бог имманентен миру; то имманентно познанию, что лежит в его границах. В схоластике различали *actio immanens*, действие, не выходящее за пределы субъекта действия, от *actio transiens*. *Христианство* соединяет веру в запредельность Творца мира с верой в всеприсутствие Божие и в действительность Его *любви* и этим преодолевает односторонность каждой из них.

ИМПЕРАТИВ (*лат.*), требование, приказ, закон — общезначимое нравственное предписание, в противоположность личному *принципу* (максиме), правилу, выражающее долженствование (объективное принуждение поступать так, а не иначе). Гипотетический императив имеет силу лишь при известных условиях, категорический императив выражает безусловное, неуклонное долженствование, он устанавливает форму и принцип, которым нужно следовать в поведении.

Для православного христианина императив основан на духовно-нравственных ценностях Нового Завета.

Ниже дается объяснение понятия «императив», данное философом *В. Соловьевым*:

«Представление объективного принципа, поскольку он понудителен для *воли*, называется повелением (*разума*), а формула повеления называется императивом. Все императивы выражаются некоторым долженствованием и показывают чрез это отношение объективных законов разума к такой воле, которая, по своему субъективному свойству, не определяется

со внутренней необходимостью этими законами, и такое отношение есть понуждение. Эти императивы говорят, что сделать или от чего воздержаться было бы хорошо, но они говорят это такой воле, которая не всегда что-нибудь делает потому, что ей представляется, что делать это хорошо. Практически же хорошо то, что определяет волю посредством представления разума, следовательно, не из субъективных причин, а из объективных, т. е. из таких оснований, которые имеют значение для всякого разумного существа, как такового.

Т. о., практически хорошее или практическое *добро* различается от приятного, которое имеет влияние на волю лишь посредством ощущения по чисто субъективным причинам, имеющим значение только для того или другого, а не как разумный принцип, обязательный для всех.

Вполне добрая воля также находится под объективными законами добра, но не может быть представлена как понуждаемая этими законами к закономерным действиям, потому что она сама, по своему субъективному свойству, может определяться только представлением добра. Поэтому для Божественной или вообще для святой воли не имеют значения никакие императивы; долженствование тут неуместно, т. к. воля уже сама по себе необходимо согласна с *законом*. Т. о., императивы суть лишь формулы, определяющие отношение объективного закона воли вообще к субъективному несовершенству в воле того или другого разумного существа, напр., *человека*.

Понятие императива вообще не имеет исключительно нравственного значения, а необходимо предполагается всякою практическою деятельностью. Императивы вообще повелевают или гипотетически (условно), или категорически (изъявительно). Первый представляет практическую необходимость некоторого возможного действия как средства к достижению чего-нибудь другого, что является или может явиться желательным. Категорический же императив есть тот, который представляет некоторое действие как объективно необходимое само по себе, без отношения к другой цели.

Все, что возможно для сил какого-либо разумного существа, может быть представлено как возможная цель некоторой воли, и потому существует бесконечное множество практических принципов, поскольку они представляются как необходимые для достижения той или другой возможной цели.

Все науки имеют практическую часть, состоящую из задач и из правил, или императивов, указывающих, как может быть достигнуто разрешение этих задач. Такие императивы могут быть названы императивами умения или ловкости. При этом вопрос не в том, разумна и хороша ли цель, а только в том, что нужно делать, чтоб ее достигнуть: предписание для врача, как вернее вылечить человека, и предписание для составителя ядов, как вернее его умертвить, имеют с этой стороны одинаковую ценность, поскольку каждое служит для полнейшего достижения предположенной цели. Но есть такая цель, которая не проблематична, которая составляет не одну только из множества возможных целей, а предполагается как действительно существующая для всех существ в силу естественной необходимости, — эта цель есть счастье.

Гипотетический императив, который представляет практическую необходимость действий как средства к достижению этой всегда действительной цели, имеет характер асерторический (утвердительный). Т. к. выбор лучшего средства к достижению наибольшего благосостояния, или счастья, определяется благоразумием, или практическим умом, то этот императив может быть назван императивом благоразумия; он все-таки гипотетичен, т. е. имеет только условное или относительное, хотя совершенно действительное значение, потому что предписываемое им действие предписывается не ради себя самого, а лишь как средство для другой цели, именно счастья.

Наконец, как сказано, есть третьего рода императив, который прямо непосредственно предписывает известный образ деятельности без всякого отношения к какой бы то ни было другой предполагаемой цели. Этот императив есть категорический и по своей безусловной внутренней необходимости имеет характер аподиктический. Т. к. он относится не к материалу и внешним предметам действия и не к результатам действия, а к собственной форме и к принципу, из которого следует действие, и существенно доброе в предписываемом им действии должно состоять в известном настроении *воли*, каков бы ни был результат ее действия, то этот императив есть собственно нравственный. Существенному различию этих трех императивов соответствует неравенство в степени их понудительной *силы* для воли.

Первого рода императивы суть только технические правила умения; второго рода суть прагматические указания благоразумия; только третьего рода императивы суть настоящие законы, или повеления нравственности.

Технические правила относятся только к возможным целям, по произволу выбираемым, и, следовательно, не имеют никакой обязательной силы.

Указания благоразумия хотя относятся к действительной и необходимой цели, но т. к. само содержание этой цели, именно счастье, не имеет всеобщего и безусловного характера, а определяется субъективными и эмпирическими условиями, то и предписания к достижению этих субъективных целей могут иметь характер только советов и указаний.

Только категорический, или нравственный, императив, не определяемый никакими внешними условиями и предметами, представляя, т. о., характер внутренней безусловной необходимости, может иметь собственную внутреннюю обязательность для воли, т. е. в качестве нравственного закона служить основанием обязанностей. Императив кроме закона содержит лишь необходимость субъективного правила быть сообразным этому закону, сам же закон не содержит никакого условия, которым бы он был ограничен, то и не остается ничего другого, кроме всеобщности закона вообще, с которым субъективное правило действия должно быть сообразно, каковая сообразность только и представляет императив собственно как необходимый. Т. о., категорический императив собственно только один, а именно: действуй лишь по тому правилу, в силу которого ты можешь вместе с тем хотеть, чтобы оно стало всеобщим *законом*.

Т. к. всеобщность закона, по которому происходит действие, составляет то, что собственно называется *природой* в самом общем смысле (формально), т. е. природой называется способ *бытия* вещей, поскольку он определяется всеобщими законами, то всеобщий императив обязанности может быть выражен и таким образом: действуй так, как будто бы правило твоей деятельности посредством твоей воли должно было стать всеобщим законом природы.

Нужно, чтобы мы могли хотеть, чтобы правило нашей деятельности стало всеобщим законом: в этом состоит закон или норма нравственной оценки этого действия вообще.

Некоторые действия таковы, что их правила не могли бы мыслиться как всеобщий естественный закон, без внутреннего противоречия. Эти правила суть те, которыми определяются несправедливые действия. Если бы правило несправедливого действия стало всеобщим законом, т. е. если бы, напр., все стали друг друга обманывать, то, очевидно, никто не мог бы быть обманут. Это правило само бы себя уничтожило, т. к. возможность обмана в частном случае зависит только от того, что за общее правило принято не обманывать. При других субъективных правилах хотя нет этой невозможности, т. е. хотя можно представить, чтобы они сделались всеобщим законом, но невозможно, чтобы мы этого хотели, т. к. такая воля сама бы себе противоречила. Эти правила суть те, которые не со-

гласны с обязанностями *любви* или человеколюбия. Так, напр., можно себе представить такой порядок, при котором никто не делал бы другим положительного добра, никто не помогал бы другим, но очевидно, что мы не можем хотеть такого порядка, потому что при нем мы бы сами бы теряли; т. к. если бы не помогать другим было всеобщим законом, то и мы не могли бы рассчитывать ни на чью помощь.

Категорический императив, т. о., исключает оба эти рода действий, и из применения его вытекают два рода обязанностей: обязанности *справедливости* и обязанности человеколюбия».

ИМПЕРИЯ (лат. — власть), в христианском понимании империей принято называть *государство*, почитающее сохранение истин *веры* своей главной обязанностью; государство, объединяющее в себе различные культуры, народы и племена, спаянные в единый общественный организм вокруг некоторого державного ядра. Таким ядром является народ — носитель державной *идеи*, народ — защитник святынь и страж устоев государственного *бытия*, блюститель мировоззренческого единства, политической стабильности общества и экономической дееспособности страны. К сожалению, в результате многочисленных исторических искажений и целенаправленной антиимперской пропаганды понятие «империя» приобрело ныне в господствующей либерально-демократической среде отрицательное значение «тюрьмы народов», государства, в котором метрополия богатеет и пухнет за счет нещадно эксплуатируемых, нищающих национальных окраин.

Особенному поношению подвергается идея империи и имперский, державный инстинкт русского народа. Империя, внушают нам, — это такая форма государственности, в которой господствующий народ угнетает др. народы, в которой злокозненный «центр» живет за счет ограбления «колоний». Потому-де такому чудовищу не место в «цивилизованном мире». Однако всякий беспристрастный человек, мало-мальски знакомый с историей нашего Отечества, может легко убедиться, что Российская империя никогда не соответствовала такому определению. Этот карикатурный образ не имеет ничего общего с нормальной имперской государственностью. Более того, в основании здорового христианского империализма лежат понятия и чаяния вполне духовные, благонамеренные и благодатные, берущие свои начала в *Священном Писании* и церковном вероучении. Мировая история знает 2 типа империй. Один тип, возникший на исторической сцене довольно поздно как результат «расцерковления» западного мира и колониальных захватов эпохи «великих географических открытий», — это «лжеимперии», государственность которых основана на экономическом, политическом и военном господстве одного народа над другим. Именно такие государства и создали историческую почву для мифов о нравственной несостоятельности имперской идеи как таковой. Среди наиболее ярких примеров можно назвать Британскую, Австрийскую, Германскую, обе Французские империи.

Во всех европейских псевдоимпериях искажалась самая суть имперской государственности. Они стремились либо к чисто политическим, милитаристским, экспансионистским целям (Германская империя, империя Наполеона I), либо к корыстным торгово-экономическим выгодам (Британская империя). Имперский принцип был понят обезверившейся Европой как принцип силового господства над др. народами, а не как благоволейное служение высшим религиозно-нравственным идеалам.

Основой истинной имперской государственности, позволяющей отличать ее от исторических подделок и искажений, является державность в ее христианском понимании. Подлинная империя есть великая мировая держава, включающая в свой состав различные народы, которые связаны в единое целое общностью высшей *культуры*, равенством всех граждан

перед *законом* и верховной *властью*. Благодаря своей величине и мощи, внутренней культурной и этнической многоцветности, христианская империя являет собой своего рода уменьшенную копию целого человечества. Потому и события, происходящие с ней, имеют особую духовную значимость, особое мистическое, прообразующее значение.

Империя Рима, по нынешним меркам, довольно скромная территориально (охватывавшая даже в моменты своего расцвета лишь зону Средиземноморья, Малую Азию и часть Европы), сыграла, тем не менее, благодаря своему «воцерковлению» при имп. Константине Великом ключевую роль во всей мировой истории двух последних тысячелетий. Эту роль Рим со временем уступил Византии, а та — Москве. Крушение же русской православной государственности вызвало во всем мире столь мощные геополитические и военные катаклизмы, что в XX столетии человечество не раз оказывалось на грани общемировой катастрофы. Все это особенно ярко высвечивает благотворную роль христианской империи, влияние которой на события в мире реализуется посредством осуществления государством двух взаимосвязанных и взаимообусловленных функций. Первая из них (внутренняя) заключается в поддержке мира между народами империи и духовного здоровья в общественной жизни страны. Вторая (внешняя) — в удержании человечества от падения в пучину хаоса и ожесточенного взаимостреления.

Истина едина. Соответственно, сколько бы ни существовало в ту или иную эпоху государств, именующих себя империями, подлинная империя может быть только одна. Для христианского сознания это всегда было очевидным, ибо Православная империя есть не больше и не меньше как земная ипостась Царствия Божия, Царствия Небесного.

Римская, Византийская и Российская империи — вот 3 последовательных исторических этапа воплощения в жизнь великого имперского принципа.

Митр. Иоанн (Снычев)

ИМПЕРСКАЯ ИДЕЯ, направление русской общественной мысли XIX—XX вв., выступающее с обоснованием ведущей роли государственного начала в ущерб *Православию* и народности.

В том виде, в каком эта идея была оформлена русской консервативной мыслью XIX в., ее нельзя признать полностью соответствующей церковному вероучению о промывательном предназначении России. Мощная централизованная государственность, рассматриваемая Церковью лишь как средство к «житию мирному, во всяком благочестии и чистоте», как условие удобнейшего и скорейшего спасения *душ* человеческих, как «ограда церковная», обеспечивающая надежную защиту народным святыням, — эта государственность приобретала в глазах русских империалистов самостоятельное, самоудовлетворяющее значение.

Быть русским, согласно такому воззрению, не значит быть великороссом, малороссом или белорусом по факту этнического происхождения. Быть русским — не значит быть православным по вероисповеданию. Быть русским — значит быть верноподданным императора Всероссийского, гражданином империи, носителем имперской идеи.

«Есть в России одна господствующая народность, один господствующий язык, выработанный веками исторической жизни. Однако есть в России и множество племен, говорящих каждое своим языком и имеющих каждое свой обычай, — писал один из лучших русских публицистов к. XIX в. *М. Н. Катков*. — Но все эти разнородные племена, все эти разнохарактерные области, лежащие по окраинам великого русского мира, составляют его живые части и чувствуют единство с ним в единстве государства, в единстве верховной власти — в царе, в живом, всеповершающем олицетворении этого единства.

В России есть господствующая Церковь, но в ней же есть множество всяких исключających друг друга верований. Однако все это разнообразие бесчисленных верований, соединяющих и разделяющих людей, покрывается одним общим началом государственного единства. Разноплеменные и разнохарактерные люди одинаково чувствуют себя членами одного государственного целого, подданными одной верховной *власти*. Все разнородное в общем составе России, все, что, может быть, исключает друг друга, враждует друг с другом, сливается в одно целое, как только заговорит чувство государственного единства. Благодаря этому чувству Русская земля есть живая сила повсюду, где имеет силу царь Русской земли».

При всем понимании того, что в основании подобных воззрений (в отличие от русофобствующего *западничества*) лежат побуждения несомненно благонамеренные и во многом совершенно здравые, нельзя не видеть, что умаление внутреннего, религиозного, духовно-нравственного начала русской государственности в угоду ее внешнему могуществу и блеску как раз и привело к катастрофе — революции 1917. Призрачна и непрочна любая сила, любая мощь, если она не основывается на твердом фундаменте духовного единства, — теперь, после того что пришлось пережить России в XX в., мы можем сказать это со всей определенностью.

Митр. Иоанн (Снычев)

ИМЯ, в логике выражение языка, обозначающее некоторый предмет, понимаемый в широком смысле как все, что мы можем назвать, а не только как материальный объект. Особый мистический смысл имеет имя человека. Как писал *С. Н. Булгаков*: «Имя — корень индивидуального бытия, идея человека. Имя — семя жизни, оно изнутри определяет своего носителя, не он носит имя, а оно его носит». Раскрытию понятия «имя» посвящен труд *С. Н. Булгакова* «Философия имени» (Париж, 1953).

Вопросы диалектики понятия «имя» рассмотрены также в труде *А. Ф. Лосева* «Философия имени» (М., 1927), который был откликом на полемику об *имеславии*. В труде Лосева система бытия строилась на основании тщательного анализа (67 категорий) природы «имени» или «слова». Для Лосева имя было особым местом встречи «смысла» человеческой мысли и имманентного «смысла» предсмертного *бытия*. Лосев утверждал, что все в мире, включая и мертвую природу, есть смысл и потому философия природы и философия духа объединяются в философии имени как самообнаружении смысла. Имя в своем законченном выражении понималось как «идея», улавливающая и очерчивающая «эйдос», существо предмета. Наибольшую полноту и глубину имя обретает, когда охватывает и сокровенный «мистический» слой бытия, когда раскрывается как миф, который является не вымыслом, а, напротив, последней полнотой, самораскрытием и самопознанием *реальности*. Философия имени, по Лосеву, совпадала с диалектикой самосознания бытия и философией вообще, т. к. имя, понятое онтологически, являлось вершиной бытия, достигаемой в его имманентном самораскрытии. Лосев писал: «...только в слове мы общаемся с людьми и природой... только в имени обоснована вся глубочайшая природа социальности во всех бесконечных формах ее проявления. Человек, для которого нет имени, для которого имя только простой звук, а не сами предметы в их смысловой явленности, этот человек глух и нем, и живет он в глухонемой действительности. Если слово не действительно и имя не реально, не есть фактор самой действительности, наконец, не есть сама социальная (в широчайшем смысле этого понятия) действительность, тогда существует только тьма и безумие и копошатся в этой тьме только такие же темные и безумные, глухонемые чудовища».

В разработанной русскими мыслителями философии имени исследовался магический характер имен как *Бога*, так и человека и народа. Рассматривалась связь между именем че-

ловека и событиями его жизни, его духовной сущностью, укорененностью имен человеческих в народных святынях. П. Флоренский, напр., выдвигал идею всеобщего духовного родства, предложив метод взаимного познания субъектов через это духовное сродство.

ИНДЕТЕРМИНИЗМ, учение о *свободе воли*. Абсолютный индетерминизм утверждает полную независимость воли от каких-либо мотивов; воля сама себя определяет. Психологический индетерминизм — учение о том, что воля зависит от внутренних мотивов, вытекающих из личных свойств человека.

Противоречит христианскому мировоззрению, ибо игнорирует *Промысл Божий*. В *антропологии* и *этике* последователи идеи свободы воли человека настаивают, что выборы воли необъяснимы через внешние и внутренние причины.

ИНДИВИД (лат. — неделимое), единое нераздельное существо. В области *философии* под именем индивида или неделимого разумеется такое цельное, составное существо, которое хотя и можно разделить на части, но так, что от этого разделения как части, так и целое теряют свои существенные качества и изменяются во что-нибудь другое. Так напр., части животного и растительного тела можно отделить одну от другой; но после разделения не станет ни животного, ни растения, и самые части из органических превратятся в неорганические. Но камень останется тем же камнем в своих частях, после разделения их, как и до разделения. Еще более, нежели животному и растению, и в высшем смысле, индивидуальность свойственна человеку, как человеку, т. е. одушевляющему его внутреннему, разумному началу; потому что оно неразлучно с совершенно тождественностью во всех своих переменах и состояниях и даже не имеет в себе внеположности частей, несобойной там, где возможно разложение и разделение. Т. о., индивидуальность встречается на трех степенях *бытия* или там, где является *организм, жизнь и сознание* или разумное начало.

Организм, жизнь и разумное *сознание* хотя и неделимы, однако сами по себе составляют только нечто общее, которым разграничиваются одни частности от других. Ими обозначаются только общие пределы, за которые не выступает ничто индивидуальное, но еще не объясняются происхождение и состав самой индивидуальности, или то, почему каждая индивидуальность не смешивается для нас с другой, один субъект животного или растения становится отдельным от другого, или почему каждый человек, несмотря на одинаковость своей природы с др. себе подобными, отличает, однако, себя от всякого другого, подобно ему разумного существа. Этим вопросом много занимались средневековые христианские философы и выражали его техническим названием начала неделимости, как такового свойства каждой вещи, по которому она есть именно та, а не другая. Христианские философы-номиналисты утверждали, что существует только неделимое, частное, являющееся, а все общее есть только плод нашей умственной работы или отвлечения; христианские философы-реалисты думали наоборот, что истинное бытие свойственно только общему или тому, что мы выражаем понятиями и идеями, а единичное, являющееся есть только нечто привходящее, не существенное. Но как бы мы ни понимали это отношение, общий вопрос остается тот же: почему именно, по какому закону действительному бытию свойственно быть индивидуальным?

Мыслители новых времен также предлагали свои ответы на этот вопрос. Одни, не выходя из пределов наблюдения в область *метафизики*, утверждают, что совершеннейшая неделимость или индивидуальность в доступном нам кругу познания свойственна только сознательному существу человека: она состоит в его разумной, ответственной личности; с нею неразрывна тождественность. Индивидуальный характер

нашего разумного, сознательного начала есть внутренний факт, предмет непосредственного наблюдения и самосознания, с которым неразрывно соединено наше бытие и без которого непонятно и невозможно само сознание. Т. о., наша индивидуальность есть вместе сущность и основание нашего бытия; она не зависит от чего-нибудь внешнего или от чего-нибудь вне нас наблюдаемого.

От чего же зависит индивидуальность в тех существах, в которых мы замечаем организацию и жизнь, но которые, между тем, не имеют способности самосознания и саморазличения? По суждению тех же мыслителей, их индивидуальность зависит не от тела, которое, как известно, постоянно изменяется, но от внешних причин, а именно оттого, что каждый предмет занимает определенное место в пространстве и времени. Так думал Локк. Но наблюдение показывает, что все предметы кроме этого внешнего различия имеют еще и различное устройство, зависящее и от внутренних причин: а потому Лейбниц для объяснения индивидуальности прибегнул к началу т. н. неразличаемости, в силу которого в *природе* не может быть ни одного *явления*, ни одного атома, совершенно тождественного с другим. Кант возражал, что начала одной неразличимости мало для того, чтобы предмет стал индивидуальным. Без различных мест в *пространстве* и *времени*, без нумерического различия они не могут быть индивидуальными; напротив, и совершенно сходные будут отдельны при этом последнем условии. Словом, Лейбницево начало неразличаемости, не говоря уже о том, что оно содержит в себе только тождество, — выражает только нечто отвлеченное, что можно представлять разнообразным, но что в действительности не выражается ничем различным: это только тождественность моего «Я», переносимая мною на внешние предметы. Скорее должно полагать, что различие предметов происходит от различного способа наблюдения точно так же, как тождественность нашего сознания зависит от *единства* и тождества нашего «Я». Остативаться только на первом объяснении — значит впадать в глубокий *эмпиризм*, ограничиваться вторым — значит предаваться крайностям *идеализма*.

Но каждое из этих объяснений индивидуальности порознь и оба вместе далеко не решают вопроса: в них мы находим только разложение и описание составных сторон факта индивидуальности, но не причины ее, не закона, по которому она есть нечто необходимое в области живого бытия. При том же в подобных объяснениях мы находим даже уклонение от смысла индивидуальности. Индивидуальность есть нечто цельное, что может быть разложено, но под тем условием, что с разложением оно теряет свое существо, а вышеупомянутые мнения имеют в виду только раздельность, неслитность предметов, присущую на всех степенях бытия. Чтобы объяснить самый закон жизни, по которому индивидуальность составляет необходимую форму ее проявления, нужно было бы выступить из круга подобного рассудочного мышления и либо искать его в физических свойствах жизни, либо обратиться к законам мысли и в них открыть основание неделимости. Т. к. мы познаем мир мыслью, то в ее складе, в формах ее движения должна выражаться, по крайней мере, логическая необходимость и закона индивидуальности. Из новейших мыслителей, после Канта, всего определеннее выразил этот закон Гегель в своем учении о понятии. Рассудок, разделяя мысль наблюдающую от предмета наблюдения, относит к первой идею тождества, а к чувственному восприятию разность и из обеих слагает понятие индивидуальности. По Гегелю, это — мертвое объяснение, ничего не выражающее. Основание индивидуальности явлений всего живущего заключается в самом существе понятия. Наблюдаемые нами особенности бытия не приводят извне, как данные, к общему, вытекающему из нашего тождественного мыслящего

начала, но составляют необходимую принадлежность самого понятия: а все живое и есть выраженное понятие. Полнота и ход его развития выражается тремя ступенями, из коих каждая заключается друг в друге: всеобщностью, особенностью и единичностью. Соединение всеобщности и особенностью в единичном и есть то, что мы называем индивидуальностью. Чем ниже степень бытия и степень проявления понятия, тем менее возможна индивидуальность; чем она выше, тем совершеннее приближается индивидуальность к своей совершенной форме — к развитости этих трех членов и внутреннейшему их единству. Такая совершеннейшая форма индивидуальности заключается в конкретном разумном существе человека. Основание этой трехчленности и понятия и индивидуальной жизни заключается у Гегеля вообще в диалектическом методе, в котором, по его учению, содержится закон развития всякого бытия и всякой жизни. Признавая понятие основой индивидуальности, Гегель, говоря просто, желает сказать, что причина или узел ее заключается не в сочетании веществ, но в самом строении творческого разума, действующего, впрочем, не извне, но как бы изнутри на существо как на свое проявление. Каковы бы ни были недоумения касательно Гегелева взгляда, одно не подлежит сомнению, что между химическими свойствами вещества и индивидуальным строением организмов нет причинной связи. Мы только замечаем, что природа стремится к созданию совершеннейших индивидуальных существ; естественная история только указывает и описывает как факт те степени, которые природа проходит в кристалле, растении и животном, пока явится человек со свойственной ему разумно свободной личностью.

С. Гогоцкий

ИНДИВИДУАЛИЗМ, антихристианское понятие, обозначающее признание приоритета интересов отдельной личности над интересами группы людей, общества, государства, нации. Индивидуализм отрицает чувство христианской соборности, объединения людей во имя любви к общим духовным ценностям Нового Завета. Последователи индивидуализма рассматривают др. людей, общество, государство как средство достижения своего личного блага и свободы. В христианском мировоззрении индивидуализм рассматривается как иницируемое сатанинскими силами обособление личности и движение по пути греха. Индивидуалист повторяет первородный грех Адама и Евы — горделивое разделение твари со своим Творцом, желание достигнуть равенства с Богом и полной независимости от Него. Индивидуализм ведет человека к духовной смерти вследствие лишения благодати Божией.

Индивидуализм не следует смешивать с индивидуальностью, ибо последняя является даром Божиим и дается человеку на жизнь во славу Божию. Человеку от Бога дана свобода воли совершать добро, человек лично ответствен за свою судьбу. Все люди имеют равное достоинство перед Богом, независимо от жизненного поприща, выпавшего на долю каждого.

О. П.

ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ, совокупность свойств и качеств каждой личности, отличающая ее от всех остальных. Индивидуальность проявляется в неповторимом, самобытном способе бытия отдельной личности среди людей. Индивидуальность дается человеку от Бога и должна быть посвящена служению Ему. В русском мировоззрении индивидуальность отдельной личности сочетается с соборным духом в общественной жизни. Наивысшее сочетание индивидуальности и соборности достигается в церковной жизни.

ИННОКЕНТИЙ (в миру **Борисов Иван Алексеевич**), архиепископ (15[27].12.1800—26.05.[7.06.]1857), православный мыслитель, богослов, духовный писатель, проповедник. Родился в г. Елец Орловской губ. в семье священника. Учился в Воронежской и Орловской духовных семинариях, а затем в Киев-

ской духовной академии (1819—23). В 1823 принял монашество. С 1836 — епископ, с 1845 — архиепископ. С 1848 управлял Херсонской епархией. С 1856 член Св. Синода.

Иннокентий ввел новый метод изложения богословия — исторический и историко-сравнительный, широко пользуясь пособиями западной богословской литературы, преимущественно протестантской, самобытно работая по первоисточникам, не отклоняясь от святоотеческого предания. В продолжение 16 лет профессорства он преподавал, в самостоятельной обработке, все главные отрасли богословия.



Обладея блестящим даром изложения, он оживил интерес к учебным занятиям среди учащихся. В Киеве достиг отмены преподавания богословия на латинском языке, державшего русское богословие в рабской зависимости от богословия католического. Им введены новые предметы преподавания.

Он образовал целое поколение русских богословов и ученых и принимал деятельное участие в переустройстве духовно-учебных заведений, в составлении новых программ академических и семинарских

курсов. Новаторство его в богословии многими встречено было враждебно; одно время он слыл «неологом»; было даже возбуждено «секретное дознание» о его образе мыслей, окончившееся полным его оправданием. Церковно-исторические сочинения его: «Жизнь апостола Павла», «Жизнь св. Киприана», «Последние дни земной жизни Иисуса Христа» — положили начало его ученой известности.

В Киеве им был основан еженедельник «Воскресное чтение», в котором он помещал, гл. обр., свои работы. Из ряда др. ученых его предприятий вполне было осуществлено лишь одно: «Памятник веры» — собрание вероизложений и символов от начала Церкви до позднейшего времени; но был отпечатан к концу жизни Иннокентия; «Памятник» не выпущен в свет. Др. его работы (помимо переводов): «История христианской Церкви в Польше» (2 главы из этого сочинения напечатаны им в Журн. Мин-ва нар. просвещения, но в целом виде сочинение не появилось); «Вертоград духовный» — сборник лучших проповедей (собраны лишь материалы); «Церковный архив» — библиотека древних и новых сочинений о Церкви (программа). Многие ученые предприятия, для которых им даны подробные конспекты, осуществлены уже после него (напр., «Собрание церковных правил», «Деяния вселенских и поместных соборов»). Ему принадлежит почин ученого описания библиотек и собрания рукописей из монастырей в ученые центры — академии, а также почин реставрации и описания древностей Крыма и Кавказа и всех др. местностей, где он епископствовал. В Одессе им основано «болгарское настоятельство», которое, до освобождения Болгарии, давало приют и образование сотням болгарских юношей. Был знаменит Иннокентий и как проповедник. Владея сильным ораторским талантом, он проповедовал почти за каждым своим богослужением, производя всегда большое впечатление на слушателей. Проповеди Иннокентия являются превосходным образцом православного красноречия. Напечатанные проповеди его распространялись по всей России; часть их переведена на языки: французский, немецкий, польский, сербский, греческий, армянский.

Стоя во главе епархий, он возобновлял и вновь устраивал монастыри, строил церкви, заботился об улучшении матери-

ального быта и подъеме образования сельского духовенства. По близким отношениям к обер-прокурорам Синода и к др. архиереям, из которых более 20 были с ним в переписке, Иннокентий имел большое влияние на общий ход церковных дел, по крайней мере, в течение четверти столетия. Большое мужество и энергию проявил Иннокентий в Крымскую кампанию; часто находясь в огне, он утешал умирающих и ободрял солдат. Настоящей биографии Иннокентия еще не написано. Сочинения его изданы несколько раз.

Соч.: Соч. Т. 1—3. М., 1843; Соч. Т. 1—6. СПб., 1870—74; Изд. 2-е. Т. 1—12. СПб., 1901; Соч. Кн. 1—7. СПб., [1907].

Лит.: *Погодин М. П.* Венок на могилу Иннокентию (1864); Материалы для биографии Иннокентия / Собр. проф. *Н. И. Барсова*, 1884 и 1887; *Н. И. Барсов* в «Русском биографическом словаре»; *Буткевич Т.* Иннокентий Борисов, бывший архиепископ Херсонский. СПб., 1887; Материалы для биографии Иннокентия, архиепископа Херсонского. Письма разных лиц к преосвященному Иннокентию. [СПб., 1889].

ИНОБЫТИЕ (нем. — бытие в ином, бытие в другом, бытие в др. форме), категория *диалектики* Гегеля, активно использовавшаяся в трудах русских философов XIX в. Категория инобытия фиксирует один из моментов перехода в противоположность, в новое качественное состояние. Употреблялась гл. обр. для истолкования *природы* как определенного этапа в развитии *абсолютной идеи*, связанного с отчуждением идеи в предметно-чувственном материале *природы*.

ИНСТИНКТ (лат. — побуждение), форма психической деятельности, тип поведения. В широком смысле инстинкт противопоставляется *сознанию*. Инстинктивный тип поведения характерен для животных; он построен на основе биологических форм существования, вырабатывающихся в процессе приспособления к среде. Сознательное же поведение выражается в целенаправленном изменении *природы* человеком и строится на основе осознания ее закономерностей. В более специфическом смысле инстинкт — закрепленное биологической наследственностью, свойственное данному виду животных поведение. По *И. П. Павлову*, инстинкт — цепь безусловных рефлексов. Наиболее резко инстинкт выражен у относительно низкоорганизованных животных (насекомых, рыб, птиц). По мере эволюционного развития все большее значение приобретает сложная рефлекторная деятельность, опирающаяся на индивидуальный *опыт*. Инстинкты присущи и *человеку*. Однако они не играют решающей роли, т. к. человек создан по образу и подобию Божьему, и ему присущи высшие духовно-нравственные понятия *добра, совести, стыда, греха* и др.

ИНТЕЛЛЕКТ (лат. — понимаю), обозначает *ум, рассудок, разум*, вообще познавательные *способности человека* в отличие от волевых. К деятельности интеллекта относятся *ощущение, восприятие, представление и мышление*. Активным началом в интеллекте является *воля*. Аристотель установил учение о двойном интеллекте, активном и пассивном, соответствующем разделению *материи* и формы, возможности и действительности. Активный интеллект подобен свету, делающему потенциальную окраску предметов действительным цветом их; только активный интеллект бессмертен. Это учение Аристотеля долго держалось в арабской философии и схоластике. В новой философии деятельность интеллекта ставят в ближайшую связь с языком. Эта мысль Гоббса развита у Макса Миллера. Очень интересные замечания об отношении интеллекта к воле см. у Шопенгауэра («Мир как воля и представление»).

Э. Р.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗМ, термин, употребляемый в значении, близком к термину *рационализм*. Интеллектуализм обозначает учение, придающее в человеке особенное значение *интеллекту*, видящее в интеллекте *сущность человека*. Этический интеллектуализм выводит содержание *нравственности* из *разу-*

ма; так, напр., Сократ *добродетель* считает знанием. Метафизическим интеллектуализмом можно назвать учение, считающее идею основой *бытия* (напр., платонизм); психологическим интеллектуализмом называется учение, выводящее всю психическую жизнь из деятельности представлений.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ СОЗЕРЦАНИЕ, обозначает сверхчувственное, духовное, но в то же самое время имеющее созерцательный характер, восприятие объекта. Интеллектуальное созерцание имеет двойное значение: во-первых, в мистической философии оно обозначает внутренний свет, достигаемый в экстазе, к которому ведет сложная подготовка; этот свет непосредственно озаряет Божество, и таким путем достигается непосредственное познание Божества и слияние с ним (ср. Плотин, Николай Кузанский, Иоанн Скот Эригена). Во-вторых, интеллектуальное созерцание обозначает способность человеческого *духа* не только к известной деятельности, но и к непосредственному созерцанию этой деятельности, т. е. процессом, происходящим в *душе* человека. Так, напр., Фихте определяет интеллектуальное *созерцание* «как непосредственное сознание того, что я действую, и в то же время содержание действия. Интеллектуальное созерцание есть то, путем чего я нечто знаю, потому что я в этот момент деятелен». Поэтому оно является источником философского *знания*, т. е. знания о духовной деятельности, производящей все содержание *сознания*. В том же значении термином интеллектуальное созерцание пользуется и Шеллинг; для него интеллектуальное созерцание есть способность *духа* «продуцировать некоторые действия и в то же время созерцать их», т. ч. продуцирование объекта и созерцание его является абсолютно единым. Но Шеллинг приближается к первому значению термина, когда он утверждает, что интеллектуальное созерцание есть «тот пункт, в котором знание об *абсолюте* и абсолюте являются тождеством»; против этого всегда предостерегал *П. Д. Юркевич*, говоривший, что знание об абсолюте и абсолютное знание — вещи разные. Мистическое значение интеллектуального созерцания трудно поддается анализу, ибо оно предполагает особые индивидуальные способности; против вторичного значения интеллектуального созерцания вряд ли что-либо можно возразить, ибо оно по существу совпадает с *самосознанием*.

Э. Р.

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ (лат. *intelligentia* — понимание, познавательная сила, знание, от *intelligens* — умный, понимающий, знающий, мыслящий), общественный слой людей, профессионально занимающийся умственным, преимущественно сложным творческим трудом, развитием и распространением культуры. Термин «интеллигенция» был введен в обиход русским писателем П. Д. Боборыкиным (1860-е) и из русского перешел в др. языки.

В нашей литературе много раз указывалась духовная оторванность русской интеллигенции от народа. По мнению *Достоевского*, она пророчески предрекана была уже *Пушкиным*, сначала в образе вечного скитальца Алеко, а затем Евгения Онегина, открывшего собой целую серию «лишних людей». И, действительно, чувства почвенности, кровной исторической связи, сочувственного интереса, *любви* к своей *истории*, эстетического ее восприятия поразительно мало у интеллигенции, на ее палитре преобладают 2 краски: черная для прошлого и розовая для будущего (и, по контрасту, тем яснее выступает духовное величие и острота взора наших великих писателей, которые, опускаясь в глубины русской истории, извлекали оттуда «Бориса Годунова», «Песню о купце Калашникове», «Войну и мир»). История является, чаще всего, материалом для применения теоретических схем, господствующих в данное время в умах (напр., теории классовой борьбы), или же для целей публицистических, агитационных.

Известен также и *космополитизм* русской интеллигенции. Воспитанный на отвлеченных схемах просветительства, интеллигент естественнее всего принимает позу маркиза Позы, чувствует себя гражданином, и этот космополитизм пустоты, отсутствие здорового национального чувства, препятствующее и выработке национального самосознания, стоит в связи с венародностью интеллигенции.

Интеллигенция еще не продумала национальной проблемы, которая занимала умы только *славянофилов*, довольствуясь «естественными» объяснениями происхождения народности (начиная от Чернышевского, старательно уничтожавшего самостоятельное значение национальной проблемы, до марксистов, без остатка растворяющих ее в классовой борьбе).

Национальная идея опирается не только на этнографические и исторические основания, но прежде всего на религиозно-культурные, она основывается на религиозно-культурном мессианизме, в который с необходимостью отливается всякое сознательное национальное чувство. Так это было у величайшего носителя религиозно-мессианской *идеи* — у древнего Израиля, так это остается и у всякого великого исторического народа. Стремление к национальной автономии, к сохранению национальности, ее защите есть только отрицательное выражение этой идеи, имеющее цену лишь в связи с подразумеваемым положительным ее содержанием. Так именно понимали национальную идею крупнейшие представители нашего народного самосознания — Достоевский, славянофилы, связывавшие ее с мировыми задачами Русской церкви или русской *культуры*. Такое понимание национальной идеи отнюдь не должно вести к националистической исключительности, напротив, только оно положительным образом обосновывает идею братства народов, а не безродных, атомизированных «граждан» или «пролетариев всех стран», отрывающихся от родины. Идея народности, таким образом понимаемая, есть одно из необходимых положительных условий прогресса *цивилизации*. При своем космополитизме наша интеллигенция, конечно, сбрасывает с себя много трудностей, неизбежно возникающих при практической разработке национальных вопросов, но это покупается дорогой ценою омертвления целой стороны *души*, притом непосредственно обращенной к народу, и потому между прочим, так легко эксплуатируется этот космополитизм представителями боевого, шовинистического *национализма*, у которых оказывается, благодаря этому, монополия *патриотизма*.

Но глубочайшую пропасть между интеллигенцией и народом вырывает даже не это, поскольку это есть все-таки лишь производное различие, основным различием остается отношение к *религии*. Народное мировоззрение и духовный уклад определяется христианской *верой*. Как бы ни было далеко здесь расстояние между *идеалом* и действительностью, как бы ни был темен, непросвещен народ наш, но идеал его — Христос и его учение, а норма — христианское подвижничество. Чем, как не подвижничеством, была вся история нашего народа, с давившей его сначала татарщиной, с этим многовековым историческим тяглом, стоянием на посту охраны западной цивилизации и от диких народов, и от песков Азии, в этом жестоком климате, с вечными голодовками, холодом, страданиями. Если народ наш мог вынести все это и сохранить свою душевную силу, выйти живым, хотя бы и искалеченным, то это лишь потому, что он имел источник духовной силы в своей вере и в идеалах христианского подвижничества, составляющего основу его национального здоровья и жизненности.

Подобно лампадам, теплившимся в иноческих обителях, куда на протяжении веков стекался народ, ища нравственной поддержки и поучения, светили Руси эти идеалы, этот свет Христов, и, поскольку он действительно обладает этим светом, народ наш — скажу это не обинуясь — при всей своей неграмотности духовно просвещеннее своей интеллигенции.

Но именно в этом-то центральном пункте, ко всему, что касается веры народной, интеллигенция относилась и относитесь с полным непониманием и даже презрением.

Поэтому соприкосновение интеллигенции и народа есть прежде всего столкновение двух вер, двух религий, и влияние интеллигенции выражается прежде всего в том, что она, разрушая народную религию, разлагает и народную душу, сдвигает ее с ее незыблемых доселе вековых оснований. Но что же она дает взамен? Она понимает их просветильски, т. е. прежде всего как развитие *ума* и обогащение *знаниями*. Впрочем, за недостатком времени, возможности и, что еще важнее, образованности у самих просветителей эта задача заменяется догматическим изложением учений, господствующих в данное время в данной партии (все это, конечно, под маркой самой строгой научности), или же сообщением разрозненных знаний из разных областей. При этом сказывается сильнейшим образом и вся наша общая некультурность, недостаток школ, учебных пособий и прежде всего отсутствие простой грамотности. Во всяком случае, задача просвещения в интеллигентском смысле ставится впереди первоначального обучения, т. е. сообщения элементарных знаний или просто грамотности. Для интеллигентских просветителей задачи эти связываются неразрывно с политическими и партийными задачами, для которых поверхностное просвещение есть только необходимое средство.

Все мы уже видели, как содрогнулась народная душа после прививки ей в значительной дозе просвещения в указанном смысле, как прискорбна была ее реакция на эту духовную опустошенность в виде роста преступности сначала под идейным предлогом, а потом и без этого предлога. Ошибочно думает интеллигенция, чтобы русское просвещение и русская культура могли быть построены на *атеизме* как духовном основании, с полным пренебрежением к религиозной культуре *личности* и с заменой всего этого простым сообщением знаний. Человеческая личность не есть только интеллект, но, прежде всего, *воля*, характер, и пренебрежение этим жестоко мстит за себя. Разрушение в народе вековых религиозно-нравственных устоев освобождает в нем темные стихии, которых так много в русской истории, глубоко отравленной злой татарщиной и инстинктами кочевников-завоевателей. В исторической душе русского народа всегда боролись завзятые обитатели прп. *Сергия* и Запорожской Сечи или вольницы, наполнявшей полки самозванцев, Разина и Пугачева. И эти грозные, неорганизованные, стихийные силы в своем разрушительном *нигилизме* только, по-видимому, приближаются к революционной интеллигенции, хотя они и принимаются ею за революционизм в собственном ее духе; на самом деле они очень старого происхождения, значительно старше самой интеллигенции. Они с трудом преодолевались русской государственностью, полагавшей им внешние границы, сковывавшей их, но они не были ею вполне побеждены. Интеллигентское просветительство одной стороны своего влияния пробуждает эти дремавшие инстинкты и возвращает Россию к хаотическому состоянию, ее обессиливающему и с такими трудностями и жертвами преодолевавшему ее в истории. Таковы уроки последних лет, мораль революции на роде.

Отсюда понятны основные причины глубокой духовной распри, раздирающей Россию в новейшее время, раскол ее как бы на 2 несоединимые половины, на правый и левый блок. Разделение на партии, основанное на различных политических мнений, социальных положений, имущественных интересов, есть обычное и общераспространенное явление в странах с народным представительством и, в известном смысле, есть неизбежное *зло*, но это разделение нигде не проникает так глубоко, не нарушает в такой степени духовного и культурного единства нации, как в России. Даже социалистические партии Западной Европы, наиболее выделяющие себя из

общего состава «буржуазного» общества, фактически остаются его органическими членами, не разрушают цельности культуры. Наше же различие правых и левых отличается тем, что оно имеет предметом своим не только разницу политических идеалов, но и, в подавляющем большинстве, разницу мировоззрений или вер. Если искать более точного исторического уподобления в истории Западной Европы, то оно гораздо больше походит на разделение католиков и протестантов с последователями отсюда религиозными войнами в эпоху Реформации, нежели на теперешние политические партии. Достаточно разложить на основные духовные элементы этот правый и левый блок, чтобы это увидеть. Для тех, кому дорого было сокровище народной веры и кто чувствовал себя призванным его охранять, — прежде всего для людей Церкви, — создалась необходимость борьбы с интеллигентскими влияниями на народ ради защиты его веры. К борьбе политических и культурных идеалов примешалась религиозная распря, всю серьезность которой, вместе со всем ее угрожающим значением для будущего России, до сих пор еще не умеет в достаточной степени понять наша интеллигенция. В поголовном почти уходе интеллигенции из Церкви и в той культурной изолированности, в которой благодаря этому оказалась эта последняя, заключалось дальнейшее ухудшение исторического положения. Само собой разумеется, что для того, кто верит в мистическую жизнь Церкви, не имеет решающего значения та или иная ее эмпирическая оболочка в данный исторический момент, какова бы она ни была, она не может и не должна порождать сомнений в конечном торжестве и для всех явном просветлении Церкви. Но, рассуждая в порядке эмпирическом и рассматривая русскую поместную Церковь как фактор исторического развития, мы не можем считать маловажным тот факт, что русский образованный класс почти поголовно определился атеистически.

Из противоречий соткана душа русской интеллигенции, как и вся русская жизнь, и противоречивые чувства в себе возбуждает. Нельзя ее не любить и нельзя от нее не отталкиваться. Наряду с чертами отрицательными, представляющими собою симптом некультурности, исторической незрелости и заставляющими стремиться к преодолению интеллигенции, в страдальческом ее облике просвечивают черты духовной красоты, которые делают ее похожей на какой-то совсем особый, дорогой и нежный цветок, взращенный нашей суровой историей; как будто и сама она есть тот «красный цветок», напитавшийся слез и крови, который виделся одному из благороднейших ее представителей, великому сердцем Гаршину.

Рядом с антихристовым началом в этой интеллигенции чувствуются и высшие религиозные потенции, новая историческая плоть, ждущая своего одухотворения. Это напряженное искание Града Божия, стремление к исполнению воли Божией на земле, как на небе, глубоко отличаются от влечения мешанской культуры к прочному земному благополучию. Уродливый интеллигентский максимализм с его практической непригодностью есть следствие религиозного извращения, но он может быть побежден религиозным оздоровлением.

Религиозна природа русской интеллигенции. Достоевский в «Бесах» сравнивал Россию, и прежде всего ее интеллигенцию, с евангельским бесноватым, который был исцелен только Христом и мог найти здоровье и восстановление сил лишь у ног Спасителя. Это сравнение остается в силе и теперь. Легион бесов вошел в гигантское тело России и сотрясает его в конвульсиях, мучит и калечит. Только религиозным подвигом, незримым, но великим, возможно излечить ее, освободить от этого легиона. Интеллигенция отвергла Христа, она отвернулась от Его лика, исторгла из сердца своего Его образ, лишила себя внутреннего света жизни и платится, вместе с своею Родиной, за эту измену, за это религиозное самоубийство. Но

странно — она не в силах забыть об этой сердечной ране, восстановить душевное равновесие, успокоиться после произведенного над собой опустошения. Отказавшись от Христа, она носит печать Его на сердце своем и мечется в бессознательной тоске по Нем, не зная утешения своей жажде духовной. И эта мятущаяся тревога, эта нездешняя мечта о нездешней правде кладет на нее свой особый отпечаток, делает ее такой странной, неуравновешенной, как бы одержимой.

С. Булгаков

ИНТУИТИВИЗМ, учение в русской философии, основывающееся на принципе непосредственного знания, на древних традициях христианской мистики, утверждающей возможность слияния человеческого духа с Богом еще в земной жизни. По учению интуитивистов, к которым принадлежали такие крупные русские философы, как Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Д. В. Болдырев, С. А. Левицкий, В. А. Кожевников, человеку доступно прямое постижение истины о мире и вещах, не прибегая к различным второстепенным формам чувственного познания (ощущения, восприятия) и рассудочным, теоретическим построениям. Главная цель интуитивизма — сблизить знание с бытием. Лосский, напр., ставил задачу устранить противоположность второстепенного и иррационального посредством интуитивизации познания. По Франку, интуиция — «внезапное просветление», не поддающееся сознательному управлению и выразимое только в произведениях литературы и искусства. Франк считал, что существует 2 вида интуиции: созерцательная (знание — мысль) и живая (знание — жизнь). Наиболее ценна последняя, т. к. именно она сохраняет особое «качество ценности или жизненности, присущее самому предмету».

По мнению Франка, «своеобразие русского типа мышления именно в том, что оно изначально основывается на интуиции. Систематическое и понятийное в познании представляется ему хотя и не как нечто второстепенное, но все же как нечто схематическое, неравнозначное полной и жизненной истине. Глубочайшие и наиболее значительные идеи были высказаны в России не в систематических научных трудах, а в совершенно иных формах — литературных. Наша проникновенная, прекрасная литература, как известно, — одна из самых глубоких, философски постигающих жизнь: помимо таких общеизвестных имен, как Достоевский и Толстой, достаточно вспомнить Пушкина, Лермонтова, Тютчева, Гоголя; собственно, литературной формой русского философского творчества является свободное литературное произведение, которое лишь изредка бывает отдано однозначно определенной философской проблеме, — обычно это произведение исторической, политической или литературной жизни, попутно освещает глубочайшие, кардинальные мировоззренческие вопросы. Так написана, напр., большая часть произведений славянофилов (их духовные вожди Хомяков и Киреевский принадлежат к значительнейшим и оригинальнейшим мыслителям), гениального мыслителя Константина Леонтьева, Владимира Соловьева и мн. др.»

(См. также: Познания теория).

ИНТУИЦИЯ, способность познания, отличающаяся от опыта и разума и позволяющая непосредственно воспринимать суть вещей в «прозрении» или «озарении».

Согласно С. Франку, «всякое познание есть интуиция, т. е. непосредственное созерцание реальности и отдача себе отчета в отношении его содержания. В этой интуиции состоит само существо сознания как непосредственного и вневременного начала, способного обзирать, уяснять и то, что в пространственном и временном смысле стоит вне узкой сферы внутренней психической жизни личности». Интуиция родственна вере, но обращается не к Высшей реальности, а к

реальностям нашего мира, не требующим религиозного отношения. Однако нередко говорят и о «религиозной интуиции», в которой присутствует и вера.

ИОАНН (в миру **Снычев Иван Матвеевич**), митрополит С.-Петербургский и Ладужский (9.10.1927—2.11.1995), духовный лидер православно-патриотического движения, всероссийский проповедник, христианский мыслитель и писатель, доктор церковной истории.

Родился в с. Ново-Маячка Херсонской обл. в крестьянской семье. Родители его хотя изредка и посещали храм Божий, но особого внимания религиозному воспитанию детей



не уделяли. Однако Господь Сам вел Своего избранника. Еще в отрочестве Иоанн никак не мог примириться с атеистическим понятием о *смерти* как об исчезновении, о небытии и пытался узнать, как учит о *жизни* и смерти *Православие*. Но окончательно и бесповоротно он пришел к Богу в 16 без малого лет. Это случилось 1 авг. 1943, в день памяти прп. *Серафима Саровского* и канун праздника прор. Илии. В тот вечер он пришел на танцплощадку, чтобы посмотреть, как отдыхают другие. И вдруг произошло нечто необычайное: «Будто пелена свернулась с моих глаз — слева направо, — рассказывал впоследствии Владыка, — и в образах танцующих я увидел не людей, а кривляющихся *бесов*, от которых исходил смрад и леденящий, адский холод». Когда видение кончилось, будущий архипастырь в страхе бежал с танцплощадки. Бежал — с *верой* в Бога. Господь послал в духовные руководители неопиту благочестивую подвижницу Февронию и священника о. Леонида Смирнова, который впервые напутствовал юношу Святыми Таинами.

В к. 1944 Иоанн был призван в армию, в 36-й стрелковый полк. Через несколько месяцев службы он попал в санчасть, а оттуда, по пропискам врача-еврейки, недовольной тем, что больной молился и соблюдал пост, — в дом для умалишенных, под Уфу. Однако предательством Пресвятой Богородицы юношу скоро, 20 апр. 1945, отпустили домой, признав здоровым в смысле рассудка, но негодным к несению воинской службы.

После возвращения из армии Иоанн стал пономарем Петропавловского храма в г. Бузулуке Оренбургской обл. Отсюда его взял себе в келейники правящий архиерей еп. (впоследствии митрополит) Мануил (Лемешевский), ставший его духовным руководителем. Келейник нес послушание в келье владыки и в храме в качестве иподиакона. Кроме того, ему было поручено почти после каждой литургии пересказывать прихожанам *жития святых*. 9 июня 1946 после пострига в рясофор он был рукоположен своим старцем-архиереем во диаконы, а 14 янв. 1948 — во иереи. Вскоре владыку Мануила арестовали. За годы разлуки со своим духовным отцом о. Иоанн закончил Саратовскую духовную семинарию (1951) и Ленинградскую духовную академию (1955) со степенью кандидата богословия, после чего его оставили профессорским стипендиатом на кафедре сектоведения. В дек. 1955 вернувшегося из ссылки архиеп. Мануила назначили на Чебоксарскую кафедру. Отец Иоанн, как мог, помогал ему в научных изысканиях и в свободное от стипендиатской работы время составлял вместе с ним «Чин архиерейского отпевания». Осенью 1956 о. Иоанн был пострижен в мантию и назначен преподавателем Минской духовной семинарии. Там он пре-

подавал гомилетику и практическое руководство для пастырей, одновременно заведя семинарской библиотекой. В сент. 1957 по ходатайству архиеп. Мануила иеромонах Иоанн был освобожден от преподавательской деятельности. Он приехал к старцу в Чебоксары, где в течение 2 лет помогал ему работать над капитальными трудами: «Каталог русских православных архиереев периода с 1893 по 1956», «Топография архиерейских кафедр и викариатств того же периода» и «Фотоальбом православных архиереев от начала Крещения Руси до 1958». За участие в их написании патр. Алексий наградил в марте 1959 иеромонаха Иоанна крестом с украшениями. С сент. 1959 по сент. 1960 он преподавал в Саратовской духовной семинарии гомилетику, сравнительное богословие и *Священное Писание* Ветхого Завета, а затем вновь был направлен в распоряжение высокопреосвященного Мануила, в то время бывшего уже архиепископом Куйбышевским и Сызранским. Владыка назначил его священником и ключарем Покровского кафедрального собора г. Куйбышева (Самары). Совершая священническое служение в соборе, иеромонах Иоанн продолжал заниматься научной работой, помогая своему старцу в литературных трудах и готовя магистерскую диссертацию. За эти годы он сумел собрать богатый архив по церковной истории. В апр. 1961 иеромонаха Иоанна возвели в сан игумена, а к Пасхе 1964 — в сан архимандрита. Наконец, 12 дек. 1965 состоялась его хиротония во епископа Сызранского. В февр. 1966 владыка Иоанн защитил в Московской духовной академии диссертацию и был удостоен ученой степени магистра богословия. В 1969 он был утвержден епископом Куйбышевским и Сызранским, а с сент. 1972 ему поручили к тому же временное управление Чебоксарской епархией. В сент. 1976 еп. Иоанн был возведен в сан архиепископа. В июне 1987 он впервые посетил Святую Землю. В 1988 за чтение в Ленинградской духовной академии курса лекций по новейшей церковной истории получил звание доктора церковной истории. С авг. 1990 высокопреосвященнейший Иоанн в сане митрополита возглавил С.-Петербургскую кафедру.

Много пришлось потрудиться владыке по восстановлению и ремонту возвращенных епархии храмов. Возобновились богослужения в Казанском и Измайловском соборах, старинных церквях свв. Симеона и Анны, Пантелеимона, Благовещения и мн. др. Общее число действующих храмов выросло в епархии почти в 3 раза. Архиепископ восстановил в северной столице утраченную практику грандиозных крестных ходов. Святитель редко покидал свою епархию. В основном он ездил в Москву на заседания Св. Синода, постоянным членом которого являлся с 1990. Принимал участие в работе комиссии по подготовке канонизации святых царственных мучеников, состоявшейся уже после его кончины. В дек. 1994 митр. Иоанн вновь посетил Святую Землю, где отслужил литургию в храме Воскресения Христова у Гроба Господня. Ко времени приезда в С.-Петербург владыка был уже не только опытным архиереем, но и дивным старцем, окормлявшим сотни духовных чад, стяжавшим от Господа множество Его дивных дарований: милосердия, нестяжательности, прозорливости, а главное — ревностной, богоугодной *молитвы*, многократно спасавшей от бед и напастей обращавшихся к нему за помощью. Но в северной столице господь возложил на избранника Своего еще одно служение — всероссийскую проповедь Православия пред лицом утративших веру соотечественников. Проповедуя за каждым богослужением, митр. Иоанн находил время встречаться с горожанами на вероучительных беседах, выступать в телепрограммах, участвовать в деятельности учебных заведений и культурно-просветительских организаций. По его инициативе возродился журнал «С.-Петербургские епархиальные ведомости», начала выходить газета «Православный С.-Петербург», было создано православное книжное издательство «Царское дело». Сам же архипастырь со стра-

ниц всероссийской прессы (прежде всего газеты «Советская Россия» и журнала «Наш современник») обращался к своим обезверившимся соотечественникам с пламенными словами проповедей, где доступным, понятным каждому языком разъяснял, что есть для русского человека вера православная и что вообще значит — быть русским.

Причины нынешней русской смуты, трагедия уничтожения великой некогда державы, духовное одичание народа, отданного на откуп лжеучителям и слепым вождям, — таковы лишь некоторые темы многочисленных выступлений владыки Иоанна на страницах российской печати. В чем смысл русской истории? Что необходимо сделать, чтобы возродить самосознание русского народа, величие и мощь *Святой Руси*? Есть ли враги у национальной России? Как осуществляется в нашей многострадальной стране *тайна беззакония*? Ответы на эти и др. вопросы давал митрополит в своих литературных трудах. Издательство «Царское дело» выпустило в свет в 1991—95 книги митр. Иоанна «Самодержавие Духа», «Одоление смуты», «Голос Вечности», «Русь Соборная», «Стояние в вере».

Владыка неустанно напоминал, что русский — понятие не национальное, а вероисповедное, что Россия сильна только верой православной, а без нее отечество наше ждет разорение и окончательная гибель:

«Помним ли, знаем ли мы, что означает быть русским? Что для этого надо? Достаточно ли иметь соответствующую запись в паспорте или требуется нечто еще? Если требуется, то что именно? Ответить на эти вопросы — значит обрести точку опоры в восстановлении национально-религиозного самосознания, опомниться после десятилетий атеистического космополитического забвения, осознать себя — свой путь, свой долг, свою цель. Для этого надо прежде всего вернуть народу его историческую память. Только вспомнив, «откуда есть пошла Русская земля», где, в какой почве окрепли благодатные корни, в течение десяти веков питавшие народную жизнь, можно правильно ответить на вопросы, не ответив на которые не жить нам дальше, а догнивать. На этом пути не обойтись без Православной церкви, древнейшего хранилища живой веры и нравственной чистоты. Без ее любовного, отеческого окормления — запутаемся и заблудимся, утонем в пучине противоречивых стремлений, честолюбивых амбиций, лукавых советов» («Одоление смуты»).

«Россия... Святая Русь... Дом Пресвятой Богородицы... Что стоит за этими именами? Не разобравшись в том, какво действительное, непридуманное содержание тысячеконечной русской истории, в том, чем была Русь в собственных глазах и пред лицом Божиим, — не устраним и нынешний пагубный раздор в среде русских патриотов. Россия есть государство народа русского, которому Господь вверил жертвенное, исповедническое служение народа-богоносца, народа — хранителя и защитника святыни веры. Эти святыни есть религиозно-нравственные начала, позволяющие строить жизнь личную, семейную, общественную и государственную так, чтобы воспрепятствовать действию *зла* и дать наибольший простор силам *добра*. Именно таким было исторически сложившееся самовоззрение россиян. Это — основа основ русского самосознания в том виде, в котором сформировали его десять веков отечественной истории. Оно столетиями лежало в основании государственной политики Русской державы» («Одоление смуты»).

«Вот уже несколько лет, как по всем земным законам и человеческим расчетам Россия должна пылать в огне гражданской войны, гибнуть во мраке и гледи хозяйственной разрухи, безвластия, беззакония и хаоса. Что же удерживает ее от этой страшной судьбы? Наше рачение и предусмотрительность? Нет! Наша бдительность, мудрость и мужество? Нет! Наше единство, сила и верность долгу? Нет! Промысел Все-

благого Бога, попирая “чин естества”, сокрушая неизбежность земных закономерностей и расчеты многоопытных губителей, хранит Русь на краю пропасти, милосердуя о нашей слепоте и немощи, давая — в который раз! — время одуматься, раскаяться, перемениться. И что же? Пользуемся ли мы этим щедрым, незаслуженным даром? Увы, мы ищем оправданий, усматривая причины произошедшего где угодно: в неблагоприятных исторических условиях, в предательстве вождей, в недостатках ближних, во внешнем влиянии — но только не в самих себе! Полно глумиться над *истиной* — Бог поругаем не бывает! Мы сами, со своими пороками и страстями: властолюбием и тщеславием, завистью и лицемерием, высокоумием, превозношением и маловерием — причина всех бед!» («Одоление смуты»).

Все смуты, все революции, происходившие на Руси, говорил святитель, были результатом богоотступничества и клятвоступлений русского народа:

«Смута означает утерю народом, обществом, государством согласного понимания высшего смысла своего существования» («Русская симфония»).

«Не случайно обе величайшие русские смуты (н. XVII и н. XX в.) связаны с царубийством. В первом случае обезумевшая толпа, обманутая самозванцем, вломилась в Кремль, предав законного государя, сына Бориса Годунова Феодора Борисовича с матерью в руки бессовестных убийц, во втором — у имп. *Николая II* насилем и ложью было вырвано отречение от престола, в результате которого полтора года спустя вся августейшая семья пала жертвой убийц-изуверов...» («Русская симфония»).

Что же требуется от народа, по мысли архипастыря, чтобы остановить беспредел?

«Ни молитвы праведников, ни подвиги терпения скорбей сами по себе недостаточны для того, чтобы обуздать злокозненных бесов смуты, зловещих демонов междоусобия и раздора. Необходимо осознанное покаяние, закрепленное соборным действием, направленным на устранение причин, породивших хаос» («Русская симфония»).

Немало статей-проповедей митр. Иоанн посвятил *демократии*, ее лукавым, обольстительным принципам.

«Все идеи демократии замешаны на лжи, — писал он. — Уже в определении — ложь! Слово это переводится на русский язык как “власть народа” или “народоправство”, но ни в одной из стран, считающихся демократическими, народ на деле не правит. Заветный плод государственной *власти* всегда в руках узкого слоя, немногочисленной и замкнутой корпорации людей, чье ремесло — политика, профессия — жесткая и беспощадная борьба за эту власть. Более того, человеческая история на всем своем протяжении не знала ни одного государства, где был бы на деле реализован принцип народоправства. Древняя Греция, Древний Рим — страны — родоначальницы демократии, ее классические представители — одновременно являлись классическими рабовладельческими хищниками, относя сам термин “народ”, “граждане” лишь к элитарному кругу людей, составлявшему ничтожный процент от общего населения страны...» («Русская симфония»). «Благородная, на первый взгляд, идея абсолютизации “прав” питает *гордыню*, высокоумие и тщеславие, ведет к обособлению, разделению, противопоставлению интересов и, в конечном счете, к сословной и классовой вражде, к войне “всех против всех”, по-живому рассекающей народное тело... Формальное *право* есть лишь инструмент реализации в жизни общества определенного нравственного *идеала*. Как всякий инструмент, само по себе право нейтрально, оно может быть использовано как на пользу, так и во вред. На пользу — тогда, когда способствует воплощению в жизнь высших религиозно-нравственных законов праведности, милосердия и *любви*. Т. е. тогда, когда помогает созданию условий для тор-

жества добродетели и обуздания порока. Придавать же формальному праву самодовлеющее значение — гибельная ошибка! Еще хуже, когда говорят, что право должно фиксировать существующее положение вещей, “естественные” человеческие запросы. Т. о., подспудно признается законность, легальность страстей, греховных язв, равно гибельных для духовного здоровья личности и основ государственной безопасности. “Настроив” правовую систему определенным образом, можно исподволь и незаметно, действенно полностью в рамках закона, развалить изначально прочную страну, растлить здоровый и нравственный народ. Такова реальная цена “правового идолопоклонства”, являющегося одной из основополагающих черт демократической квазицеркви («Русская симфония»). Размышляя о власти, «оптимальной, исторически опробованной, естественной формой государственного бытия российской цивилизации» митр. Иоанн признавал монархию. Однако, говорил он, «восстановление монархии в России немисливо без одновременного духовного возрождения и всестороннего просвещения обманутого и оболганного русского человека, который стараниями разномысленных политиканов сегодня окончательно запутался в вопиющих противоречиях эпохи. Необходимо найти действенные и эффективные способы, чтобы объяснить людям: монархия означает вовсе не произвол бесконтрольной власти, но, наоборот, — самую совершенную форму правовой государственности, возлагающую ответственность как правителей, так и подданных к высшим источникам правосознания — к совести, к патриотизму, к Богу и Его святым заповедям» («Одоление смуты»).

Среди многочисленных проблем современной России, которые затрагивал в своих трудах владыка Иоанн, ни одна, пожалуй, не вызвала столь шумной полемики, как проблема русско-еврейских отношений. Дело дошло до того, что Первый съезд Конгресса еврейских организаций и общин России (23 февр. 1993) заявил о своем намерении обратиться к патр. Алексию II с требованием «принять неотложные меры в связи с публикациями митрополита Иоанна». При этом Генеральный секретарь Всемирного еврейского конгресса Израэль Зингер заявил: «Мы найдем лучших адвокатов, неважно, сколько нам это будет стоить...» (Сообщение агентства РИА, 24 февр. 1993). Шума и скандалов было столько, что стороннему наблюдателю могло показаться, будто эта тема является едва ли не главной в публицистической деятельности петербургского архиерея. На самом же деле в многочисленных трудах владыки ей посвящены 3 статьи («Тайна беззакония», «Творцы катаклизмов», «Нераскаянное преступление»), 2 интервью и небольшая глава о ереси *жидовстающих* в книге «Самодержавие Духа». Причем в большинстве случаев инициатива обсуждения этого вопроса исходила вовсе не от митр. Иоанна. Для него русско-еврейский вопрос всегда был второстепенным, эпизодическим, и затрагивал его архипастырь лишь постольку, поскольку, обсуждая проблемы русского духовного возрождения, невозможно было миновать тему межнациональных отношений в России.

Благодаря активной публицистической-проповеднической деятельности, митр. Иоанн стал признанным духовным лидером православно-патриотических, национальных сил России, создателем современной идеологии русского национального возрождения. Он стал тем звеном, которое соединило современную Россию с ее многовековой исторической и религиозной традицией, доказав жизнеспособность и перспективность «русской идеи» перед лицом либерально-демократического засилья и богоборческих прожектов «нового мирового порядка». Митр. Иоанн опроверг многочисленные измышления о «неспособности Церкви ответить на вызовы современности», о «духовном бессилии Московской патриархии», о «поголовной продажности иерархов» и «полной зависимости РПЦ от кремлевских политиканов». Он открыл для

публичного, гласного и конструктивного обсуждения многие «запретные» темы. Но самое главное — то, что митр. Иоанн сумел сформулировать целостную, подробную и исторически обоснованную идеологию русского национально-религиозного возрождения, соответствующую современным запросам общества, нынешнему положению Российского государства и русского народа.

«Доктрина митрополита Иоанна» сводится к нескольким важнейшим истинам:

- «Русская идея» — это неутолимое стремление к святости, праведности и чистоте;
- «Русская демократия» — это *соборность*;
- «Русская идеология» — это Православие;
- «Русский порядок» — это державность;
- «Русское государство» — это Россия во всем многообразии исторических форм ее существования;
- государственно-политический и одновременно нравственно-религиозный идеал России — Святая Русь;
- Патриотизм — религиозный долг каждого благочестивого христианина;
- Русская православная церковь — соборная *совесть* народа...

2 нояб. 1995 митр. Иоанн скорострительно скончался в результате сердечного приступа. Похоронен он на Никольском кладбище Александро-Невской лавры. Надпись на кресте лаконична: «Иоанн (Снычев), Божией милостью митрополит С.-Петербургский и Ладожский, священноархимандрит Александро-Невской лавры».

Соч.: Митрополит Мануил (Лемешевский). Биограф. очерк. СПб., 1993; Жизнь и деятельность Филарета, митрополита Московского. Тула, 1994; Голос вечности. Проповеди и поучения. СПб., 1994. Русь Соборная. Очерки христианской государственности. СПб., 1994; Самодержавие Духа. Очерки русского самосознания. СПб., 1994; Стояние в вере. Очерки церковной смуты. СПб., 1995; Одоление смуты. Слово к русскому народу. СПб., 1996; Дай мне твое сердце. Письма духовным чадам. СПб., 1997; Наука смирения. Письма монашествующим. СПб., 1998; Пою Богу моему. Акафисты. Портреты русских архиереев. Дневниковые записи. СПб., 1998; Время приобретения. Письма духовной дочери. СПб., 1999; Посох духовный. Выбранные места из трудов архипастыря. СПб., 2000.

К. Душенов

ИОАНН БОГОСЛОВ, апостол из 12-ти, евангелист (ск. ок. 105-106), согласно церковному преданию, сын Зеведея и Саломии — дочери св. Иосифа, обручника Девы Марии. Иоанн вместе со своим братом Иаковом был призван *Иисусом Христом*, и оба брата тут же последовали за Господом. Ап. Иоанн был особенно любим Иисусом Христом. Вместе с Иаковом и ап. Петром св. Иоанн был свидетелем Преображения Иисуса Христа. Он присутствовал и во время крестных страданий Господа. Перед своей смертью Иисус Христос поручил Иоанну заботиться о Пресвятой Богородице, Которой апостол служил вплоть до Ее Успения, не отлучаясь из Иерусалима. После Успения Матери Божией ап. Иоанн направился в малоазийский г. Ефес, проповедовать в котором ему выпало по жребию. Во времена гонения имп. Нерона св. Иоанн был приговорен к ссылке на о. Патмос в Эгейском море. Здесь вместе со своим учеником св. Прохором апостол провел несколько лет. На Патмосе Иоанном было написано «Откровение» (*Апокалипсис*), в котором раскрыты тайны судеб мира. По возвращении в Ефес св. Иоанн написал *Евангелие*. В Новом Завете ему также принадлежат 3 послания, в которых он проповедует *любовь к Богу* и ближним. «Апостолом любви» именуется св. Церковь Иоанна Богослова. Прожив более 100 лет, Иоанн просил учеников своих похоронить его. Раскрыв спустя некоторое время могилу апостола, ученики не нашли его тела, таинственным образом взятого Господом. В древности на могиле св. Иоанна каждый год, 21 мая, выступал тонкий слой праха, приносив-



«Иоанн Богослов в молчании — тайнозритель Судеб Божиих — будущей судьбы мира». Икона 1679. Кирилло-Белозерский монастырь

ший исцеления. В память об этом чуде Церковь установила празднование в этот день.

В день весеннего празднования св. Иоанна Богослова крестьяне начинали сеять пшеницу. Перед началом этого дела пеклись особенные пироги, называемые обетными, которые гл. обр. назначались для немощных и странников. С этими пирогами хозяева выходили на перекрестки дорог и усердно молились Богу, чтоб он послал им какого-либо доброго человека разделить трудовой хлеб. Если при этом попадался какой-нибудь бедняк или странник, они считали это для себя счастьем и милостью Божией; в противном случае они с печалью и чуть ли не со слезами возвращались домой и верили, что на них за что-то прогневался Бог, и тогда вся семья встречала своего домохозяина с горем, и все вместе, погрузившись до слез и не касаясь обетного пирога, отдавали его на съедение птицам.

Во многих местах северо-западной Руси день Иоанна Богослова чествовали под именем «Николина Бацки», т. е. Николина отца. Основанием такому наименованию послужило отчасти то, что за этим днем непосредственно следует день свт. *Николая*, отчасти, быть может, из-за внутреннего сродства обоих угодников Божиих по делам любви к ближнему. В этих делах свт. Николай следовал учению и примеру Иоанна Богослова, как сын следует наставлениям и примеру родного отца.

Иоанн Богослов среди русского народа почитался наставником живописного иконного дела. В «Сказании о святых» ему полагалась особая молитва об изучении иконного дела. В русских прописях и азбуковниках XVII в. содержались стихи ап. Иоанну как учителю иконной живописи.

Память апостолу и евангелисту Иоанну отмечается 26 сент./9 окт., 8/21 мая и 30 июня/13 июля (в Соборе 12 апостолов).

ИОАНН ЗЛАТОУСТ, архиепископ Константинопольский (347—407), великий вселенский учитель и духовный писатель. Родился в Антиохии, после смерти своего отца воспитывался благочестивой матерью. Учителем его был известный языческий ритор Либаний. Св. Иоанн крестился в 23 года и был посвящен на должность лектора *Священного Писания*.

Живя близ Антиохии, Иоанн подвергал себя жестоким истязаниям до тех пор, пока в 380 болезнь не заставила его вернуться в Антиохию. Здесь, посвященный в диаконы, потом в пресвитеры, он выказал необычайный ораторский талант. Суровость его требований навлекла на него ненависть высших классов, и враги обвинили его в хуле против имп. Евдокии и в растрате церковного имущества. На Соборе епископов, проходившем под председательством Феофила Александрийского в императорском имении близ Халкедона Иоанн был низложен, в 403 отправился в заточение, но по единодушному требованию его общины возвращен. Однако новые его нападки на императрицу повлекли за собой вторичное изгнание, сначала в Никею, затем на Кавказ в пустыню Тавра и наконец, т. к. он в своем благочестивом рвении не унимался, в Питий, на восточном берегу Черного моря: по дороге туда он умер.

Название «Златоуст» дано ему было уже после его смерти. Народ прозвал его «Иоанном Милостивым». В своих проповедях и поучениях Златоуст объясняет *Библию* и талантливо умеет применять ее к жизни.

Произведения Иоанна Златоуста — одна из вершин христианской духовной мысли. С именем Иоанна Златоуста связана наиболее распространенная литургия, принятая в Православной церкви.

Память свт. Иоанну отмечается 27 янв./9 февр. (перенесение мощей), 30 янв./12 февр. (в Соборе Вселенских учителей и святителей), 14/27 сент. (преставление) и 13/26 нояб.

ИОАНН КАНДОРСКИЙ. — См.: **МИХАЙЛОВ И. П.**

ИОАНН КРОНШТАДТСКИЙ (в миру **Сергиев Иван Ильич**), протоиерей Андреевского собора в Кронштадте (19.10.1829—20.12.1908), духовный писатель и мыслитель, святой праведный. Открыто свидетельствовал с амвона православному народу о грядущем Суде Божиим над Россией. Родился праведный в семье псаломщика с. Суры Пинежского у. Архангельской губ. Приход был бедный, так что в детстве о. Иоанна даже священные сосуды в храме были оловянные. С детства Ваня полюбил *молитву*, Божий храм и постоянно ходил с отцом к богослужениям. Уже в те ранние годы о. Иоанн ощущал живо потусторонний духовный мир и в 16-летнем возрасте сподобился увидеть своего *ангела-хранителя*. Тогда же его начали учить грамоте, но она долго ему не давалась, так что когда в 1841 его отдали в Архангельское духовное училище, то он с трудом читал по складам. В школе также учение шло туго, и Ваня долго был в числе самых плохих учеников. В этой беде обратился он с горячей молитвой к Господу и был услышан. Вот как он сам об этом рассказывает: «Ночью я любил вставать на молитву. Все спят, тихо. И вот как сейчас помню: все улеглись спать, не спалось только мне. Я по-прежнему ничего не мог уразуметь из пройденного, по-прежнему плохо читал, не понимал и не запоминал ничего из рассказанного. Такая тоска на меня напала. Я упал на колени и принялся горячо молиться. Не знаю, долго ли я простоял в таком положении, но вдруг точно потрясло меня всего. У меня точно завеса спала с глаз, как будто раскрылся ум в голове, и мне ясно представился учитель того дня, его урок. Я вспомнил даже, что и о чем он говорил. И легко и радостно стало на душе. Никогда не спал я так спокойно, как в эту ночь. Чуть светало, я вскочил с постели, схватил книги и — о счастье, читаю гораздо легче, понимаю все, а то, что прочитал, не только что понял, а хоть сейчас и рассказать могу. В классе



Икона XX в.

мне сиделось уже не так, как раньше, — все понимал, все оставалось в памяти. Дал учитель задачу по арифметике — решил, и учитель похвалил меня даже. Словом, в короткое время я подвинулся настолько, что перестал уже быть последним учеником». В 1845 Ваня перешел в духовную семинарию, которую кончил первым учеником и был отправлен в С.-Петербургскую духовную академию, куда был принят на казенный счет. Во время пребывания его в академии умер его отец, а мать с двумя дочерьми осталась в очень тяжелом положении. Очень печалился молодой студент, что не может им помочь, и молил Бога дать ему эту возможность. Молитва его была услышана; в правлении академии освободилось место письмоводителя, которое было ему предложено. Студент Сергиев с радостью взял на себя эту должность, а получаемое вознаграждение отсылал матери. Быстро прошли 4 года; на последнем — четвертом курсе крепко задумался Иван Ильич, какой жизненный путь ему избрать по выходе из академии. Одно время думал он принять монашество и ехать миссионером в Восточную Сибирь или в Китай. В то же время ему рисовались картины деятельности на пользу ближних в сане священника на приходе: видел он, что даже в столице и ее окрестностях множество людей нуждаются в христианском просвещении и духовном руководстве. Горячо молился молодой студент Господу, да укажет Он правильный путь. И вот однажды после горячей молитвы увидел он, что себя священником, служащим в незнакомом храме. Он принял этот сон как указание свыше, что надо избрать поприще приходского иерея. Решение было принято: надо себя отдать всецело этому делу. Но Иоанн с детства видел, как трудно клирику совместить служение Церкви Божией с заботами о семье. А каноны церковные не разрешают неженатого посвящать во иереи моложе 40 лет. Тогда Иоанн решил найти такую подругу жизни,

которая согласилась бы на сохранение целомудренной жизни и после вступления в брак, что и было осуществлено: вступив в брак, он всю жизнь в согласии с супругою провел как безбрачный. 12 дек. 1855 Иван Ильич был рукоположен во иереи и получил назначение на место третьего священника в Андреевский собор г. Кронштадта. Когда о. Иоанн первый раз вошел в этот храм, он был поражен: он увидел тот самый храм, который недавно видел во сне. Так закончился первый период его жизни, подготовительный к прохождению подвига служения на приходе. Первое руководство в праведной жизни о. Иоанн получил в семье и в своем приходском храме. Здесь мы наблюдаем полное схождение с началом жизненного пути многих наших святых подвижников. Семья и храм сохранили в ребенке благодатные дары, получаемые каждым православным христианином в таинствах Крещения и Миропомазания, и заложили твердые основы благочестивой жизни во время прохождения им духовной школы. Эта школа — училище, семинария и для некоторых академия — образовала целый сонм выдающихся церковных деятелей, из которых многие прославились святостью. Но через нее же прошли и Чернышевский, и Писарев, и мн. др. вольнодумцы, оставившие недобрые следы в духовной жизни нашего общества и работавшие в те же годы.

Кронштадт — город, расположенный в 25 верстах от Петербурга на о. Котлине, состоит из двух частей. Одна часть представляет собой морской порт и крепость. Население ее исключительно военное. Духовные нужды этой части города обслуживались военно-морским духовенством. Вторая часть — обычный уездный город, в который выселяли за неблагоприятные поступки и дурное поведение из столицы. Жили эти насельники в жалких, грязных домишках, предаваясь пьянству, разврату и терпя всяческие лишения. Ютилась эта беднота по окраинам города, куда было опасно заходить в темные вечера и ночи. Однажды там сняли шубу с плеч у самого о. Иоанна. До приезда его в Кронштадт духовенство мало сюда заглядывало и ничего не предпринимало для нравственного оздоровления этих жалких трущоб. Отец Иоанн стал постоянным посетителем этих мест, стремясь урочать тела и души, кормя голодных, одевая нагих, утешая скорбящих, исправляя заблудившихся. Все свои доходы батюшка раздавал нуждающимся, а иногда даже с себя снимал одежду и обувь. Поначалу его встречали здесь с недоверием и даже враждебно. Он этим не смущался, говоря: «Злые люди — больные, а больных нужно жалеть больше, чем здоровых». Силу для несения своего пастырского подвига о. Иоанн находил в ежедневном служении литургии: это он соблюдал всю свою долгую жизнь. Совершаемые им богослужения всегда были проникнуты благоговейным устремлением к присутствующему невидимо Господу и непоколебимой верой, что Он, Всемилостивый, слышит молитву и непременно ее исполнит. В первые годы пребывания своего в Кронштадте о. Иоанн во многих вызывал образом своей жизни недоумение, недоверие к своей искренности и слышал даже обвинения в лицемерии, притворстве, в искании славы. Но постепенно народ стал убеждаться, что к ним пришел праведник, всем сердцем любящий Бога и ближних. С осторожностью, но все чаще стали говорить, что по его молитве Господь творит чудеса. До о. Иоанна доходили слухи о такого рода суждениях и приводили его в сильное смущение. К этому времени относится его переписка с еп. Феофаном и посещение его посланною из Саровской пустыни дивеевскою подвижницею, которая от лица прозорливых старцев, подвизавшихся в то время в Сарове, убедила его смело продолжать начатое служение на пользу ближних, которое угодно Богу. Эти сношения с праведниками, глубоко чтимыми о. Иоанном, рассеяли его колебания и сомнения, и он еще с большей ревностью продолжал откликаться

на просьбы о помощи, шедшие уже не только от прихожан Андреевского собора, но со всех концов Русской земли.

Отец Иоанн ясно сознавал значение православных приходов и монастырей и поэтому отдал много сил на сооружение в Кронштадте очень полезных приходских учреждений, а именно Дома трудолюбия и странноприимного дома. Он устроил также 2 женских монастыря — один в Петербурге, др. у себя на родине в Сурском Погосте. Щедрой рукой он раздавал средства на сооружение и украшение храмов в разных местах России. Вместе с этим он побуждал приходских священников, как своим примером, так и дружескими беседами, к ревностному прохождению пастырского служения. Этим он внес в души многих пастырей и архипастырей огонь ревности о Боге и ближних.

Масштаб боговдохновенной личности о. Иоанна Кронштадтского явственно прорисовывается по его пророческим проповедям и составленным им молитвам, из которых ясно видятся грядущие события в России вплоть до наших дней.

Очевидцы подтверждают, что в 1903 святой говорил с амвона: «Уже близко время, что разделит народ на партии, восстанет брат на брата, сын на отца, отец на сына и прольется много крови на Русской земле. Часть русского народа будет изгнана из пределов России; изгнанники вернутся в свои родные края, но не так скоро, своих мест не узнают и не будут знать, где их родные похоронены». Для наших современников наиболее прискорбно то, что богоборцы до неузнаваемости изменили не только русский пейзаж, но и сам оставшийся под их властью 74 года русский народ. О сем также имеется предсмертное пророчество о. Иоанна (1908): «Русский народ и другие населяющие Россию племена глубоко развращены, горнило искушений и бедствий для всех необходимо, и Господь, не хотящий никому погибнуть, всех пережигает в этом горниле» («Новые слова»).

Будучи изранен врагами Христовыми в 1905 и лежа на ложе болезни и смерти своей, о. Иоанн Кронштадтский составил и записал в своих последних книгах немало молитв о России, которые не мешают употреблять и современным православным христианам. Из слов Государя видно, что эти молитвы находились в непрестанном употреблении до самой его смерти:

1. Господи, спаси народ русский, Церковь православную, в России погибающую: всюду разврат, всюду неверие, богохульство, безначалие! Господи, спаси самодержца и умудри его! Господи, все в Твоих руках, Ты — Вседержитель.

2. Отче наш, Иже еси на небесах! Да святится Имя Твое в России! Да будет воля Твоя в России! Ты насади в ней веру истинную, животворную! Да будет она царствующей и господствующей в России, а не уравненной с иноверными исповеданиями и неверными. Да не будет сего уравнения с неравными, истинного исповедания не имеющими! Истина не может быть сравнена с ложью и правда веры с неправыми исповеданиями: «Истина Господня пребывает во век» (Пс. 116; 2).

3. Господи всемогущий, всеблагий, премудрый Царь царств земных. Устрой и утверди Русское Царство с Русскою православною церковью на непоколебимом Камне, Каковой еси Ты, Иисусе Христе, Боже наш! Покори, Господи, все народы, составляющие Россию, Тебе — верховному и единственному Главе Церкви Своей. Да не поколеблют Державы Российской инородцы, и иноверные, и инославные! Сохрани целостность Державы и Церкви всемогущую Твоею Державою и правдою Твоею! Господи, умиротвори Россию ради Церкви Твоей, ради нищих людей Твоих, прекрати мятеж и революцию! Святое воинство Небесной Церкви, ополчись, ополчись за Церковь Божию, на земле сущую: бедствует Она, возлюбленная Невеста, нападения лютыя терпит. Ей, Господи, даруй восторжествовать всячески Церкви Твоей над всеми безчисленными Ея врагами. Аминь («Созерцательное подвижничество»).

Еще до опубликования пророчества прп. *Серафима Саровского* об убийстве царской семьи в 1890 св. Иоанн Кронштадтский предрек это событие. Когда к нему под благословение подошли кунгурские паломники Пермской губ., он прорек им, что над Пермью висит черный крест. Совершенное через 28 лет злодеяние действительно имело место в их губернии.

Будучи уже смертельно больным, пред кончиной, о. Иоанн предрек в Леушинском женском монастыре (СПб.): «Кайтесь, кайтесь, приближается ужасное время, столь ужасное, что вы и представить себе не можете!» Он не говорил, а кричал, подымая руки кверху. Впечатление было потрясающее, ужас овладел присутствующими, в храме раздавались плач и рыдания. 80-летняя игуменья Таисия спросила у святого, когда же это будет? Отец Иоанн отвечал ей: «Мы с тобой, матушка, не доживем, а вот они, — он указал рукой на монахинь, — доживут».

Обращаясь к русским людям, Иоанн Кронштадтский говорил: «Помните, что Отечество земное с его Церковью есть преддверие Отечества небесного, потому любите его горячо и будьте готовы душу свою за него положить... Господь вверил нам, русским, великий спасительный талант православной веры... Восстань же, русский человек! Перестань безумствовать! Довольно! Довольно пить горькую, полную яда чашу — и вам, и России!».

Духовная мысль св. Иоанна Кронштадтского поражает своим богатством и глубиной. Книга святого «Моя жизнь во Христе», по словам прот. *Г. Флоровского*, выражает «встречу с Богом, веяние Духа, Духовную реальность». С дерзновением и властью св. Иоанн Кронштадтский свидетельствует о тайне церкви как единого тела и о том, как она жива и действительна во Святейшей Евхаристии. «Мы одно тело Любви. Тверди все — одно. Мы, говори: одно». Евхаристия утверждается вновь, как средоточие христианского бытия. Оживает и восстанавливается таинственное или сакраментальное восприятие церкви, так ослабевшее за последние столетия, и всего больше от моралистических соблазнов. И в этом закладывается вновь основание для богословия *теоцентрического*, в преодолении искушений богословского *гуманизма*. «Все Божие, ничего нашего». У о. Иоанна вновь открывается «забытый путь опытного богопознания». И в этом «опыте», духовном и евхаристическом, преодолевается всякий богословский «психологизм». Духовная жизнь и опыт таинств — таков единственный надежный путь к догматическому реализму. Это возвращение к духу святых отцов (ср. святой св. Иоанн Кронштадтского в его молодые годы с Сергиевой пустынью и учениками св. Игнатия Брянчанинова). И возвращение не в исторической симпатии только и не в подражании, но в обновлении или возрождении самого святоотеческого духа. «Церковь есть вечная *истина*».

Учение Иоанна Кронштадтского (изложенное по его сочинениям)

Учение о Православной церкви. В богослужении нашей Православной церкви всякому верующему и внимательному очевидна и живо чувствуется та мысль, что все верующие на земле — пастыри и паства, и на небе святые Божии угодники — начиная с Божией Матери — едина церковь, единый дом Божий, одно тело, коего Глава Сам Господь Иисус Христос, а душа — Сам Дух Святой, одушевляющий, просвещающий, очищающий и укрепляющий всех подвизающихся на земле членов сего великого Тела. Вне Церкви нет спасения, нет духа *благодати*.

В Церкви выразился дух любви Божией к людям, в пастырстве, в отечестве и сыновстве (отцы духовные, чада духовные). Строго держаться надо этого духа пастырям и пасомым; не мы, пастыри, пасем, — а Сам Отец небесный через нас пасет; мы должны помнить свое отечество небесное, к которому должны стремиться и к коему должно приводить

верующих церковное пастырство. Господь пасет мя, и ничто же мя лишит (Пс. 22, 1).

Всеобъемлюща, неотпадающая любовь Церкви, и за гробом пекущаяся о нас. Где это в др. церквях неправославных? Немощь человеческая, слепота, ограниченность, страсти человеческие сейчас сказались в церквях отпадших. Лютеране не молятся об умерших, англиканцы тоже.

Усерднейше надо молиться животворящему Святому Духу, Утешителю, Кормчому святой Церкви Христовой, да вдохнет духом любви в сердца всех христиан и озарит всех светом Своим, к познанию истины Божией и Христовой, к соединению взаимному, к отвержению всех ересей и расколов, к разорению всех партий общественных, друг другу противящихся.

Когда начинаешь молиться молитвою к Духу Святому, знай и помни, что Дух Святой вошел в мир по заслугам Господа Иисуса Христа и действует в мире, наипаче в Церкви Своей, и совершает наше спасение. Святой Дух все таинства совершает, освящает, просвещает, укрепляет, возбуждает к молитве, производит умиление в душах, источает слезы покаяния, благодарения, славословия, обращает души, спасает, животворит, возводит от смерти духовной к жизни, дарует мир, свободу духа, благодать сыноположения, вопия в сердцах верных из глубины души: Авва Отче! (Рим. 8, 15; Гал. 4, 6). Вот почему мы начинаем молитвы свои молитвою к Духу Святому. Слава Тебе, Всесвятый Душе, Источнице жизни нашей, равнодательный Отцу и слову!

Какое чудное духовное богатство в Церкви, богатство веры, упования и любви, богатство благодати, милосердия, премудрости Божией, богатство чудес, очищения от прегрешений, освящения, просвещения, утешения, мира и свободы духовной! О, если бы все верные и неверные знали и познали это, и помнили — и усердно притекали к Церкви!

Молясь святым или прославляя их, себе делаем величайшую пользу: ибо привлекаем к себе их ходатайство.

Молясь за умерших или за живых, себе делаешь великую пользу: ибо Бог приемлет, как жертву приятную, молитву любви; и мертвые, если имеют сами дерзновение перед Богом, молят о нас, молящихся о них, а живые, за коих молимся, располагаются к нам своим сердцем и любят нас.

Православная церковь превосходит все церкви неправославные: во-первых, своей истиной, своим православием, соблюденным и завоеванным кровию апостолов, иерархов, мучеников, преподобных и всех *святых*; во-вторых, тем, что вернейшим образом руководит ко спасению (ровным, прямым и верным путем), что верным образом очищает, освящает, обновляет посредством иерархии, богослужения, таинств, постов; в-третьих, что наилучшим образом научает угождать Богу и спасать душу свою, наилучшим образом руководствует к покаянию, исправлению, молитве, благодарению, славословию. Где есть такие молитвы, славословия, благодарения и прощения, такое чудное богослужение, как в Православной церкви? Нигде.

Что значит веровать в Церковь? А вот что: видишь бедного, просящего милостыню — признай в нем сердечного своего собрата, члена Христова, и подай ему милостыню с той уверенностью, что Сам Христос в лице его принимает ее, — и ты будешь верующий в Церковь. Гость пришел к тебе: прими его опять, как члена Христова, с лаской, побеседуй с ним искренно на пользу души его, гости его с радушием, — и ты будешь верующий в Церковь. Видишь священника, признай от души, что это пастырь словесного стада Христова, от Самого Иисуса Христа поставленный духовно рождать и воспитывать людей для вечной жизни; смотри на него, как на образ Самого Христа, веруй, что на нем почитает благодать Святого Духа и власть — учить, совершать таинства и руководить верующих к животу вечному; веруй в право его благословения, исходящее от Самого Иисуса Христа, и принимай

его как Христово благословение, с уважением и покорностью; слушай его, когда он поучает, наставляет, обличает; таинства принимай от него, как от самого Христа; духовные наказания принимай, как от Самого Бога; чти в святителе образ Пастыреначальника Христова; признавай, что через него, после апостолов, исходит на верных благодать священства и вся благодать Христова; повинуйся ему, как Самому Христу, взирай на него, как на апостола, как на полного преемника его власти, а на священников и диаконов, как на помощников с благодатными правами, — и ты будешь верующий в Церковь. Далее: признай от души, что Пресвятая Дева Богородица есть Начальница мысленного назидания церковного, что Она всегда с нами, как Матерь, во едином доме Божиим (Церкви) видит, слышит нас, печется, промышляет о нас, особенно о нашем духовном преуспевании и спасении, как Царица царствует над нами, обличает, судит, наказует нас, вообще принимает дальнейшее участие в нашей духовной жизни, особенно в жизни тех, кои Ее ведают, в Нее веруют, благоговейно Ее почитают. Далее: признавай, что все Святые — старшие братия наши во едином доме Отца Небесного, которые с земли перешли на небо, и всегда они в Боге с нами, и постоянно нас учат, руководят в жизни вечной, посредством составленных ими церковных служб, таинств, обрядов, поучений, установлений церковных: как постов, праздников, и, так сказать, вместе с нами служат, поют, говорят, поучают, помогают нам в разных искушениях и скорбях; и призывай их, как живущих с тобой под одним кровом; прославляй, благодари их, беседуй с ними, как с живыми, — и ты будешь веровать в церковь. Стремись сам к водворению в небесных обителях, как достигли святые, — очищай себя непрестанно от всякие скверны и духа — призывая усердно и непрестанно Господа Иисуса Христа, принимай таинства Церкви и очищение, подкрепление и руководство — и ты будешь веровать в Церковь. Еще, когда ты веруешь, что умершие наши праотцы, отцы, матери, родственники, друзья, знакомые, все христиане православные живы и по смерти душами и, смотря по делам своим на земле, мучатся или предвкушают будущее блаженство, и молишься за них Богу, следуя за служителями алтаря, — молитва твоя имеет силу у Бога, в надежде, что Бог услышит молитву твою за них и может помиловать их: то опять ты веруешь в Церковь, потому что и умершие суть члены Церкви. Если ты молишься и за живых христиан, и прочих людей и веруешь, что молитва твоя за них тоже не бесплодна у Бога, то ты — верующий в Церковь. Если ты наблюдаешь времена праздников и постов, времена очищения от грехов и причащаешься святых таин и участвуешь в них всею душою своею с верою и благоговением, то ты верующий в Церковь. Вот что значит веровать в Церковь. Если ты на земле живешь жизнью церковной, если стараешься жить жизнью небожителей, свято, в мире, то ты веруешь в Церковь.

Не забывай ни один человек, что ты каждую минуту без числа должен Богу всем: и каждым глотком воздуха и влаги, каждым лучом солнца, согревающим, освещающим или к твоему же благу палящим и сожигающим, каждым куском хлеба, каждым плодом, съеденным тобою, каждым лучом небесной истины или каждой доброй и святой мыслью, добрым святым чувством, каждым добрым делом, каждым внутренним действием благодати, избавляющим от зла, умиляющим, очищающим, освящающим, умиротворяющим, радующим твое сердце, помогающим тебе в борьбе со страстями и врагами бесплотными, в молитве, и во всех благих делах твоих. Но особенно ты должен быть благодарен Господу Богу за то, что ты приведен из небытия в бытие, получил от Него паки бытие или паки рождение через крещение, присоединение к Церкви, усыновление Богу (величайшая честь), получил в миропомазании залог Духа Святого (величайшая честь и блаженство, величайшее сокровище и богатство), сподобляешь

сы причастия божественных, пречистых и животворных таин (величайшая честь и величайшее блаженство), коими очищаешься от грехов, оживотворяешься, освящаешься, питаешься духовно, утверждаешься во всякой добродетели, в коих получаешь залог жизни вечной.

Святая церковь — величайшее, святейшее благостнейшее, премудрое, необходимое учреждение Божие на земле: это истинная скиния Божия, юже водрузи Господь, а не человек, — не Лютер, не Кальвин, или Магомет, или Будда, или Конфуций и др. подобные грешные, страстные люди. Церковь — богоучрежденный союз людей, соединенных между собой верой, учением, священноначалием и таинствами: это духовное ополчение Христово, вооруженное духовным всеоружием против вооруженного бесчисленного полчища дьявольского; ибо «нести наша брань к крови и плоти, но к началу, и ко властям, и миродержителю тьмы века сего, к духовому злобу поднебесным» (Еф. 6, 12). Это — духовная Врачебница, где немощствующее язвою греха человеческого врачуетсЯ благодатным врачеванием, данным от Бога, — покаянием и причащением святых Христовых таин Тела и Крови Христовых, и — словом Божиим, наставлениями, и советами, и утешениями пастырей словесного стада Христова; это — общая купель очищения, возрождения и освящения; это — святителище Божие, в котором все освящаются Духом Святым через Крещение, Миропомазание и прочие таинства и богослужение; это — духовное солнце в мире, просвещающее и оживотворяющее всех во тьме и сени смертной сидящих и умерщвленных грехами.

Самое вредное дело в христианстве, в этой богооткровенной, небесной религии есть главенство человека в Церкви, напр., папы, и его мнимая непогрешимость. Именно в его догмате непогрешимости и заключается величайшая погрешность, ибо папа есть человек грешный, и беда, если он возомнит о себе, что он непогрешим. Сколько погрешностей величайших, губительных для душ человеческих выдумала католическая, папская церковь — в догматах, в обрядах, в канонических правилах, в богослужении, в мертвяхших, злобных отношениях католиков к православным, в хулах и клеветах на Православную церковь, в ругательствах, обращенных к Православной церкви и к православным христианам!

Папа сковал духовную свободу и совесть христиан-католиков.

Католики о папе ревнуют, а не о Христе, за папу воюют, а не за Христа, и их ревность по вере переходит всегда в фанатизм страстный, человеконенавистный, остервенелый, фанатизм крови и меча (костры), непримиримости, двоедушье, лжи, хитрости.

У протестантов — немцев и англичан, совсем извращено понятие о Церкви, ибо нет у них благодати законного священства; нет таинств, кроме Крещения и (самого главного) причащения Тела и Крови Христовых; нет колена небесного — Церкви Небесной: не признают святых; нет и колена преисподнего — умерших не признают и не молятся за них, считая это ненужным. Слава Церкви православной! Слава Христу Богу — святейшему Главе, единой Главе Церкви Божией на земле! Слава Богу в Троице, что мы не впали в хулу на Бога, не признали и не признаем во веки главою Церкви святой грешного человека!

Христиане — члены Церкви, а Церковь есть Тело Христова с главою Самим Христом и Просветителем Духом Святым. «Христос возлюбил Церковь, и Себе предаде за ню... да представит ю Себе славному Церковь, не имущу скверны, или порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна» (Еф. 5, 25—27). Вы — святое и избранное стадо, вы — члены святой соборной и апостольской церкви. Что же от вас требуется?! Какая святость, правда! Какое внимание себе! Какое духовное созерцание и делание втайне! Какие нравы, добро-

детели, какая вера, какое упование, какая любовь! Какое воздержание, милосердие, забота друг о друге, подвизание друг друга к добродетели!

По сошествии Святого Духа на апостолов, описанном в книге их Деяний, часто вспоминается о всепродуманном действии Духа Святого в Церкви, о Его вседержавном руководстве апостолами, их спасительною проповедью и действиями в Церкви. Этот и есть «иной Утешитель» (Ин. 14, 16), всеблагий и всеистинный, Которого обещал послать апостолам Господь Иисус Христос. Слава Тебе, Душе Святой, Утешителю животворящий, действующий непрестанно и всюду в церкви Христовой. Обрати, Господи, ими же веши судьбами, заблудшие народы — иудейские, магометанские, языческие, и в самом христианстве — еретические и раскольнические народы и племена; пороки обличи и искорени, на благочестие настави и просвети; христиан православных обличи в нечестии и развращении и на путь спасительный всех настави; юношество вразуми и руководи, отрочество соблюди, младенчество возрасти и руководствуй ангелами-хранителями, мужей и старцев вразумляй, просвещай и подкрепляй и всех, и вся державою Твоею всеблагою, премудрою и всеильною укрепляй и наставляй на всякую добродетель, разгоняя, как мглу, греховные страсти ради Христа, Господа нашего, благоволением Отческим. Аминь.

Сильно, всемошно ходатайство пред Богом Церкви святой, облеченной в заслуги, силу, правду и великолепие Сына Божия, всеблагой и всемогущей Главы Своей. Ее ходатайству все возможно. Такой силы ходатайства не имеет ни одна инославная Церковь, как неправомыслящая, как безглавая.

Христос пришел обновить растлевшее грехом естество человеческое и вверил это величайшее дело Своей благодати, милосердия, правды и премудрости Своей святой Церкви. Дух Святой, вошедший в мир и действующий в Церкви через священнослужителей, богослужение, проповедь, таинства совершает это обновление непрестанно. Только в Церкви заключается эта обновительная сила; вне Церкви ее нет и быть не может.

Кто избежит сетей дьявола? Только твердо верующий в Христа и в Церковь.

Враг нашего спасения — дьявол, зная всю спасительность нашего союза с Богом посредством веры и Церкви и благодати Божией, всеми силами и коварствами старается поврать нашу связь с Богом через грех, через страсти плотские, пристрастия мирские. Крепко держаться надо всем союзу с Богом и Церковью, соблюдая законы Господни.

Христианину православному нужна сильная поддержка свыше от Бога и от святых воинов Христовых, победивших врагов спасения силою благодати Христовой, и от Церкви земной православной, от пастырей и учителей, потом — общественой молитвы и таинств. Вот такая-то помощница человека христианина в борьбе с невидимыми и видимыми врагами есть именно Церковь Христова, к которой, Божией милостью, мы и принадлежим.

Сын Божий насадил на земле единую Церковь под Своим главенством и управлением Духа Святого и в ней дал все средства к восстановлению разрушенного союза с Богом через учение и таинства, через руководство пастырей, дал крещение, миропомазание, покаяние, богослужение, поучение постоянное в Слове Божием. Теперь, кто хочет жить в святом союзе с Богом, будь в союзе с Церковью учающе, священнодействующею к святости и правде — и спасешься.

Святые оставили духовное наследие, искусство покаяния и спасения — Церкви православной, сложив в нее, как и в верную сокровищницу, все свое разумение, свое слово, свое усердие, свое искусство, свои опыты. У нее-то и будем учиться покаянию и спасению.

Служение священника есть служение ходатайственное, примирительное, просветительное, тайнодейственное, духов-

но-управительное, святительное, обновительное, совершительное, обожительное. Оно возвышает человека до небес и даже возводит выше небес, когда он совершает тайну евхаристии, тайну пречистого Тела и Крови Христовой; тут священник сам соединяется таинственно и существенно с Господом в тайне причащения и соединяет людей с Богом, и служит посредником их обожения.

Чудный золотой тройственный союз Церкви Христовой — небесной, земной и преисподней, имеющей единого Главу, всемогущего Творца и Царя Христа, Агнца Божия, вземлющего грехи мира: находясь в этом чудном, небесном союзе верою, молитвою, покаянием с добродетелью, я безопасен от врагов видимых и невидимых; благонадежен касательно своего спасения, блажен, ибо всегда, всякий день и час, испытываю в себе и на себе божественные, животворные силы, сохраняющие, защищающие, вспомоществующие, освящающие, обновляющие и утверждающие меня, просвещающие, руководствующие к нетленной жизни, обожению и Царствию Небесному. Держась этого святого союза церковного, я каждый день нахожусь в живом общении с Богоматерью, с ангелом-хранителем и со всеми небесными силами, с патриархами, праотцами, пророками, апостолами, святителями Христовой церкви — преемниками апостолов, мучениками, преподобными, бессребрениками, праведными и всеми святыми; назидаясь их житием, подвигами, писаниями, чудесами, от них происходящими, и непрестанно благодарю Бога, поставившего меня в таком чудном, святом и спасительном союзе. Глубоко скорблю, что этот святой союз порван на западе и западом, пресловутым римским католичеством, а в нем — лютеранством и реформаторством, а у нас расколами и сектами. Истинная Церковь пребывает и пребудет единою и нераздельною и единоспасающею, именно — восточная православная, доказательство чему мы и видим непрестанно в дивных, спасительных благодатных силах, являемых в церкви — в совершаемых таинствах, в богослужении, в чудотворных мошбах, святых иконах, источающих чудеса исцелений, и в бесчисленных животворных божественных силах, преизливающихся от милосердия Божия на верующих.

Церковь Бога есть славный дом, твердый, несокрушимый, вечный! Это, по Духу Святому, есть столп и утверждение истины, несокрушимый адовыми вратами. Богослужение Православной церкви есть изображение Церкви как дома Божия (проскомидия).

Дух Святой хранит Церковь незыблему и необориму никакими наветами вражиими, побеждает всех врагов, обличает ереси, расколы, секты.

Без руководства Церкви человек и с образованием, и с великими способностями впадает в величайшие пагубные заблуждения, как и наш русский писатель *Лев Толстой*.

Члены Церкви небесной — патриархи, пророки, апостолы, святители, мученики, преподобные, бессребреники, Христа ради юродивые и все святые — суть живые члены, имеющие живую, тесную связь с Церковью земной — со всеми иерархами, всем освященным собором и со всеми мирскими людьми православными. Они помогают нам своим представительством перед Богом, своими молитвами, своею многообразной помощью, своими чудесами и часто своими личными явленями.

Церковь есть чудное, премудрое, несокрушимое здание небесного Архитектора, Иисуса Христа, ипостасной Премудрости Отчей, премудро и всемошно создавшей мир и всю небесную и земную иерархию. Обратите внимание на состав церковного богослужения: какие несокрушимые связи церковные во всем его ходе! Везде в молитвах прежде всего является обращение верных к всемогущей Главе, Иисусу Христу, Которого она (церковь) умоляет помиловать чад своих молитвами Начальницы мысленного назидания, Пресвятой Богородицы,

затем предстательством небесных сил бесплотных, Предтечи, славных апостолов, святителей, мучеников, преподобных и всех святых. Какие крепкие связи членов с Главою, и каких членов! Поколеблется ли Предтеча в своих предстательствах, как трость, ветром колеблемая!? А Пресвятая Богородица: это — гора непоколебимая, на которую могут надежно опираться христиане верные! А апостолы и мученики непобедимые, непоколебимые всеми силами ада! А святители и преподобные: это столпы, неподвижные в вере и благочестии, поддержавшие веру Христову в гонениях от еретиков и соблювшие ее целою и невредимою!

Святые и по смерти помогают благочестиво живущим на земле христианам, как отдельным лицам, так и городам и царствам, и видимо являются людям благочестивым со своим мощным заступлением. Сколько раз св. Николай Чудотворец являлся призывавшим его с верою на земле, на море, во всех странах, где с верою призывалось имя его. Сколько избавлено им людей от смерти. Сколько раз являлся с небесной помощью св. вмч. *Георгий Победоносец* или св. *Сергий Радонежский*, и множество святых! Святые как бы не умирали и живут с нами, в нуждах помогаю нам.

Учение о причащении. Если почувствуешь тяжесть борьбы и увидишь, что тебе не справиться самому со злом, беги к духовному отцу своему и проси его приобщить тебя Святых Таин. Это великое и всеильное оружие в борьбе.

Господь, с Которым я ежедневно соединяюсь через святое причащение, подкрепляет меня. Иначе, где бы я мог почерпнуть силы для таких постоянных усиленных трудов, которыми стараюсь служить во славу Святого Имени Его и во спасении ближних моих.

Везде прославило меня Имя Твое, Господи! И у трона царей, и у всех важных и сильных мира сего, и у богатых и небогатых, образованных и простых людей; всюду принесло Оно и приносит непрестанно отраду, мир, избавление, спасение, здравие, утешение, облегчение, победу над кознями вражиими. Сколько чудно Имя Твое, Господи! Как чудно, державно, властно влечет всех ко мне, убогому, благодать Твоя, во мне живущая и пребывающая, через частое причащение святых таин Твоих Пречистого Тела и Крови Твоей, Господи! Благодарю Тебя за чудеса святых таин, совершающихся во мне и в народе русском ежедневно. Ты влечешь меня и его к Тебе чудною, всемогущею, непобедимою силой. Вся Россия православная влечется к Тебе. Влеку, влеку, Слово Божий, Творче наш, Избавителю наш, влеку к Себе всех и вся.

Богочеловек дал всеблагий, премудрый, прерадостный завет церкви Своей — до скончания века совершать всеспасительное и самонужнейшее таинство — Тела и Крови Его и причащения верующих. И мы имеем блаженство причащаться Божественного Брашна весьма, весьма часто; и какое прискреннее, теснейшее общение. «Ядый Мою Плоть и пийй Мою Кровь во Мне пребывает и Аз в нем. Ядый Мою Плоть и пийй Мою Кровь иматъ живот вечный. Но аще, — говорит Господь, — не снете Плоти Сына человеческого, не пиете Крови Его, живота не имате в себе» (Ин. 6; 53, 56). Таково-то общение любви сначала и поныне!

Какое спасительное, боготворящее таинство предал Господь рукам священников, поручив им совершать по благодати священства, силою Духа Святого животворящего, таинства пречистого Тела и Крови Своей! Сколь должны быть святые и блаженны лица, совершающие это пренебесное таинство и часто причащающиеся его, делающие блаженными и радостными также множество народа причащающегося! Сколь светлая и славная церковь, имеющая в себе такие таинства, преданные ей от Самого Господа — Саможивотея всех, и содержимые ею непревратно и свято, от начала доныне!

Учение о молитве. «Я угасаю, умираю духовно, — говорил о. Иоанн, — когда не служу несколько дней в храме, и возго-

раюсь, оживаю душою и сердцем, когда служу, понуждая себя к молитве не формальной, а действительной, духовной, искренней, пламенной. Люблю я молиться в храме Божиим, в святом алтаре, у престола и жертвенника, ибо чудно изменяюсь я в храме благодатию Божию; в молитве покаяния и умиления спадают с души моей узы страстей и мне становится так легко: как бы умираю для мира и мир для меня, со всеми своими благами; я оживаю в Боге и для Бога, для единого Бога и весь Им проникаюсь и бываю един дух с Ним; я делаюсь, как дитя, утешенное на коленях матери; сердце мое тогда полно пренебесного, сладкого мира; душа просвещается светом небесным; все светло видишь, на все смотришь правильно, ко всем чувствуется содружество и любовь, к самим врагами, и охотно их извиняешь и прощаешь! О, как блаженна душа с Богом! Церковь — истинно земной рай! Какое дерзновение имеешь к Господу и Богородице! Какую чувственную кротость, смирение, незлобие! Какое беспристрастие к земному! Какое горячее желание небесных наслаждений! Язык не может изречь того блаженства, которое вкушаешь, имея Бога в сердце своем! С Ним все земное — прах и тлен.

Надо нудить себя и против воли делать усердные, с чувством и продумыванием молитвы, поклоны — непременно поклоны! — это нужно против гордости нашей, гнездящейся в глубине сердца. Гордость не любит кланяться.

«В молитве требуется, — говорил о. Иоанн, — во-первых, чтобы предмет молитвы был высказан определенно или, по крайней мере, в сердце было ясное сознание и желание его; во-вторых, чтобы это желание было высказано с чувством и живым упованием на милость Владыки или Божией Матери, в-третьих, нужно твердое намерение впредь не согрешать и творить во всем волю Божию: се здрав еси, к тому же согрешай, да не горше ти что будет» (Ин. 5, 14).

«Когда молишься о чем-либо Господу, или Пресвятой Богородице, или ангелам и святым, прося их предстательства о себе или о др. людях пред Богом, — тогда слова, выражающие твои прошения, твои нужды имей за самые вещи, за само дело, которого ты просишь у Господа, и веруй, что ты уже имеешь верный залог в получении предмета твоих прошений в самих словах, коими означается этот предмет. Напр.: ты просишь здоровья себе или кому-либо: слово — здоровье имей за саму вещь, за само дело; веруй, что ты его уже имеешь по милости и всемогуществу Господа, ибо само слово, название, во мгновение у Господа может быть делом, — и получишь непременно просимое за свою непоколебимую веру. «Просите и дастся вам. Елико еще молящиеся просите, веруйте, яко приемлете, и будет вам» (Мк. 11, 24).

«Если ты живой верой и добродетелью, особенно кротостью, смирением и милосердием соединен с Богом Триипостасным, проси у него, чего хочешь, чего научит тебя просить Дух Святой: и будет тебе; или скоро, во мгновение, в один час, или через некоторое время по усмотрению премудрости Божией».

«Когда во время молитвы усомнишься в возможности исполнения какого-либо прошения твоего, то вспомни, что со стороны Бога вся возможна суть даровать тебе, кроме прямого зла, которое свойственно только дьяволу, — что само слово или само прошение твое о чем-либо есть уже верное ручательство со стороны твоей, что исполнение его возможно: ибо, если я могу помыслить только о чем-либо, возможно ли оно для меня или невозможно, то это «что-либо» непременно возможно для Господа, для Которого одна мысль есть уже дело, если Он благоволит осуществить ее, да и для тебя в слове уже существует это благо, и только не существует в деле — но для приведения прошения в исполнении у Него — Сын Творец, и Совершитель Дух Святой. К возможности все осуществлять присоедини Его бесконечную благодать, по которой Он есть Источник приснотекущий, как

бытия, так и всех даров бытия. Он есть Бог дарований, Бог милости и щедрот. «Просите и дастся вам, ищите и обрящете, толците и отверзется вам».

К этому присоедини премудрость Божию, которая в даровании умеет избирать для нас благо самое лучшее, самое соответствующее нашему духовному и телесному состоянию. С твоей стороны требуется твердая, несомненная уверенность в возможности исполнения для Господа твоего прошения, и еще то, чтобы прошение твое было непременно благое, о благом, а не о чем-либо худом. «Даст», сказано, «благо просящим у Него».

«У людей мало молящихся, слабо сердце, когда они хотят молиться, сердце их расслабляется и расслабляет их руки, тело и мысли, и трудно им молиться. Надо преодолеть себя: постараться молиться всем сердцем, потому что хорошо, легко молиться всем сердцем».

В молитве главное, о чем нужно прежде всего позаботиться, — это живая, ясновидящая вера в Господа: представь Его живо пред собою и в себе самом, — и тогда, если хочешь, проси о Христе Иисусе в Духе Святом, и будет тебе. Проси просто, ничтоже сумняся, — и тогда Бог твой будет все для тебя, во мгновение совершающий великие и чудные дела, подобно тому, как крестное знамение совершает великие силы.

Память св. прав. Иоанну отмечается 20 дек./2 янв.

Соч.: Моя жизнь во Христе. М., 1993; Полн. собр. соч. И. И. Сергиева. Т. 1—6. Кронштадт—СПб., 1890—96; Полн. собр. соч. праведника Божия о. Иоанна Кронштадтского. Т. 1—2. СПб., 1911.

ИОАНН САН-ФРАНЦИССКИЙ (в миру **Шаховской Дмитрий Алексеевич**), архиепископ (23.08[15.09].1902—1989), князь, поэт, писатель, литературный критик, философ и богослов. Родился в Москве. В 1915 поступил в Александровский лицей, который не закончил из-за начавшейся революции. В 1918—20 принимал участие в гражданской войне на юге России, с 1920 — в эмиграции. В 1922 поступил на экономическое отделение Лувенского университета (Бельгия), а затем перешел на историческое отделение философско-словесного факультета. В 1925—26 издавал журнал «Благонамеренный», к сотрудничеству в нем привлекаются И. А. Бунин, В. Ф. Ходасевич, А. М. Ремизов, М. И. Цветаева, Г. В. Адамович, Мочульский и др. В 1926 на Афоне принял монашеский постриг и был наречен Иоанном, после чего поступил в Русскую духовную академию в Париже, где под руководством



Булгакова подготовил богословский доклад «Об именах Божиих». Ни одна из теоретических работ Иоанна, как правило, не обходится без философско-критического анализа отдельных произведений или творчества в целом того или иного русского писателя. Наибольшее внимание его привлекает творчество *Толстого* и *Достоевского*. В книге «К истории русской интеллигенции» содержатся разделы «Революция Толстого», «Великий Инквизитор Достоевского». Толстой и Достоевский олицетворяют для

Иоанна как бы 2 полюса русской *интеллигенции* в ее отношении к Иисусу Христу и Православной церкви. «Философско-социальные и моралистические идеи Толстого, — пишет он, — вытекали из его установившегося в к. 70-х мирозерцания. В этих идеях, какова бы ни была их тема, Толстой почти всегда высказывает правду одновременно с неправдой. Неправду — в *правде* и правду — в неправде. Религиозная не-

правда его оплетается вокруг его религиозной правды, как лиана вокруг дерева, и иссушает дерево. Правда христианская, как зеленый плющ, обвивается вокруг мертвого дерева толстовских идей и придает этому дереву цветущий вид». «Идеологическая работа» Толстого по разложению русской государственности и подрыву православной *веры*, приводит к выводу Иоанн, была разрушительнее «многих революционных пироксилинов и динамитов». Достоевский, в противоположность Толстому, не породил «изма», он свободен от партийности, свободен от всех и открыт всем. «В сущности, — пишет Иоанн, — весь мир уже находится в “Обществе Достоевского”». На какую бы тему ни писал Иоанн, в центре его раздумий — судьба России и русского народа в XX в. «Атеистический максимализм, — по его словам, — вышел не только из иностранных недр; он выполз, вылетел, как саранча, из собственной русской греховности и материалистичности... И мы, пастыри Русской церкви, может быть, более всех виновны в том, что не защитили своего стада от волков воинствующего атеизма».

Соч.: Собр. избр. трудов. Т. 1—5. Нью-Йорк—Париж, 1965—77; Избранное. Петрозаводск, 1992.

В. Сапов

ИОАНН ШАНХАЙСКИЙ и САН-ФРАНЦИССКИЙ, святой, архиепископ (в миру **Максимович Михаил Борисович**) (4.06.1896—2.07.1966), один из ярчайших носителей духовных ценностей и идеалов *Святой Руси* в русской эмиграции. Родился в с. Адамовка Харьковской губ. в благополучной дворянской семье Бориса и Глафиры Максимовичей. Михаил окончил кадетский корпус в Полтаве и юридический факультет университета в Харькове, где познакомился в 1914 с митр. Харьковским *Антонием (Храповицким)*.

После гражданской войны Михаил со своими родителями оказывается в Сербии, где в 1925 оканчивает богословский факультет Белградского университета. Тогда же у него созревает желание принять монашество, и в 1926 митр. Антоний постригает его с именем Иоанн, в честь прославленного Церковью его предка — свт. Иоанна, митр. Тобольского (Максимовича).

В 1934 за последней в своей жизни епископской хиротонией митр. Антоний (Храповицкий) возводит иеромонаха Иоанна в сан епископа и направляет его в Шанхай, с трогательным письмом к архиеп. Димитрию Хайларскому, где пишет: «Как мою душу, как мое сердце посылаю к Вам владыку епископа Иоанна. Этот маленький, слабый физически человек, по виду почти как дитя — есть чудо аскетической стойкости и строгости».

В Шанхае еп. Иоанн вел жизнь сурового аскета, лишил себя сна и пищи, носил зиму и лето сандалии без чулок, его ряса была похожа больше на одежду нищего. Там им создается приют для бездомных детей во имя св. *Тихона Задонского*, в котором воспитывалось более 3 тыс. детей.

Подвижник и великий молитвенник, еп. Иоанн управлял делами епархии, посещал больных в госпиталях, оказывал огромное духовное влияние на всю русскую колонию в Китае и на Д. Востоке, будучи духовным руководителем многих беженцев из России. При участии владыки в Шанхае русскими были построены кафедральный собор Пресвятой Богородицы «Споручницы грешных» и величественная Свято-Николаевская церковь — храм-памятник царю-мученику.

После прихода в 1949 к власти коммунистов практически вся русская колония покинула Шанхай. Владыка Иоанн возглавил исход русских беженцев сначала на Филиппины, а затем в Америку. На острове Тубабау был устроен в просторном военном бараке временный «собор», в котором служил сам владыка. Каждый вечер он обходил с молитвой и благоговением все палатки беженцев. По молитвам святытеля за все время пребывания русских на острове не было ни одного шторма. Лишь после их отъезда в Америку тайфун уничтожил все следы пребывания людей на острове.



Икона XX в.

Во все периоды своего епископства: Шанхайский (1934—49), Брюссельско-Парижский (1951—63) и последний, Сан-Францисский (1963—66) — владыка Иоанн пребывал в постоянной *молитве* — в храме, в своей келье и даже при поездках в самолете и автомобиле. Пишу, как правило, он принимал единожды в день. Он даже не имел постели, а в краткие моменты отдыхал в кресле. Окружающих он поражал смирением и скромностью во всем, никогда не говорил о своих успехах и трудах, хотя их было немало. За время епископства владыки его усердием были построены замечательные храмы: храм-памятник св. прав. Иова Многострадально-го в Брюсселе в память царя-мученика, кафедральный собор Божией Матери «Всех Скорбящих Радости» в Сан-Франциско, крипта которого стала усыпальницей блаженного архиеп. Иоанна.

Похороны владыки в июле 1966 в Сан-Франциско были выражением торжества *Православия*. Шесть дней у открытого гроба теснились прощающиеся, 5 архиереев приехали на отпевание. Городские власти впервые в истории Сан-Франциско дали разрешение на захоронение в соборе, и до сих пор тело его пребывает нетленно (паства не допустила бальзамирования) в крипте кафедрального собора. Усыпальница стала местом постоянных молитв почитателей, служащих панихиды по почившем. Читается *псалтирь*, у мощей обильно подаются исцеления недугующим и болящим, записано немало чудес.

2 июля 1994 владыка Иоанн прославлен Русской зарубежной церковью и причтен к лику *святых*.

Владыка Иоанн был одним из наиболее последовательных выразителей идей *Святой Руси* в русской эмиграции. Он в числе первых поднял вопрос об официальном прославлении царских мучеников, разъясняя духовную необходимость почитания их. «Великий грех, — учил он, — поднять руку на помазанника Божия, не останаея и малейшая причастность к такому греху неотмщенной. В скорби говорим мы, “кровь его на нас и на детях наших”, т. к. в грехе царевубийства повинны не одни лишь физические исполнители, а весь народ, ликовавший по случаю свержения царя и допустивший его унижение, арест и ссылку, оставив беззащитным в руках преступников, что уже само собой предопределяло конец. Будем помнить, что это злодеяние совершенно в день памяти творца Великого канона св. Андрея Критского, зовущего нас к покаянию. Глубокое сознание греховности содеянного и покаяние перед памятью царя-мученика требуется от нас Божией правдой. Но покаяние наше должно быть без всякого самооправдания, без оговорок, с осуждением себя и всего злого дела от самого начала.

Память о невинно убиенных блгвв. мчч. князьях *Борисе и Глебе* пробуждала совесть русских людей во время уделных смут и устыжала князей, начинавших раздоры. Кровь вел. кн. Игоря произвела душевный переворот в душах киевлян и объединила Киев и Чернигов почитанием убиенного св. князя.

Св. *Андрей Боголюбский* своей кровью освятил единодержавие Руси, утвердившееся уже значительно позже его мученической кончины. Всероссийское почитание св. Михаила Тверского исцелило раны на теле России, причиненные борьбой Москвы и Твери. Прославление св. царевича Димитрия прояснило сознание русских людей, вдохнуло в них нравственные силы и после тяжких потрясений привело к возрождению России. Царь-мученик Николай II со своим многострадальным семейством входит ныне в лик этих страстотерпцев.

Величайшее преступление, совершенное в отношении его, должно быть заглажено горячим почитанием его и прославлением его подвига.

Перед униженным, оклеветанным и умученным должна склониться вся Русь, как некогда склонились киевляне перед умученным ими прп. кн. Игорем, как владимирцы и суздальцы перед убитым вел. кн. Андреем Боголюбским».

«Нашедшее на Россию бедствие, — утверждал Иоанн, — является прямым последствием тяжелых грехов и возрождение ее возможно лишь после очищения от них. Однако до сих пор нет настоящего покаяния, явно не осуждены содеянные преступления, а многие активные участники революции продолжают и теперь утверждать, что тогда нельзя было поступить иначе.

Не высказывая прямого осуждения февральской революции, восстания против помазанника, русские люди продолжают участвовать в грехе, особенно когда отстаивают плоды революции».

В том, что большая часть русских людей оказалась за рубежом, владыка Иоанн видел великую апокалипсическую миссию русского народа: «Наказывая, Господь одновременно и указывает русскому народу путь ко спасению, сделав его проповедником Православия по всей вселенной. Русское раскаяние ознакомило с Православием все концы мира, ибо русская беженская масса (в значительной части бессознательно) является проповедницей Православия.

Русским за рубежом дано по всей вселенной светить светом Православия, дабы др. народы, видя добрые их дела, прославили Отца нашего, иже есть на небесах, и тем снискали себе спасение... Зарубежье должно обратиться на путь покаяния и, измолвив себе прощение, возродившись духовно, сделаться способным возродить и страдающую нашу Родину...»

Владыка Иоанн закончил свой доклад на Соборе пророчеством и надеждой, что именно в России наступит истинное

воскресение и преображение душ человеческих и она просит целому миру перед концом всего существующего и перед началом всемирного Царства Божия: «Отряхните сон уныния и лености, сыны России! Возрите на славу ее страданий и очиститесь, омойтесь от грехов наших! Укрепитесь в вере православной, чтобы быть достойным обитать в жилище Господнем и вселиться в Святую Гору Его! Воспряни, восстани, восстани, Русь, ты, которая из рук Господней выпила чашу ярости Его! Когда окончатся страдания твои, правда твоя пойдет с тобой, и слава Господня будет сопровождать тебя. Приидут народы к свету твоему, и цари — к восходящему над тобой сиянию. Тогда возведи окрест очи и виждь: се бо придут к тебе от запада и севера, и моря, и с востока чада твоя, в тебе благословящая Христа во веки».

ИОАННИКИЙ (Галятковский), архимандрит (?—2[12].01.1688), духовный писатель. Учился в Киево-Могилянской академии. С 1668 — игумен, затем архимандрит Черниговского Елецкого монастыря. Автор сборника проповедей «Ключ разумения...» (1659) и книги легенд «Небо новое...» (1665); в первом помещен теоретический трактат о церковно-ораторском искусстве («Наука или способ составления проповедей»). Галятковский оказал влияние на развитие православной мысли в Малороссии. Ему принадлежат богословско-полемические сочинения, направленные против *католицизма*, унии, магометанства.

ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ, преподобный (1439—9[22].09.1515), духовный вождь русских людей в борьбе с ересью *жидовствующих*, богослов, духовный писатель.

Мирское имя прп. Иосифа — Иван Санин. Род Саниных вышел из Литвы и осел в Волоколамском княжестве в д. Спиrowsкой, ставшей их родовой вотчиной. Будучи 20 лет от роду, Иван поступил в Рождества Богородицы Боровский монастырь в послушание св. старцу Пафнутию. Вскоре в этом же монастыре был пострижен и его отец, которого разбил паралич. С благословения старца юный инок Иосиф принял на свое попечение родителя, за которым неотступно ухаживал до самой его кончины в течение 15 лет.

Мать Иосифа тоже постриглась и стала монахиней Мариной женского Волоколамского монастыря. Вслед за родителями ушли в монастырь и оставшиеся дети, кроме одного. Среди ближайшей родни Иосифа насчитывается 14 мужских имен монашествующих (и лишь одно мирское) и 4 женских — все монашеские. Ростовский архиеп. Вассиан — родной брат Иосифа. Др. его брат стал еп. Тверским Акакием, а 2 племянника — Досифей и Вассиан (Топорковы) — стали иконописцами и совместно со знаменитым *Дионисием*, учеником прп. *Андрея Рублева*, расписали церковь Валаамского монастыря. Воистину преизобильно излилась *благодать* Божия на род Саниных, явивший столько подвижников и просиявший столь блестящими дарованиями.

По смерти своего учителя, прп. Пафнутия, игуменом монастыря стал прп. Иосиф. Он хотел ввести более строгий устав, который для братии оказался непосильным. Тогда Иосиф покинул Боровец и со своими единомышленниками в 20 верстах от Волоколамска учредил монастырь, который скоро получил известность своим высоким иноческим уставом, аскетической строгостью монашеского общежития.

Иосиф Волоцкий сыграл огромную роль в истории Русской церкви, объединив всех верных в борьбе с ересью *жидовствующих*. Преподобный активно выступал против *нестяжателей* за сохранение монастырского землевладения. Его активное вмешательство на Соборе 1503 позволило разбить попытки *Нила Сорского* и Паисия Ярославова добиться решения об отобрании монастырских земель в пользу вел. князя.

Преподобный оставил после себя обильное духовное наследие. Он, несомненно, — самый плодовитый автор своего времени. До и после него среди русских духовных писателей



Икона XIX в.

мало было людей столь начитанных, как он, и — что еще важнее — так умевших пользоваться своей начитанностью для себя и для других. До нас дошли более 20 его посланий к различным лицам по моральным и богословским вопросам, кроме того Устава, которым он наделил свой монастырь и, наконец, 16 речей («Слов») против жидовствующих, которые составили сборник под общим заглавием «Просветитель».

Устав. Св. Иосиф написал его под конец своей жизни как свод правил и образа жизни, введенных им в его монастыре.

Из 14 глав, составляющих его, 9 посвящены материальным вопросам. Монашеская жизнь регулируется ими до мельчай-

ших подробностей. Каждый шаг, каждое действие, каждое слово монаха подчиняются определенным правилам, и для всех нарушений заранее установлены строгие наказания: от 50 до 100 поклонов, пост на черством хлебе, а иногда, за более тяжкие проступки, — телесные наказания. Внешнее благолепие Иосиф не только считает средством для достижения внутреннего монашеского совершенства, но он и пользуется им иногда для «назидания» наблюдателей из внешнего мира, чтобы привлечь их благожелательство. Так, он требует особо ревностного отправления церковных служб, если присутствует светское лицо или монах из чужого монастыря.

При составлении своего Устава Иосиф Волоцкий взял за основу Устав *Феодосия Печерского*, лишь приспособляя некоторые правила к потребностям своего монастыря. Каждое отдельное правило сопровождается текстами из «Писаний». В Уставе проявляется необыкновенная начитанность его автора. По своему содержанию Устав может быть разделен на 3 части. В 1-й, состоящей из 11 глав, изложены правила жизни, действия и поведения, относящиеся ко всем монахам, без различия между руководителями и подчиненными. Вторая часть (12-я и 13-я главы) говорит об обязанностях игумена и старших среди братии, т. е. настоятеля и состоящего при нем совета. Наконец, последняя часть (14-я глава) определяет пределы власти начальников над подчиненными вообще и над провинившимися, в частности.

В 1-й главе, где речь идет о *молитве в общине* и о храмовом благолепии, указано, что при первом ударе колокола монах должен спешить в церковь. Там он не имеет права переходить с места на место, разговаривать или смеяться. По окончании богослужения он не должен оставаться в церкви. Иосиф подкрепляет эти требования примерами: так, он рассказывает, что в Иерусалиме от монахов шел дурной запах и это побудило одного святого старца сказать, что только огонь может их очистить; так и случилось — пришли персы и сожгли их.

Не менее красочны предписания о том, как монах должен вести себя в трапезной. Запрещая им разговаривать за едой, Иосиф без обиняков напоминает им о свиньях, которые всегда хрюкают, когда едят. Справедливо считая, что пьянство весьма вредносно в монашеской жизни, он запрещает монахам держать в монастыре крепкие напитки.

Ни одно действие, даже самое незначительное, не может быть совершено без разрешения игумена или наставника. В силу этого монах не может распоряжаться сам собой. «Не его воля, но монастыря».

В 10-й главе Иосиф сохранил подробности того образа жизни, который существовал в некоторых известнейших монастырях его времени. Иосиф лично уже не встречал их великих основателей — прп. *Сергия*, Кирилла, Варлаама — но он говорил, что знал многих из их прямых учеников. Во многих случаях уставы монастырей, оставленные их создателями, подверглись изменениям со стороны новых игуменов, хотя встречались и такие монахи, которые, не останавливаясь даже перед мученичеством, боролись за верность древним обычаям и за их сохранение. Этим подробностей достаточно, чтобы получить представление о том монастырском идеале, который рисовался Волоколамскому игумену. С его точки зрения, монастырь должен представлять собой точно организованное общество, где *права и обязанности* равномерно распределены между всеми. Исключение делается только для опытных в монастырской жизни монахов, но и они обязаны подчиняться тем общим жизненным правилам, согласно которым никто не владеет собственной *волей*. Развивая эти идеи в своем Уставе, Иосиф занимается лишь внешним поведением монахов и требует как можно более точного исполнения всех своих предписаний. Он уверен в том, что этого достаточно и что внешнее благолепие, будучи результатом общего и притом сознательного усилия, само собой поведет к совер-

шенству внутренней жизни. Между тем и др. существует полное соответствие и взаимодействие. По убеждению Иосифа, монах, постоянно занятый общей молитвой или работой, не может уклониться от пути истинного, потому что у него нет времени ни предаваться вредным мыслям, ни осуществлять их. Вот почему Устав так преследует праздность, мать всех пороков, и лень. Та и др. рассматриваются им как первые шаги на пути *греха*.

Внутреннее совершенствование предоставляется собственному благоразумию иноков. Устав не говорит ни об искушениях, ни о степенях духовной жизни. По этим вопросам он ограничивается двумя советами: чтобы обезопасить себя от греха и сохранить чистоту своей совести, следует постоянно думать о смерти и о Страшном суде; а если кто согрешил, то для исправления провинившегося надо прежде всего довести его до сознания своей вины. Его внутреннее улучшение за этим последует неизбежно.

Призванный служить образцом не только для обитателей монастыря, но и для людей вне его, монах, по мысли Иосифа, должен быть знаком с мирской жизнью и с потребностями мира, лежащего за монастырскими стенами. Для этого все его внешние потребности должны быть полностью обеспечены, чтобы недостаток в материальных вещах не мешал ему заниматься своей монашеской задачей. Он должен работать сам, чтобы ценить достоинство труда и заслуживать свое пропитание. Он должен заниматься трудом не единственно для себя самого, а для всех, чтобы в нем не родилось ни помышлений о личной собственности, ни привязанности к материальным вещам, которые отвлекали бы его от Бога. Согласно требованиям Иосифа, монах должен знать, в чем монастырь нуждается и как управляется, он должен быть хорошо образованным или стараться получить образование. На этом Иосиф настаивает, имея в виду подготовить из своих монахов «смену» для управления Церковью.

Хотя он и не допускает изменений в существенных частях Устава, Иосиф разрешает переделки в подробностях, соответственно обычаям, нравам и законам различных стран. Эта уступка показывает, что ему хотелось бы сделать из своего Устава универсальное руководство для монахов, применяющееся не только в Волоколамском монастыре, но и вне его.

Послания. Их насчитывается 20, написанных разным лицам на разные темы. Они свидетельствуют о разнообразной деятельности их автора. Одни из них написаны во время борьбы с жидовствующими, др. возникли из участия Иосифа в общественной жизни его эпохи, третьи связаны с его игуменской деятельностью; некоторые носят просто личный характер. Все послания отличаются практическим смыслом, который вообще так свойствен Иосифу Волоцкому. Литургические правила, исторические сведения — все вообще клонится в этих письмах к тому, чтобы дать их читателю правильное представление о *христианстве* вообще и об обязанностях каждого отдельного христианина, в частности. В этих посланиях содержится совет — прибегать к «благоразумной хитрости» для сыска еретиков, в подражание патр. Антиохийскому Флавиану, который «божественно внушенной ему хитростью» открыл и подавил мессалийскую ересь.

«**Просветитель**». Эту книгу Иосиф Волоцкий написал в период борьбы с жидовствующими. Она возникла не сразу, а постепенно, и только после смерти автора получила от Собора 1553 то заглавие, под которым она известна с тех пор. В течение более чем 3 столетий «Просветитель» сохранялся лишь в рукописном виде, и только в 1859 он был издан профессором Казанской духовной академии и стал доступным широкой публике.

«Просветитель» представляет собой значительное явление в истории русской духовной письменности. Можно сказать, что в нем собрано все русское духовное просвещение того

времени. А т. к. это русское просвещение состояло гл. обр. в знакомстве со святоотеческой литературой, то заранее можно представить себе особо сильное влияние, оказанное на труд Иосифа произведениями святых отцов, в силу уже самой цели, которую Иосиф преследовал. Действительно, его труд настолько пронизан духом, мыслями и изречениями святых отцов, что, даже не сличая его текстов с греческими оригиналами, уже приходится удивляться тому, что такое произведение могло быть написано в России русским человеком, не знавшим греческого языка.

«Просветитель» содержит почти все, что христианин должен знать о своей *вере*. Его построение таково, что достаточно прочесть его внимательно, чтобы быть в состоянии дать ответ на любой вопрос, могущий смутить верующего христианина. Книга разделена на 16 «Слов», которым предшествует предисловие, кратко излагающее историю ереси жидовствующих и общее содержание каждого из последующих «Слов». Продолжение истории жидовствующих дано в 15-м «Слове». Согласно задаче, поставленной автором, «Слова» можно разделить на 2 части. Первая состоит из 11 «Слов» и представляет собой часть богословскую. В ней автор разоблачает ложность утверждений противников и излагает истины христианской веры. Эта часть была, очевидно, составлена до первого Собора, созванного для борьбы с жидовствующими (в 1491), когда еще была надежда обратиться еретиков убедительными доводами. Вторая часть — 5 «Слов» — по-видимому, была составлена тогда, когда стремление переубедить еретиков не увенчалось успехом.

Исключительная начитанность Иосифа проявляется в этом труде. Он цитирует более 40 духовных авторов и святых отцов, не считая текстов самого *Священного Писания* (в настоящем смысле слова). Местами встречаются целые фразы, принадлежащие различным авторам. Можно ли признать этот труд независимым произведением? Или это скорее только компиляция, результат начитанности Иосифа в святоотеческой литературе? Этому последнего мнения придерживались, напр., профессора Казанской академии, ставшие его первыми издателями. Как бы то ни было, за Иосифом остается та заслуга, что он собрал весь этот материал в одно единое целое, привел его в порядок и использовал для тогдашних нужд Русской церкви.

«Просветитель» начинается введением, трактующим новую ересь. Это, несомненно, — собственное произведение Иосифа. Первое «Слово» излагает христианское учение о Пресвятой Троице. Это — целый трактат, очень хорошо составленный, содержащий в зародыше особую философскую терминологию русского языка, с тех пор, к сожалению, забытую и вышедшую из употребления. Во втором «Слове» речь идет о воплощении Второго Лица Пресвятой Троицы. Жидовствующие его отрицали, Иосиф его доказывает ссылкой на сон Навуходоносора. Это место представляет собой, по-видимому, развитие материала, заимствованного из византийского источника. Следует особо отметить выраженную тут мысль, что с пришествием Царства Христа настал конец земной идеи всемирного завоевания. В этих размышлениях русского мыслителя XV в. чувствуются проблемские основные идеи определенной христианской философии истории. Часть, посвященная тайне Искупления, составлена исключительно из текстов Священного Писания.

В третьем «Слове» говорится об упразднении закона Моисеева, которого еретики считали необходимым придерживаться; это, по-видимому, — независимое произведение Иосифа. Он начинает его с изложения 15-й главы Деяний Апостолов, где речь идет о Иерусалимском соборе. Предав анафеме еретиков и их учение, автор переходит к текстам Ветхого Завета и рассматривает вопросы обрезания и ветхозаветных жертвоприношений.

Четвертое «Слово» посвящено доказательству той истины, что Воплощение принципиально возможно для Бога и не недостойно Его. Это — богословское изложение, составленное из текстов Писания и великих учителей Церкви, писавших о Воплощении: Афанасия Великого, Кирилла Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина. В этом «Слове» Иосиф высказывает мысль, что Бог Воплощением Сына «перехитрил дьявола».

Пятое «Слово» оправдывает ссылкой на видение Авраама обычай изображать на иконах Пресвятую Троицу. Жидовствующие утверждали, что ветхозаветный патриарх видел не Троицу, а Бога в сопровождении двух ангелов. Рассмотрением библейского текста Иосиф доказывает обратное. Это «Слово» представляет интерес для изучения иконописной символики. Странники, изображающие Пресвятую Троицу, должны воссесть на престолах, чтобы по этому признаку можно было узнать их «царственное, господственное и владычественное» происхождение; на головах у них должны быть круглые венцы, ибо круг символизирует Бога, не имеющего ни начала, ни конца; у них должны быть крылья, чтобы по этому узнавались их возвышенность, их движение (динамизм) и их отчужденность от земных вещей.

Шестое «Слово» имеет целью доказать примерами из Ветхого Завета, что христианин обязан почитать святые иконы; Иосиф следует здесь Иоанну Дамаскину, пересказывая его речь против иконоборцев. То же относится и к седьмому «Слову», где продолжается речь об иконах, о почитании Святого Креста и иных священных предметов, а также говорится о таинствах и вообще о различных формах того поклонения, которое люди должны воздавать Богу. Говоря о предметах богослужбного культа, Иосиф объясняет их скрытую символику. За этим следует длинный параграф о различии и единственности Трех Лиц Божества, о соединении двух природ во Христе и об исхождении Святого Духа только от Отца; эта последняя часть направлена против латинян. За этим параграфом следует трактат о культе, воздаваемом Богу. Автор говорит здесь о молитве, о необходимости во время молитвы обуздывать свои чувства, о помышлении о смерти и о др. средствах, располагающих к молитве; он указывает на превосходство общественной молитвы над личной и молитвы в храме над молитвой у себя дома, но упоминает и о возможности и действительности молитвы вне храма, когда верующий не имеет возможности пойти в церковь.

«Слово» кончается увещанием на тему: «Как служить Единому Богу?» Тут ясно и убедительно, в форме афоризмов, дана краткая сводка обязанностей христианства. Все это написано отличным языком и с большой искренностью. На этом примере можно судить о том, насколько полезно бывает для писателя углубленное изучение святоотеческой литературы. Одно это «Слово» дает право причислить Иосифа к первоклассным писателям (С. П. Шевырев).

Восьмое, девятое и десятое «Слова» направлены против утверждений еретиков о подложности произведений святых отцов (восьмое «Слово»), апостольских писаний (девятое) и произведений прп. Ефрема Сирина (десятое), касающихся конца света, который в то время считался близким на том основании, что Пасхалии (т. е. расчеты, определяющие даты празднования Пасхи) останавливались на 7000 году от сотворения мира.

Одиннадцатое «Слово» написано в защиту монашества. Оно очень характерно для Иосифа и показывает, что он был действительно монахом до глубины души, так что даже и символика монашеских одежд была ему дорога. Он доходит даже до утверждения, со ссылкой на св. Климента, папу римского, что монашество, монастыри и черная монашеская одежда установлены самим ап. Петром.

Двенадцатое «Слово» содержится лишь в немногих рукописях. Оно говорит о действительности отлучения от Церкви, даже если епископ, принимающий эту меру, — сам еретик: этим имеется в виду случай митр. Зосимы, который был обвинен в ереси и в конце концов низложен 17 мая 1494. Трудно сказать окончательно, была ли эта постигшая его кара результатом обвинений, выдвинутых против него Иосифом, или он был низложен «за пьянство и нерадение», как то утверждает летописец.

Несмотря на свой полемический характер, все эти вкратце нами рассмотренные «Слова» не лишены некоторой доли академической невозмутимости. Начиная с седьмого «Слова», тон меняется совершенно. Пять последних «Слов» своим тоном полностью противоречат тому, что говорится в четвертом «Слове»: «Бог Сам есть Истина и Любовь, и приводит от нечестия к благочестию не силою ратною, не понуждением, не в воде топя, не огнем сжигая, но кротостию и долготерпением, смирением, милосердием и любовью» Проповедовавший милость к врагам, он по отношению к еретикам проявляет непреклонную жесткость. Каждый или почти каждый раз, когда о них говорит, он обзывает их самыми оскорбительными словами и желает им самой злой смерти. Последние 4 «Слова» написаны с единственной целью — убедить светские власти в необходимости наказывать еретиков либо пожизненным заключением, либо смертью.

Составление «Просветителя» было обусловлено потребностями тогдашнего русского общества, и поэтому этот труд, как единственный в своем роде и полностью соответствовавший своему назначению, с неизбежностью оказал огромное влияние на мышление и нравы Московской Руси. Труд содержит множество изречений, полных здравого смысла, он весь пропитан благочестием и твердостью убеждений. Изложенный им свод обязанностей в отношениях людей между собой (в седьмом «Слове») и с Богом отличается простотой, ясностью и сжатостью формулировок. Знаменитый «Домострой» священника Сильвестра, давший свод правил, охватывающих всю жизнь с ее основами и с ее бытовыми сторонами, а с др. стороны и Стоглавый собор — оба вдохновлялись «Просветителем»: это доказывает, что его идеи глубоко укоренились на русской почве. Их отпечаток лежит на московской жизни вплоть до самой Петровской эпохи. Некоторые из них пережили даже Петра и продержались до наших дней. Вот несколько примеров, взятых среди многих других.

1. Русские люди молятся обычно, повернувшись лицом к востоку. Так делают даже, находясь в пути, и это — древний христианский обычай, следы которого имеются еще у Оригена; Иосиф объяснял это тем, что Бог, хотя и вездесущ, но явил в особенности на Востоке свою силу и чудеса.

2. Известно, что крест и крестное знамение особо почитаются русским народом. Иосиф же об этом писал, что не только крест, на котором господь был распят, достоин уважения и поклонения, но и всякому кресту, его изображающему, следует поклоняться, как если бы к нему был пригвожден Христос: где крест на какой бы то ни было вещи, там благодать и освящение. Это — «щит наш и наше оружие».

3. Церковные таинства чтутся русскими людьми независимо от достоинства или недостойности того, кто их совершает. У Иосифа этот взгляд верующих русских людей выражается там, где он пишет, что таинства принимаются нами не из рук обыкновенного человека или священника, но из рук серафима, со страхом и трепетом: даже если видим, что совершающий таинство живет неправо, — не нам его судить: Судия ему Тот, Кто видит тайное; а нам достойным пусть кажется каждый, лишь бы он не был отлучен от Церкви.

Народные русские представления о молитве и Церкви очень близки к тому, что говорит Иосиф. Они пережили века и всю ту секуляризацию, которой русский народ подвергся

со времен Петра Великого. Их источник — вера в нравственные, религиозные и политические устои Москвы, — «Третьево Рима» — вера, вытекавшая из убеждения в неизменности и неприкосновенности устоев православного Русского царства.

Соч.: Просветитель, или Обличение ереси живодствующих: Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. Казань, 1857 (переизд.: 1882, 1904); Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А. А. Зимина, Я. С. Лурье. М.—Л., 1959; Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого / Подг. текста А. С. Лурье, пер. А. А. Алексеева // Памятники литературы Древней Руси: к. XV — 1-я пол. XVI в. М., 1984; Послание Иосифа Волоцкого кн. Голениной / Подг. текста, пер. и коммент. Я. С. Лурье // Там же.

Лит.: Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. СПб., 1868; Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916; Зимин А. А. О политической доктрине Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. 1953. Т. 9; Еремин И. П. Иосиф Волоцкий как писатель // Еремин И. П. Литература Древней Руси: Этюды и характеристики. М.—Л., 1960.

Иеромонах Иоанн (Кологривов)

ИОСИФЛЯНЕ. — См.: **СТЯЖАТЕЛИ.**

ИПОСТАСЬ (греч. — устоя, качество, личность), богословское понятие, означающее Лицо Пресвятой Троицы. 1-я ипостась — Отец, 2-я — Сын, 3-я — Святой Дух.

Ипостась выражает «суть индивидуального бытия и само индивидуальное существо, существованием или бытийностью своею связанное с др. ипостасями в одно и единое бытие, в одну и ту же усую (греч. — сущность)... Ипостась — истинная личность. Но она — Божья Личность. И если мы споконно называем Божьи Ипостаси Божьими Личностями и даже Лицами, нам не по себе, когда начинают называть ипостасью человеческую или тварную личность».

Л. Карсавин

ИРАНСТВО И КУШИТСТВО, центральные понятия-символы в философии религии и концепции исторического развития А. С. Хомякова, изложенные в «Записках о всемирной истории». Хомяков исходил из того, что в основе мышления, присущего той или иной эпохе, лежит *вера*, а в основе самой веры — категории воли — *свобода* и *необходимость*. Иранские религии (к которым он относит верования древнего Ирана, *иудаизм* и *христианство*) основываются на понятии нравственной свободы, тогда как в кушитских (Куш — древнее название Нубии) царит дух необходимости, неволи (шиваизм, буддизм, зороастризм, ваализм, эллиноско-римское язычество и т. д.). Основным принципом для различения иранства и кушитства следует считать отношение божества к *миру*: в иранских религиях оно выражается свободным творением мира из ничего, в кушитских — рождением по необходимости, вытекающей из жесткой цепи причин и следствий; сутью иранства является поклонение *духу* как творящей свободе, и в качестве следствия — признание нравственной свободы человеческой личности, сутью кушитства — поклонение жизни как вечно необходимому факту. Кушитство разделяется на 2 ветви: шиваизм — поклонение царственному веществу и буддизм — поклонение рабствующему духу, находящему свободу только в самоумножении. Выражением кушитства в философии является *рационализм*, принимающий условное за безусловное, одностороннее за целое, внешнее за внутреннее. Он стремится, овладев верой, превратить ее в «трансцендентальную физику»: подобно тому, как человек действует на вещественную природу, «он может вещественными или, по крайней мере, внешними орудиями подвинуть самый центр вселенной и посредством законов, подмеченных или угаданных им, овладеть божеством». «Первоначальная вера почти целого мира, — писал Хомяков, — была чистым поклонением Духу, мало-помалу искажившимся от разврата кушитской вещественности и перешедшим во все виды многобожия человекообразного, звездного или стихийного». Иранская ре-

лигия, т. о., вытеснялась кушитской и сохранилась к моменту возникновения христианства в одном Израиле. С приходом Мессии основанное на предании древнеиранское начало не только восторжествовало в христианстве, но и получило окончательное свое развитие. Произошел возврат к первоначальной целостности, но на иной основе. Критикуя гегелевскую философию истории и *телелогию* за пренебрежение синтезом и восхождение от существующего к его причинам в прошедшем, Хомяков предлагал свою альтернативу, интересную историю в борьбе иранства и кушитства, но фактически сближался в Гегелем в основной идее: смысл истории — в прогрессивном осознании человечеством свободы, в реализации *абсолютного духа* в истории, понимая под этим окончательное торжество иранства.

Лит.: Хомяков А. С. Семирамида. И<сследование> и<стины> и<сторическим> и<дей> // Соч. В 2 т. Т. 1: Работы по историософии. М., 1994. Он же. Записки о всемирной истории // Собр. соч. Т. 4. М., 1872; Бердяев Н. А. А. С. Хомяков. М., 1912.

А. Козырев

ИРОНИЯ, эстетическое настроение, выражающее чувство превосходства над *явлениями*. Ирония родственно *юмору* и представляет противоположный ему вид, принадлежащий к одному и тому же роду; ирония скрывает шутку за серьезной формой; юмор, напротив, скрывает серьезное отношение к предмету за шуткой; но есть у иронии черты, которые отличают ее от юмора, сближая с остротой и, вообще, комическим. Юморист, уверенный в тщете *бытия*, может придать юмористический оттенок и самому серьезному делу, не оскорбляя нравственного чувства слушателя или зрителя; ирония не допускает в серьезном деле. Предметом иронии является нечто незначительное и глупое; ирония заключается в том, что прибегающий к ней входит как бы в положение своего противника, серьезно и, по-видимому, с убеждением защищает нелепое положение, приводит новые доводы, благодаря которым контраст между нелепостью самого положения и серьезностью его защиты становится особенно разительным и производит впечатление комического. Ироническое отношение предполагает сознание превосходства, почему иронии и не прощают. Высшая степень иронии называется сарказмом. В основе сатиры лежит ирония, ибо сатира, изображая известное явление в карикатурном, преувеличенном виде, обнаруживает превосходство автора над изображаемыми им явлениями. В юмористическом отношении всегда чувствуется сожаление или снисхождение, чего не замечается в ироническом, в котором ясно обнаруживается насмешка. Ирония может быть легкой или глубокой; будучи слишком резкой, ирония может перейти в издевательство.

Самая благородная форма иронии — сократовская ирония. Сократ пользовался иронией как методом обучения: он становился на точку зрения своего противника, дабы тем приобрести его доверие, а потом рядом логических доводов, вытекающих из принятой точки зрения, приводил противника к нелепым выводам, дабы научить его правильному пониманию.

Э. Р.

ИРРАЦИОНАЛИЗМ (лат. — мышление, рассудок, разум), отрицательное отношение к *разуму*, опирающееся на убеждение, что познавательный контакт с реальностью, во-первых, должен быть непосредственным и без участия разума и, во-вторых, его результаты совершенно отличаются от того, что способен дать разум.

Иррационализм преодолевается теми, кто видит дополненность и взаимосвязь интуитивного, рационального и эмпирического в познании, веры и разума, откровения и философии. В раннехристианской и святоотеческой мысли обретение веры означает метаною — качественное изменение мышления, одухотворение разума, его преображение благодатью.

ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ, нечто, выходящее за пределы познавательных возможностей человеческого разума, но приоткрывающееся субъективному чувству, интуиции или вере — в контактах с реальностью, минуя разум.

ИРЬЕ (Ирий-сад, Ирий, Ирей, Вырье, Вырай, Вырий-сад), древнее название рая у восточных славян, сказочный, загадочный край, волшебное царство, блаженная теплая страна, куда на зиму уходят птицы, змеи и др. пресмыкающиеся. В «Поучении» Владимира Мономаха говорится, что «птицы небесные из ирья идут».

По древним поверьям, эта блаженная страна — солнечный край, находится по ту сторону облаков у самого моря. В ней царит вечное лето, она предназначена для будущей жизни хороших и добрых людей. Их здесь ждет вечное блаженство, а время для них перестает существовать.

Посреди ирья растет мировое дерево — береза или дуб. Над его вершиной обитают птицы и души умерших, страдающих за свою зло прожитую жизнь. Добрым же определено место внизу, возле колодцев с чистой ключевой водой, вокруг которых растут прекрасные цветы, зреют на ветках молодильные яблоки и сладко поют райские птицы.

О. Платонов

ИСИХАЗМ (греч. — молчание, безмолвие), мистическое подвижническое течение в православном монашестве. Исихазм — подвиг, связанный с отшельничеством и безмолвием, древнее понятие в восточной церкви. В раннюю византийскую эпоху исихазм означал вообще отшельничество — одинокий подвиг пустытника. В позднюю византийскую эпоху исихастами назывались монахи, посвятившие себя абсолютной тиши, свяшенному покою, внутреннему духовному сосредоточению, непрестанной «умной» молитве, «внутреннему деланию». Этого рода подвиги приводили в особое состояние, связанное с неизъяснимым блаженством, зрением некоего небесного света, нездешнего, несотворенного, подобного свету, озарившему Спасителя на Фаворской горе. Такой тип исихастов сформировался к XIV в. Возникновению этого духовного типа содействовало древнее отшельничество.

Обычно родоначальником исихазма считается Симеон Новый Богослов, живший в XI в. Он первый ясно развил учение о богосозерцании. Но «исихазм» не есть нечто совершенно новое. Начало его надо отнести ко времени возникновения монашества. Сама «умная молитва», как средство, приводящее к исихии, или безмолвию, не есть изобретение новаторов XI в. Значительно раньше их уже основоположники монашества учили о непрестанной внутренней молитве, укрепляющей «внутреннее внимание» и вызывающей сердечное трезвение.

Преосвященный Порфирий Успенский нашел в Афонских библиотеках сборник X—XV вв. с выборками из древних патериков о молитве и внутреннем делании, где истоки исихазма возводятся к Антонию Великому (III в.), Макарию Великому (IV в.), Иоанну Лествичнику (VI в.) и т. д. Авва Антоний учил уже о безмолвии: «будем молчаливыми и исихастами». Блаженной Феодоре он говорил о необходимости успокоиться и молчать, сидеть в своей келье и собирать ум в себе. А у последней мы находим такие слова: «успокоение от забот, молчание и сокровенное парение ума порождает страх Божий и целомудрие. Сокровенное парение ума есть непрестанная молитва: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». Много примеров молитвы Иисусовой приводится в «Лавсаике» и др. сборниках. Первым известным исихастом-отшельником на Афоне был прп. Петр Афонский, который и был основоположником исихазма на Святой Горе, за ним следует целый ряд др. исихастов. Замечательным центром исихазма на Афоне был в свое время «исихастрион» — «безмолвище», переименованный в Магулы, построенный грузином Саввой Халдом между монастырями Ивером и Филофеем во время имп. Василия Македонянина (к. IX в.).

Идеологию своего учения исихазм берет в мистических учениях древнехристианской Церкви. Наибольшее значение имеет Дионисий Ареопагит. Максим Исповедник ввел и узаконил в Церкви дионисиевский мистицизм. Он ищет сверхразумных и сверхчувственных путей сближения с Божеством. Оба автора, Дионисий и Максим, повествуют уже о неизъяснимом свете, в который вступает лицезреющий Божество. Но подлинный духовный родоначальник афонских исихастов — это прп. Симеон Новый Богослов (ск. 1022), величайший мистик рубежа тысячелетий, который ясно показал, что высшая цель подвигов есть лицезревание Божественного света. Главное жизненное назначение человека — нравственное просветление путем вхождения внутрь себя и духовного сосредоточения.

Известно, что свет, который созерцают некоторые подвижники, учение исихазма отождествляет с Фаворским светом, озарившим Христа во время Преображения. И на этом основании создалось мнение, что вообще учение о свете есть новшество, внесенное исихастами XIV в. Но учение о свете существует уже с начала монашества, а Григорий Палама был только первым, который сослался на Фаворский свет, защищаясь от противников. Ко времени этих споров учение исихастов было вполне сложившимся. Единственно новым во время этих знаменитых споров, когда обсуждалось все учение исихазма, был всплывший на поверхность вопрос о способе физическом для сосредоточения и усиления внимания, который применялся подвижниками во время молитвы. Когда возник этот способ — точно установить нельзя. Но практиковался он с древнейших времен и передавался изустно. Между тем наступил момент в истории Церкви, когда назрела необходимость подвергнуть открытому обсуждению все учение об исихии для того, чтобы дать ему официальное и законное право на существование. Об этом говорит еп. Порфирий Успенский: «Все учение афонских исихастов не было новостью в XIV в. Нет. Оно издревле таилось не только у них, но и везде, где были безмолвники... и не смущало христианское общество. Но его обнаружил известный нам калабрийский монах Варлаам, а чуткая ко всем толкам церковь константинопольская обсудила это учение соборно». «Потому-то в своих соборных решениях — тома 1341-го и последующих годов — церковь и высказала с такой определенностью, что это было в духе церковной традиции, в согласии со всем монашеским опытом», — уточняет эту мысль архим. Киприан.

По своему характеру исихазм был консерватизмом и хранителем традиций. Учение об «умной» молитве систематизировал и изложил прп. Григорий Синаит на точном основании святоотеческого учения. «Мы знаем, — продолжает архим. Киприан, — с каким ожесточением набросились на афонских исихастов Варлаам, Григора и Акиндин и как много обвинений они высказывали против св. Григория Паламы. Его имя не сходит с уст современников и с соборных актов. Но если бы основателем исихазма был прп. Григорий Синаит, то почему же ни в одном из томов синодальных или святогорских не упомянуто ни разу его имя? Естественно было бы нападать на него как на новатора. Но дело в том, что исихия и «умная» молитва не были новшеством для XIV в.».

Учение исихастов сводится к следующему:

1. В Боге надо отличать сущность Его от Его проявлений.
2. Энергия Божества нетварна, как и Его сущность.
3. Различие между сущностью и проявлением Божества не вносит в понятие Бога сложности.
4. Слово «Божество» прилагается отцами Церкви не только к существу Бога, но и к Его энергиям.
5. По учению отцов, сущность выше своего проявления, как причина выше следствия.
6. Сущность Божия трансцендентна тварному миру (вне мира), а потому недоступна для познания человеку, который

может познавать Бога только в Его проявлениях — Его благодати, силе, любви, мудрости и т. д.

Фаворский свет, воссиявший от Господа во время Его Преображения, не есть тварный свет, но также он не есть и Сущность Божия. Это есть благодатное осияние, излучение Божества, свет несозданный и вечный, доступный и физическому восприятию, один из видов энергии, всегда исходящий от Самого Существа Божия.

Согласно учению исихазма человеческое сознание имеет 3 уровня развития: «противоестественный», или страстный, когда во множестве всех энергий человека преобладает всеподчиняющая страсть; «естественный», когда во множестве энергий нет никакой доминанты; «сверхестественный», когда имеет место синергия и все энергии направлены на соединение с Богом, с Благодатью. Суть христианского развития состоит в направленном изменении всех энергий, в преодолении и искоренении «противоестественных» состояний сознания через покаяние и восхождение через «естественное» к «сверхестественному», посредством духовного сосредоточения «сведения ума в сердце».

В России развитие исихазма связано с именами великих святых — *Сергия Радонежского*, Феофана Грека, *Андрея Рублева*, Нила Сорского. В XVII—XIX вв. традиции исихазма продолжают *Паисий Величковский*, *Серафим Саровский* и старцы *Оптиной Пустыни*. От них духовная волна исихазма проникает в философию и литературу — отражаясь в произведениях *И. Киреевского*, *А. Хомякова*, *Н. Гоголя*, *Ф. Достоевского*, а позднее *П. Флоренского*, *С. Булгакова*, *А. Лосева*.

И. Концевич

ИСКУПЛЕНИЕ, понятие, на котором построена сущность христианского учения, так что можно назвать *христианство* — религией искупления, а Христовы дела: страдания, *смерть*, *воскресение* — искуплением. Искупление — славянское слово, взято из греч. яз., означает освобождение из рабства. Согласно Новому Завету, искупление понимается вообще как «искупление от грехов» (Еф. 1, 1; Кол. 1, 14). Люди поработаны грехом (Ин. 8, 34; Рим. 6, 16) и за него дают ответ *Богу*. Чтобы освободить нас от него, Христос пожертвовал Свою жизнь, душу Свою отдал (Мф. 20, 28; Мк. 10, 45), пролил Свою Кровь (Рим. 3, 25; Еф. 1, 7; Кол. 1, 14; Евр. 9, 12). Теперь, выкупленные от греха Христом (Кор. 5, 20; 6, 23; 2 Пет. 2, 1), освободились все люди (1 Кор. 2, 6) на все времена (Евр. 9, 12). Мы теперь свободны духом (Рим. 8) и от рабства греха (Рим. 6, 23), от страха смерти (Евр. 2, 15). Иногда лишь власть сатаны прорывается (Евр. 12, 1), ибо он еще оставлен Христом на свободе, не свергнут в бездну (Откр. 20, 8). Когда же наступит второе пришествие Искупителя (Лк. 21, 27; Рим. 8, 23), оно дополнит полное освобождение людей, как телесное, так и духовное (Кол. 3, 2). Противники библейского понимания искупления в лице Канта, Толстого, Гегеля и др. признают за Христом лишь то значение, что он возвестил миру великое нравственное учение о *любви*. Однако человеческое сознание не может помириться на этом и видит во Христе истинного Искупителя. Который прошел все стадии очищения и заслужил на вечные времена нам *спасение*.

ИСКУССТВО, особое духовное мастерство, позволяющее воспроизводить *красоту* и *гармонию*, созданную *Богом* в образах и символах. Истинное искусство — дар *благодати* от *Духа Святого* и имеет характер особой *харизмы*; оно обязательно связано с духовной *красотой* и нравственным чувством. Аристотель в книге «Поэтика» старается определить цель искусства (подражания), действия эстетического чувства на *душу* (катарсис) и условия, которым подчинено художественное *творчество*. Плотин в «Эннеаде» рассматривает искусство и красоту как ступень между *духом* и *материей* и проводит границу между духовной и телесной красотой. Сущность

красоты, создаваемой искусством, заключается не в формальных условиях, а в проявлении в чувственной оболочке идеального содержания, и чем последние выше, тем прекраснее и объект.

Реальные и душевные источники искусства усматриваются в различных явлениях: фантазии (*романтизм*), многообразном стремлении к изменению (Шиллер), стремлении к подражанию (Аристотель), стремлении к символическому изображению (нем. *идеализм*, экспрессионизм) и во мн. др. Различают разные виды искусства в соответствии с различными намерениями художника: архитектура, скульптура, живопись, поэзия, музыка и мимическое искусство (драматическое искусство, танец). По Гете, высочайшие произведения искусства являются продуктом деятельности человека-творца как величайшего создания Бога и *природы*. Истинное искусство требует целиком всего *человека*.

Искусство с субъективной стороны есть творчество, с объективной — результат творчества, т. е. художественный объект или произведение. При определении искусства нужно иметь в виду различные области творчества, напр., творчество в сфере *науки*, *религии*, *философии*, моральной, технической и экономической. Сам процесс творчества во всех этих областях не только направлен на различные цели, но затрагивает различные стороны человеческой души. С точки зрения формальной, искусство есть творческий процесс, создающий объекты эстетического наслаждения, вызванного чувственным восприятием. Источник искусства видят обыкновенно в производящей фантазии; хотя несомненно, что художественное творчество затрагивает всю *душу* человека, все же в указании на фантазию заключается тот смысл, что в искусстве мы имеем дело с воплощением *идей* при посредстве *образов*; иначе говоря, как бы отвлеченна ни была цель известного произведения искусства, выражена она должна быть не в отвлеченной, а в конкретной форме, не в форме понятий, а образов. Этим отличается искусство от науки; если даже поставить искусству цель точного воспроизведения действительности, как это делает *реализм*, все же и он должен признать, что искусство изображает не законы действительности, а конкретную действительность, притом конкретные образы действительности должны иметь типичное значение, не быть простой фотографией. Искусство стоит в несомненной связи с религией и нравственностью, но ошибочно отождествлять или придавать искусству служебную роль по отношению к ним. Платон изгонял искусство и художников из идеального *государства*, ибо смотрел на искусство как на подражание феноменальному *бытию* или, с его точки зрения, как на не-бытие. Но если бы искусство было в состоянии изобразить мир *идей* или истинное бытие, тогда Платон не стал бы возражать против искусства; точно так же весьма многие, в т. ч. и *Л. Толстой*, видят цель искусства в служении *нравственности*. В том и др. случаях вид искусства отождествляют с искусством вообще и т. о. суживают понятие искусства; искусство имеет свои определенные задачи — создание эстетической видимости, вызывающей эстетическое наслаждение; однако искусство может служить и целям религиозным и нравственным; можно утверждать, что такое искусство представляет наиболее важный и ценный вид его, но нет никакого основания ограничивать искусство только этой целью. Искусство есть самостоятельная сфера деятельности человеческого духа, и оно может лишь пострадать от подведения его под категории родственные, но не тождественные с искусством. Наиболее ошибочная точка зрения на искусство — утилитарная, представляющая смешение искусства с техникой и ремеслом. То и др. является средством для искусства, но отнюдь не целью самой по себе. Техника и искусство создают ценности, но ценности совершенно различных порядков: технические ценности определяются их пользой, ценности

искусства тем, в какой мере они затрагивают сердце человека и вызывают эстетические чувства. Древние полагали *сущность* искусства в подражании природе; это неправильно, во-первых потому, что природа для многих произведений и отраслей вовсе не представляет образов для подражания, ибо странно было бы в гнездах птиц и постройках бобров видеть типы для подражания архитектуре, которая возникает не из подражания, а из совершенно иных мотивов, во-вторых потому, что самый процесс творчества в искусстве свободен и не руководствуется образцами, доставляемыми природой, а лишь берет материал из нее.

Д. К., Э. Р.

ИСКУШЕНИЕ, испытание, в котором раскрываются истинные свойства *души* человека — хорошие или плохие. Таково испытание *Богом* Авраама (Быт. 12), израильтян (Втор. 8). Однако Господь никого Сам не искушает, ибо Сам не искушается *злом* (Иак. 1, 13), а лишь попускает искушение зла от *дьявола* или плоти, т. е. не только от *тела* человека, но от всей совокупности недостатков, которые перешли к нам еще от Адама и Евы, или от мира, т. е. от людей, противящихся истинному духу *веры* и чистого учения. Искушению предшествует «помысел», который может развиваться в «мысленное услаждение грехом», затем наступает желание греховное и, наконец, испытание. Таков процесс *греха* по учению отцов Церкви. Человек должен стараться не допустить искушения, изгнать его из сердца, быть вечно на страже и стремиться жить по воле Бога, иначе говоря, упражняться в благочестии, но не переходить границ, не впадать «в помысел смерти», не быть собой довольным и подвигаться вперед на «завоевание неба». Искушение является также средством нравственного совершенства (Иак. 1, 12) и потому христианину подобает ожидать искушения, которое для него неизбежно, причем ни делать его, ни искать сам не должен, чтобы не случилось с ним падения, как с ап. Петром (Ин. 13, 37, 38; Мк. 14, 16, 32).

ИСЛАМ, религия, которую основал Магомет (570—633 по Р. Х.) в Мекке. Основной догмат его вероучения монотеистический: «Нет *Бога*, кроме Бога». Он поучал, что надо гнушаться идолопоклонства, быть милостивым, терпеливым, не делать *добра* с корыстными целями. Против его вероучения сначала возникло движение, которое заставило Магомета бежать в 622 из Мекки в Медину. Год бегства «геджры» теперь начало летосчисления у мусульман. Из Медины он искусно распространял свое вероучение и скоро подчинил себе всю Аравию и мечтал уже подчинить весь мир. Учение Магомета записано в священной книге мусульман Коране (означает чтение, учение). Оно устанавливает, что существует Аллах — Бог милостивый и милосердный. По Корану, Христос есть лишь божественный посланник, но не Бог. Коран признает пророками Ноя, Авраама, Исаию, Моисея, Иосифа, Иисуса и Магомета. От людей требуется прощение обид, милосердие, но они должны воевать с врагами Аллаха. Когда наступит конец мира, сойдет Иисус и свергнет дедалю (*антихриста*), причем каждый народ будет судим по своему откровению (*Евангелию*, Пятикнижию). Мусульманин, т. е. последователь ислама, должен исполнять следующие: 1) молиться 5 раз в день, 2) содержать правой *веру*, 3) поститься в особый месяц «рамадан», 4) раздавать милостыню, 5) отправляться хоть раз в жизни на паломничество в Мекку. Содержание всех обязательных для мусульман правил называется шариатом (шарий — законодательство). У мусульман существует обрезание, жертвоприношение в байрам; их храмы называются мечетями, а священники — имамами, муллами и др. Мусульмане делятся на суннитов, признающих авторитет толкователей, и шиитов, признающих лишь Магомета.

В исламе существует много сект и толкователей, большинство из них противостоят православному *христианству*.

ИСПОВЕДЬ, таинство отпущения *грехов*, совершаемых после крещения. Исповедь означает осознание человеком своих греховных мыслей и деяний и раскаяние в них с обещанием исправления; исповедь совершается перед священником на основании слов Христа: «Кому простите грехи, тому простятся, на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20, 23).

ИСПОВЕДЬ ЗЕМЛЕ, древний народный обычай исповеди без духовника, содержащий в себе 2 элемента: христианский — церковный институт тайной исповеди и языческий — олицетворения земли (*см.* Земля), представления ее живым существом, способным внимать покаянным словам человека и примирять его грешную *совесть*. Многие столетия исповедь земле была важным элементом русского мировоззрения. Земля мыслилась как судия и как испукотельница *грехов*. Ею клялись, причем целовали и даже ели землю. При спорах о земле, как одно из судебных доказательств, употребляется дерн. Вырывается кусок дерна, один из спорящих кладет его себе на голову и так обходит по меже, по границе участка, который он объявляет своим. Если он пройдет благополучно, это значит участок его. «С Богом! Бери, что обошел: так рассудила мать сыра земля». Если претендующий не прав, тогда сама «мать родная земля прикроет его навеки». Этот распространенный прежде обычай идет из глубокой дохристианской древности. На него указывается в славянском переводе слов Григория Богослова по рукописи XI в. Много указаний на него в древних грамотах. Церковь боролась с этим языческим видом присяги и старалась заменить дерн христианским символом — *иконой*. «Образовое хождение» предписывает и Уложение царя Алексея. Но результатом этих усилий было то, что начали употреблять и икону, и землю: икону Пречистой брали в руки, а дерн клали на голову. Клятва землей самая страшная. Посошков пишет: «Иные, забыв страх Божий, взяли в руки святую икону и на голову дернину, да отводят землю и в таком отводе смертне грешат; и много и того случается, еже, отводя землю и неправдою межу полагая, и умирают на меже». Очевидно, Посошков знал случаи смерти нарушителей клятвы. Такова сила внушения! Один клятвоступник, добившийся спорной земли, как только стал на нее, тотчас же возопил великим голосом — хотел бежать и не мог: «Горе мне окаянному, — вопил он, — эта земля на мне стоит: она меня покрывает, она меня погубит! Вот уже и прах этой земли засыплет мои окайные очи!» Силою привели больного домой, а он все вопил: «О, горе мне! Эта земля, как облако висит надо мною, и на меня рушится, и прах очи мои засыпает». Клятва с дерном употреблялась, по-видимому, еще при продаже себя в полное, потомственное рабство. «Дерноватый холоп», «дерноватая челядь» — полные вечные рабы.

Как жалостливая мать, земля покрывает собою грехи человека, но как судья — иные грехи оставляет непрощеными. После смерти человека грехи остаются на земле. Земля представляется как бы погребальной в себе вместе с телом человека и грехи его. Погребая, она таит их. «Земля покрывает грехи исповедающих, падающих ниц, а покаянием погребает», — говорит одно странное греческое правило, предписывающее обязательность тайны исповеди. Следовательно, земля принимает в себя грехи и по исповеди, именно в тот момент, когда кающийся падает ниц на землю. Однако некоторые грехи земля не таит и не прощает. «Земля обещалась небу открывать свои тайны», т. е. тайны убийства человека. Собирая в себя грехи своих многочисленных детей, земля оскверняется ими, как бы принимает на себя ответственность за них, становится грешной и осужденной. Такая мысль ярко выражена в греческом *атокрифте* «Хождение апостола Павла по мукам». Солнце, луна, звезды, воды просят Господа наказать людей за беззакония. Просит и земля, которая «паче всяе твари осуждена есть». Она предлагает *Богу* наказать беззаконников го-

лодом, но разрешения на такой суд не получает. На этом апокрифе основан русский духовный стих «Плач земли»:

Как расплачется и растужится
Мать сыра земля перед Господом:
Тяжело-то мне, Господи, под людьми стоять,
Тяжелей того людей держать,
Людей грешных, беззаконных,
Кои творят грехи тяжкие:
Досады чинят отцу, матери,
Убийства и татбы дуют страшныя...
Отвещает земле Иисус Христос:
О, мати, ты мати сыра земля,
Всех ты тварей хуже осужденная,
Делами человеческими оскверненная.

В некоторых духовных стихах содержатся сведения об исповеди земле. Так, в стихах, записанных в Архангельской губ., говорится:

Уж как каелся молодец сырой земли:
«Ты покаяй, покаяй, матушка сыра земля!
Есть на души три тяжкие греха,
Да три тяжкие греха, три великие:
Как первой на души велик-тяжек грех —
Я бранил отца с родной матерью;
А другой на души велик-тяжек грех —
Уж я жил с кумой хрестовою,
Уж мы прижили младого отрока;
А третьей-от на души велик-тяжек грех —
Я убил в поле брателка хрестового,
Порубил ишо челованьце хрестное!»
Как спроговорит матушка сыра земля:
«Во первом греху тебя Бог простит.
Хош бранил отца с родной матерью, —
Втогды глупой был, да неразумной слыл;
И в другом-то греху тебя Бог простит,
Хоша жил с кумой со хрестовою,
Хоша прижили младого отрока, —
Втогды холост жил, да нежонатый слыл;
А во третьем-то греху не могу простить,
Как убил в поли брателку хрестового,
Порубил челованьце хрестное!»

Исповедь земле существовала по местам и в н. ХХ в. Исповедь земле держалась гл. обр. среди беспоповцев. Приведем свидетельство еп. Стефана, прот. Андрей Иоаннов сообщает: «Есть такое же мнение и у нынешних раскольников в беспоповщине, а особенно в нетовщине, которые толкуют, что лучше припадая к земле, или зря на небо, или стоя пред иконою Спасителя покаяние приносит, нежели пред священником». Старообрядец Спасова согласия (Самарской губ.) рассказывал, что одна старушка его толка ежедневно прощается с солнцем при его заходе, молится на него и просит прощения во всем, что нагрешила днем. По словам того же старообрядца, «поморские старики и старухи говорят: “Если некому, то можно исповедовать и булине”» (т. е. былинке, траве). О старообрядцах на Печоре известно: «На исповедь усть-цыемы к православным священникам, конечно, не ходят и на приглашение священников... отвечают в таком роде: “Мы исповедаемся Богу и матери сырой земле” или “Я приложу ухо к сырой земле, Бог услышит меня и простит” и проч. и проч.» В Сибири, где мало священников, такая исповедь встречалась и среди православных. «От многих сибиряков мы слышали, — сообщал в к. ХХ в. один священник, — что каяться можно: и старикам, и земле, и дереву. Станешь возражать, а тебе в ответ такой аргумент: “Ну, а как же быть-то,

если болезнь захватит в поле или в лесу; кому же, как не земле или дереву каяться, коли человека-то не будет?” Этот взгляд беспоповщинский, но он держится и у православных сибиряков».

Близок к исповеди земле был и обряд прощанья с землей, который совершается пред обыкновенной церковной исповедью. После прощанья с родными старушка, бывшая раскольница (Владимирская губ.), кратко просит прощения у красного солнышка, у светлого месяца, частых звезд, зари утренней, ночей темных, дробна дождичка, ветра буйного и, наконец, с особой обстоятельностью у земли:

Возоплю я к тебе, матушка сыра земля,
Сыра земля, моя кормилушка-поилица,
Возоплю грешная, окаянная, паскудная, неразумная:
Что топтали тея походчивы мои ноженьки,
Что бросали тея резвы руценьки,
Что глазели на тея мои зенки,
Что плевала на тея скорлупоньки.
Прости, мать питомая, меня грешную, неурядливу
Ради Спас Христа, честной Матери,
Пресвятой да Богородицы,
Да Ильи пророка мудрого.

Если земля растаяла, то крестьянка, стоя на коленях, умывает руки землей; если нет, то снегом, взятым как можно глубже, и, не очистив рук от земли, не отерши от воды, она так и идет до самой церкви. Во время умыванья рук землей или снегом, стоя на коленях, полунаклонившись и кланяясь по разным сторонам (не оборачиваясь), старушка говорит:

Еще раз, моя питомая,
Прикоснусь к тее головушкой,
Испрошу у тея благословеньца,
Благословеньца со прощеньцем:
Что рвала я твою грудушку
Сохой остроу, расплывчатой,
Что не катом тея я укатывала,
Не урядливым гребнем чесывала, —
Рвала грудушку боронушкой тяжелою
Со железным зубьем да ржавьем.
Прости, матушка питомая,
Прости грешную, кормилушка,
Ради Спас Христа, Честной Матери,
Все святя Богородицы,
Да Овласия заступника,
Да Ильи пророка мудраго,
Да Егорья Победоносчика.

Прощанье с землей пред церковной исповедью есть, очевидно, не что иное, как народная исповедь земле, дополняющая церковную. Земле старушка исповедует только те грехи, которых не спросит священник, грехи против самой земли, — остальные она скажет на духу. В ее перечне грехов слышится ясный отголосок культа земли: благоговение пред святой матерью-землею, которую человек должен попирать ногами, и священный ужас первого земледельца, которому приходится рвать грудь земли-матушки, заставляя ее служить себе.

В обряде исповеди земле и в связанных с ним верованиях лежит трогательная мысль и глубоко затанное чувство ответственности пред матерью-землей. Это, конечно, одно из проявлений могучей «власти земли» над народом, живущим землею. Но такое настроение было не совсем чуждо и интеллигенции. Уместно привести в пример сцену из «Преступления и наказания» Ф. М. Достоевского. Раскольник — убийца по идее, из принципа — изнемог в борьбе со своею совестью. Вот он идет по Сенной площади в Петербурге, заполненной народом, даже

не помня, где он находится. «Но, когда дошел до середины площади, с ним вдруг произошло одно движение, одно ощущение овладело им сразу, захватило его всего — с телом и мыслью. Он вдруг вспомнил слова Сони: «Поди на перекресток, поклонись народу, поцелуй землю, потому что ты и пред ней согрешил, и скажи всему миру вслух: “Я убийца!” Он весь задрожал, припомнив это. И до того уже задавила его безвыходная тоска и тревога всего этого времени, но особенно последних часов, что он так и ринулся в возможность этого цельного, нового ощущения. Каким-то припадком оно к нему подступило: загорелось в душе одной искрой и вдруг, как огонь, охватило всего. Все разом в нем размягчилось и хлынули слезы. Как стоял, так и упал он на землю. Он стал на колени среди площади, поклонился до земли и поцеловал эту грязную землю с наслаждением и счастьем».

С. Смирнов

ИСТИНА (слав. — настоящий), соответствие знания вечным, неизменным основам *бытия* и возникающим из него *вещам* и *явлениям*. Для православного высшая истина — Иисус Христос, воплощенный *Бог*. Познание истины требует не только *ума*, но и всего существа человека. В *христианстве* истина постигается *верой*. Христос говорит: «Я есмь путь, и истина, и жизнь» (Ин. 14, 6). Христианин верит, чтобы знать. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными (Ин. 8, 32). Ценность истины в представлениях *Святой Руси* о том, что она несет *спасение*. «Истина не дается нравственно ущербному человеку» (И. В. Киреевский). «Гаснет *любовь*, и гаснет истина. Поэтому “истинствовать” на земле — значит постоянно и искренно любить» (В. В. Розанов). «Правда требует стойкости: за правду надо стоять или висеть на кресте, к истине человек движется. Правды надо держаться — истину надо искать» (М. М. Пришвин). «Всякий, кто искренне захотел истины, тот уже страшно силен» (Ф. М. Достоевский).

В *Священном Писании* и, соответственно, в библейском мышлении истинно то, что исходит от Бога и утверждается им в жизни. Быть в истине — значит быть в мире с Богом, быть верным Его Завету и любить Бога и ближнего. Соответственно, истина постигается в правильных отношениях с Богом и ближними; это «*вера*», «верность (Завету)», «аминь»; она — источник подлинной *свободы* человека, обретаемой в результате серьезных духовных усилий: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32).

В русской религиозной философии преобладало понимание истины как *абсолютной ценности*, укорененной в Высшем бытии. В падшем мире истинность его состояния ничем не гарантируется, поэтому призвание человека — содействовать победе истины в бытии («истина — это состояние бытия» — С. Булгаков).

Истина есть цель человеческого *познания*, когда суждение выражает действительное отношение явлений, мы называем его истинным. Истина предполагает познающего субъекта, познаваемый объект и воспроизведение его в *знании*. Когда представление об объекте совпадает с объектом, тогда знание считается истинным. Уже древность спрашивала о критерии истины, т. е. о признаке, по которому можно отличить истинное знание от ложного. Скептики отрицали возможность истины, утверждая относительность всякого познания. Платон, отвергая истину чувственного познания, учил о том, что истинно только познание *идей*. Аристотель указал на то, что истина существует лишь в сфере мышления, в суждении, в котором кто-либо утверждает или отрицается. Эпикур считал критерием истины очевидность чувственного знания; стоики критерий истины видели в каталептическом представлении и в истинном *разуме*, т. е. в мышлении. Средневековые христианские философы истину считали происходящей из Божества, самим Богом (Августин). Декарт утверждает вместе с ними, что существуют вечные истины, установленные Божеством. Критерием истины Декарт считает ясность и раздельность. Этого же дер-

жится и Спиноза, утверждая, что истина сама в себе заключает свою норму и указание ошибки. Кант отличает формальную истину от материальной; первая содержит в себе лишь логический критерий истины и есть согласие известного познания с общими формальными законами разума и рассудка. В априорном элементе познания заключается верный критерий истины. Материальная истина, т. е. согласие представлений с предметами, очевидно, с точки зрения Канта, не может быть достигнута. Фихте указывает на непосредственное чувство, гарантирующее истинность знания: «Достоверность доступна для меня только поскольку я существо нравственное, ибо критерий теоретической истины не может находиться в теории же». Для Гегеля истина есть тождество объекта и субъекта, т. е. идея. Из приведенного видно, что понятие истины столь же различно определялось, сколь различны и точки зрения на знание вообще; начиная от отрицания истины (скептицизма) и признания чувственной истины и кончая утверждением, что истина доступна лишь мысли или даже, что истина есть признак *абсолюта*. Последнее представляет перемещение понятия; истина не есть бытие, а познание; она не существует, а имеет значение; сфера истины есть мысль, и истинной мыслью мы должны считать такую, которая обладает самоочевидностью или может быть доказана теми средствами, которые находятся в распоряжении человека для установки доказательства.

Э. Р., Л. В., О. П.

ИСТОРИЯ, временная последовательность мировых событий, создающих определенную действительность, а также запись в форме обычного временного следования одного события за другим. Чувство истории отражается, напр., в летописях, которые русские люди вели в XI—XVII вв. (См.: «Летописи», «Философия истории»). В сознании русских людей история воспринималась как развитие Божественного миропорядка, борьба Божественного начала с происками сил *зла* и стояния за ними *дьяволом*.

ИСТОРИЯ РУССКОГО НАРОДА. Смысл русской истории раскрывается в словах св. ап. Петра: «Но вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвестить о совершенствах Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Пет. 2, 9). Отечество наше, народ наш — переживают ныне лютые, тяжелейшие времена смуты и безначалия. Святыни попораны и оплеваны, *государство* предано и брошено на разграбление бессовестным и алчным стяжателям, жрецам новой официальной религии — культа духовного и физического разврата, культа безудержной наживы — любовью ценю. Процесс *атотасии*, разложения живого и цельного христианского мироощущения, предсказанный Господом Иисусом Христом почти два тысячелетия назад, близок к завершению. По всей видимости, *Бог* судил нам стать современниками «последних времен». *Антихрист* как реальная политическая возможность наших дней уже не вызывает сомнений.

В этих условиях, когда делается все, «чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф. 24, 24), необходимо вернуть человеку понимание истинного смысла его существования. Но одного этого мало: нужно вернуть смысл и нашему соборному, народному *бытию*. Вопросы религиозного осмысления истории русского народа приобретают в этой связи особую злободневность. Тем более что события русской *истории* ни по своим масштабам, ни по нравственному значению не укладываются в рамки рационалистического *познания*.

Оглядывая отечественную историю, непредвзятый наблюдатель повсюду находит несомненные следы промыслительного Божия попечения о России. События здесь происходят почти всегда вопреки «объективным закономерностям», свидетельствуя о том, что определяют историю не земные, привычные и, казалось бы, незбываемые *законы*, а мановения Божии, сокрушающие «чин естества» и недалекий человечес-

кий расчет. Чудо сопровождает Россию сквозь века. Вот и нынче — по всем планам закулисных дирижеров современной русской трагедии наше национально-религиозное самосознание давно должно было захлебнуться в смрадном и мутном потоке пропаганды насилия и бесстыдства, космополитизма, богоборчества и животных страстей. Наша государственность должна была давно рухнуть под грузом бесконечных предательств и измен, внутренних интриг и внешнего давления. Наши дети давно должны были бы убивать друг друга на полях новой братоубийственной гражданской войны, для разжигания которой было приложено столько усилий мнимыми «миротворцами» и лукавыми «посредниками». Наша хозяйственная жизнь должна была давно замереть, опутанная удушающей сетью «реформ», ввергнув страну в экономический и политический хаос.

Ан нет — хранит Господь! Гнется Русь — да не ломается, и зреет в народе (прежде всего — в народе церковном) понимание своей великой судьбы, своего подлинного призвания: быть народом Божиим, неся жертвенное, исповедническое служение перед лицом соблазнов, искушений и поношений мира, по слову Господа Иисуса Христа: «Будут предавать вас на мучения и убивать вас; и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое... и многие лжепророки восстанут, и прельстят многих; и, по причине умножения беззакония, во многих охладает любовь; претерпевший же до конца спасется» (Мф. 24; 9, 11, 13).

Невозможно человеку обрести смысл существования, пока он не осознает себя как религиозную (т. е. связанную с Богом) известными отношениями и обязательствами личность. Одно из непрменных условий для этого — религиозно-национальное самосознание, т. е. осмысление религиозного содержания народного бытия, его промыслительной направленности и определенности. Никогда не поймут таинственного смысла человеческой истории те, для кого она представляется лишь скопищем случайных совпадений, разрозненных событий, поступков и явлений. Недоступным останется понимание истории для тех, кто во всем стремится отыскать действие мертвых, безличных и неизменных «закономерностей», с равной неизбежностью определяющих жизнь природы и человечества. Лишь в рамках церковного вероучения история народов и царств, завоеваний и революций наряду с вопросами, жизненно важными для каждого отдельного человека, получает цельное и непротиворечивое объяснение.

Ход истории зависит не от нас. Но от нашего выбора зависит то место, которое мы займем в ее течении. То ли, руководимые законом Божиим и совестью, мы осознаем свой личный религиозный долг как частицу всенародного служения, промыслительно определенного нам неисповедимыми судьбами Божиими; то ли, боясь лишения и тягот этого пути, отречемся. Тогда — неизбежное отлучение от *благодати* и соучастие в «тайне беззакония» мира сего лишат всякой надежды на помощь Божию и личное спасение.

Внимательному взору благочестивого наблюдателя открывается картина взаимной гармонии, сокровенных движений человеческой души с историческими потрясениями, изменяющими судьбы народов; свободного человеческого выбора со всемогущим действием *Промысла Божия*. Всемерно побуждают нас к подобным исследованиям святоотеческие наставления, содержание которых коротко и ясно совокупил в своих словах св. *Игнатий (Брянчанинов)*, еп. Кавказский и Черноморский: «Себе внимай, о человек! вступи в труд и исследования, существенно нужные для тебя, необходимые. Определи с точностью себя, твое отношение к Богу и ко всем частям громадного мироздания, тебе известного. Определи, что дано понимать тебе, что предоставлено одному созерцанию твоему и что скрыто от тебя».

Лишь совершив этот труд, обретает человек драгоценный талант осмысленной веры, являющийся утешением в скор-

бях и соблазнах и залогом спасения. За малое усилие — награда неоценимая...

Религиозный смысл русской истории выходит далеко за рамки национального значения. «На костях мучеников, — пророчествовал задолго до революции о. *Иоанн Кронштадтский*, — как на крепком фундаменте будет воздвигнута Русь новая — по старому образцу; крепкая своей верой в Христа Бога и Святыю Троицу; и будет по завету св. кн. Владимира — как единая Церковь». Именно эта роль России как последнего убежища истинной веры, последней, всеми гонимой Церкви времен общей апостасии и воцарения антихриста, придает русской истории вселенское, космическое значение.

На протяжении десяти веков соответствие внешней судьбы страны внутреннему состоянию народного духа заставляло русских людей с сугубым вниманием относиться к поучениям, предсказаниям и пророчествам об особой судьбе России, тщательно и благоговейно доискиваясь — в чем же неповторимый смысл русской истории, какое служение уготовал Господь для русского народа? Результаты этого кропотливого, осененного молитвами труда могут быть кратко изложены в виде нескольких положений, определяющих церковный взгляд на родную историю. Вот они:

1. Понимание русской судьбы — истории России с ее взлетами и падениями, благодатными прозрениями и соблазнами богоборчества — возможно лишь в рамках исторического осмысления извечной борьбы, ведущейся падшим духом против человеческого рода. Отрывать душу человека от спасительной церковной благодати, исказить евангельские истины, уничтожить Православную церковь и ее ограду — русскую государственность — эти богоборческие порывы сатаны были теми внутренними толчками, которые на поверхности русской жизни отражались войнами и смутами, революциями и «перестройками».

2. Русская история — лишь часть общей истории человечества, начавшейся с момента грехопадения первых людей и изгнания их из рая. Концом ее станет второе славное пришествие Христова с последующим Страшным судом и преображением мира. Главное событие истории — воплощение Иисуса Христа, Сына Божия, «нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего с небес и воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася», основавшего на земле с целью усвоения людьми дарованного Им спасения «единую святую соборную и апостольскую Церковь».

3. Отношение людей и народов к дару спасения (принятие или отвержение) в конечном счете определяет судьбу как отдельного человека, так и целого народа. В своем отношении к Церкви, хранящей дар спасения, человек свободен. Свобода заключается в выборе между *добром* и *злом*, добродетелью и страстью, законом Божиим и беззаконием, христианским долгом служения и своеволием, произволом. «Поток истории» есть лишь реализация этого религиозно-нравственного выбора в событиях и поступках.

4. Народы, как и люди, неповторимы. Дарования Божии каждому из них определяют его роль и место в истории человечества. Русскому народу определено Богом особенное служение, составляющее смысл русской жизни во всех ее проявлениях. Это служение заключается в обязанности народа хранить в чистоте и неповрежденности нравственное и догматическое вероучение, принесенное на землю Господом Иисусом Христом. Этим русский народ призван послужить и всем другим народам земли, давая им возможность вплоть до последних мгновений истории обратиться к спасительному, неискаженному христианскому вероучению.

5. Понятие «русский» в этом смысле не является исключительно этнической характеристикой. Соучастие в служении русского народа может принять каждый, признающий Богоустановленность этого служения, отождествляющий себя с

русским народом по духу, цели и смыслу существования, независимо от национального происхождения.

6. История русского народа есть история его призвания к этому служению, история осознания и добровольного вступления в служение, история борьбы народа с искушениями, соблазнами и гонениями, грозившими извратить идею служения или воспрепятствовать ему.

Нашу историю можно разделить на три периода:

Первый этап — становление русского самосознания, охватывающий период со времени Крещения Руси до эпохи *Ивана IV*. В это время оформилась и закрепилась религиозная основа национального самосознания. Приняли окончательную форму понятия о смысле существования народа, его идеалах в жизни личной, семейной, общественной и государственной.

Второй этап — период борьбы русского самосознания с многочисленными богоборческими и материалистическими, антинациональными соблазнами. Его хронологическими рамками являются Смута XVII в., с одной стороны, а с др. — революция 1917 и ее последствия. Временной точкой, завершающей этот этап русской жизни, можно (с известной долей условности) признать 1988 — дату тысячелетия Крещения Руси.

Третий этап — время возрождения русского самосознания во всей его религиозной и исторической полноте. Свидетелями и современниками этого процесса являемся все мы, независимо от того, признаем его или отвергаем...

Только осознав свое место в истории нашего народа, определив в этой связи понятия своих нравственных обязанностей, своего религиозного долга, мы сможем существовать осмысленно и полноценно. Сможем достойно, преемственно продолжить исповедническое служение русского народа, не прекращавшего его в самые лютые времена, чему свидетелем перед престолом Божиим — сонмы новомучеников российских, за веру Христову и Русь Святую от богоборцев мученический конец принявших. И главное — существование наше будет приведено в соответствие с Божиим смотрением о нас, о России, о русском народе.

Только в таком случае сумеем мы удалить из нашей жизни отраву богоборчества, отличить друзей от врагов, возродить Святорусскую державу и примириться с Богом. Помогите нам, Господи! Верно и неизменно слово Твое, реченное некогда в утешение маловерным: «Вот Я повелеваю тебе: будь тверд и мужествен, не страшись и не ужасайся; ибо с тобою Господь, Бог твой, везде, куда ни пойдешь» (Нав. 1, 9).

Митр. Иоанн (Снычев)

ИУДАИЗМ, религия избранничества и расового превосходства, распространившаяся среди евреев в I тыс. до н. э. в Палестине. С возникновением *христианства* заняла в отношении его крайне враждебную позицию.

Непримиримое отношение иудаизма к христианству коренится в абсолютной несовместимости мистического, нравственного, этического и мировоззренческого содержания этих религий. Христианство есть свидетельство о милосердии Божиим, даровавшем всем людям возможность спасения ценой добровольной жертвы, принесенной Господом Иисусом Христом, вочеловечившимся Богом, ради искупления всех грехов мира. Иудаизм есть утверждение исключительного права иудеев, гарантированного им самим фактом рождения, на господствующее положение не только в человеческом мире, но и во всей Вселенной.

«И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек» (1 Ин. 2, 17); «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 6); «Всякий верующий в Него не постыдится. Здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех, призывающих Его» (Рим. 10, 11, 12), — свидетельствует миру христианство, утверждая любовь как основу мироздания, нравственную ответственность человека перед Законом Божиим и

равенство всех перед этим законом. Талмуд же утверждает: «Еврейский народ достоин вечной жизни, а другие народы подобны ослам»; «Евреи, вы люди, а прочие народы не люди»; «Одни евреи достойны названия людей, а гои... имеют лишь право называться свиньями». Подобным утверждениям, выводящим деятельность своих приверженцев за рамки нравственных оценок и лишаящим их каких бы то ни было этических и моральных норм в общении с другими народами, талмудизм отводит центральное место, сознательно подменяя вероисповедание национальной принадлежностью adeptов. Его сатанинские истоки обличил Сам Господь Иисус Христос, прямо сказавший искушавшим Его иудеям: «Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего» (Ин. 8, 44). Истоки эти теряются в глубине веков. Задолго до Рождества Христова пророки обличали Израиль. Но тщетно. Лишившись под ударами Ассирии и Вавилона государственной независимости, евреи превратно истолковали свои священные книги, ожидая пришествия Мессии, Христа как Царя Израильского, который сделает их господами мира. «Они, будучи всецело заняты своим земным значением, мечтая о необыкновенном земном преуспеянии, ради этих значения и преуспеяния, ради одной суетной мечты о них, отвергли Мессию», — говорит свт. *Игнатий Брянчанинов*.

Закоснев в ожидании военного и политического лидера, иудеи отвергли истинного Христа, пришедшего в мир с проповедью покаяния и любви. Особую их ненависть вызывал тот факт, что, обличив фарисеев, Христос разрушил миф о еврейской «богоизбранности», приобщив к Своему учению языческие народы. И вот иудеи оклеветали Спасителя перед римской властью и добились ему смертного приговора. Результатом этого святотатства было отвержение преступников *благодатью* Божией. Народ еврейский, «который первоначально был избран Божиим народом, сделался народом по преимуществу отверженным» (свт. Игнатий Брянчанинов).

Но распятый Христос оказался для богоборцев еще страшнее. Христианство стремительно завоевывало мир, отодвигая мечту о господстве все дальше и дальше. Тогда христианам была объявлена война. Вести ее открыто христиане не могли — не хватало сил. Их оружием в этой войне стали еретические учения, разрушавшие христианство изнутри, и тайные общества, служившие проводниками еретических воззрений.

Христиане вынуждены были встать на защиту родных святынь. Святой Иоанн Златоуст — «Христовы уста, светило всемирное, вселенский учитель», по определению прп. *Паисия Величковского*, потратил немало сил на обличение беззаконников. Вот что говорил святой, живший в IV в.: «Если ты уважаешь все иудейское, то что у тебя общего с нами?.. Если бы кто убил твоего сына, скажи мне, ужели ты мог бы смотреть на такого человека, слушать его разговор?.. Иудеи умертвили Сына твоего Владыки, а ты осмеливаешься сходить с ними в одном и том же месте? Когда узнаешь, что кто-нибудь иудействует — останови, объяви о нем, чтобы тебе и самому не подвергнуться вместе с ним опасности». Среди христиан установился взгляд на вражду иудаизма к христианству как на отражение в мире богоборческой ненависти сатаны, дьявола — к Иисусу Христу, Сыну Божию, разрушившему Своей крестной жертвой его державу и власть над душами людей.

В борьбе с христианской государственностью иудеи опирались на огромную денежную мощь диаспоры, традиционно контролировавшей всю финансовую жизнь континента. Их интриги в немалой степени способствовали падению Византии в 1453, а потом неизбежно были перенесены в Россию, оставшуюся единственным оплотом чистого апостольского *Православия*.

Вся тяжесть ненависти народа-богоубийцы закономерно и неизбежно сосредоточилась на народе-богоносце, соделавшем задачу сохранения веры смыслом своего *бытия*.

Митр. Иоанн (Снычев)

К

КАБЛИЦ Иосиф Иванович (30.06[12.07].1848—4[16].10.1893), социолог и публицист. Разрабатывал свои методы изучения общественной жизни. Пытался объединить положительные стороны *идеализма* и *реализма*. По мнению Каблицы, мир, или «*вещь в себе*», существует, но не познается. При соприкосновении субъекта и «вещи в себе» образуется мир явлений, в котором живет и действует



познающий субъект. «Границы действительного мира вещей совсем не совпадают с границами мира явлений; границы этого последнего определяются только силами субъекта и вполне совпадают с этими силами».

В своей главной книге «*Основы народничества*» (1882), не лишенной некоторой эклектичности воззрений, Каблиц выступал против ломки вековых устоев русской хозяйственной жизни. Считал западный капитализм выражением регресса человечества, который должен быть преодолен. Каблиц справедливо утверждал, что развитие хозяйственных форм в России гораздо больше зависит от прогресса общественных и нравственных чувств народа, нежели от простого накопления *знаний*. Общинное владение землей, господствующее в России, гораздо более способствует развитию социально-нравственных *инстинктов*, нежели изучение каких бы то ни было *наук*. Молодое поколение, развиваясь в общинных и артельных порядках, имеет возможность гораздо чаще упражнять свои социально-нравственные инстинкты, нежели это могло быть при господстве *индивидуализма*.

О. Платонов

КАВЕЛИН Константин Дмитриевич (4[16].11.1818—3[15].05.1885), русский мыслитель, историк, правовед и общественный деятель. Первоначально занимал либеральные позиции, позднее отошел от них и сблизился со *славянофилами*. Стоял на позиции сильной самодержавной власти. В 1866 подал царю записку «О нигилизме и мерах против него необходимых».

Кавелин наряду с Б. Н. Чичериным стал основателем государственной школы исторического последования. В своих трудах «Взгляд на юридический быт Древней России» (1847), «Мысли и заметки о русской истории» (1866), «Краткий взгляд на русскую историю» (опубл. 1887) Кавелин показывает решающую роль самодержавного государства в

жизни народа. По мнению ученого, русское государство явилось высшей формой общественного бытия в жизни России.

Кавелин был одним из творцов крестьянского законодательства 1861, в числе первых отечественных ученых исследовал сельскую *общину*, доказав, что в ее сохранении — основа социальной и экономической устойчивости России. Разрушение тысячелетних обычаев крестьянского мира, по мнению Кавелина, приведет к упадку экономики и падению самого Русского государства.



Кавелин выступал противником личной собственности на землю, считая, что в условиях России она приведет к массовому обнищанию крестьян. Чтобы не допустить этого, ученый предлагал передать землю

крестьянам в пожизненное пользование с правом наследования, но без права продажи. Причем выделение земли должно осуществляться строго в рамках уже существующих общин, являющихся, по сути дела, коллективными владельцами земли.

О. Платонов

КАЗАНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ, один из главных символов русской духовности, икона с изображением Богородицы с младенцем Христом на руках в иконографическом типе Одигитрия (Путеводительница), обретена в 1579 в Казани.

После пожара, уничтожившего половину города, 9-летней девочке Матроне Онучиной явилась во сне Пречистая Богородица и повелела возвестить всем, что в земле, на месте сгоревшего дома Онучиных, хранится Ее икона. Сообщению девочки сначала не придали значения. Однако сон повторился еще дважды. Тогда Матрона со своей матерью сами откопали икону, а священник ближайшего Никольского храма Гермоген с крестным ходом отнес икону в свой храм. А после молебна икону перенесли в Казанский Благовещенский собор. До н. XVII в. икона почиталась в основном в Казани и Москве. Интересен тот факт, что позднее, в Смутное время, священник Гермоген стал патриархом Русской православной церкви и прославился своими подвигами и мученической смертью во имя спасения Отечества.

Образ Казанской Божией Матери с наиболее благодатной силой впервые проявил себя в годы Смуты. В Казанском

ополчении был список с иконы, который воины вручили кн. Д. М. Пожарскому. В 1612 икона стала Путеводительницей всего второго ополчения, двинувшегося из Н. Новгорода на освобождение Москвы. Накануне решающего сражения с интервентами, засевшими в Москве, русское войнство 3 дня постилось и молило *Богородицу* о милости перед Казанской иконой. А победа, одержанная в этом сражении, была расценена как очередное свидетельство покровительства Божией Матери России.



Икона XVII в.

С этих пор икона Казанской Божией Матери приобретает общерусское значение. Поначалу возникло народное почитание — сразу после освобождения Москвы в 1612, когда, в отсутствие царской власти, воины ополчения «уставиша праздник торжественный празновати о таковой дивной победе».

Общегосударственной святыней, «палладиумом царского дома Романовых, защитницей столицы царства и охранительницей трона» икона сделалась к 1636, при царе Михаиле Федоровиче Романове, когда на Красной площади Москвы был построен каменный Казанский собор. Он был одним из немногих в то время храмов на Руси, посвященных этому образу, но сразу же занял второе место в иерархии столичных храмов. Собор возводили на средства царской семьи, которая, как свидетельствует Новый летописец, «начаша к тому образу веру держати велию и повелеша празновати дважды в год и ход уставиша со кресты». Почитание Казанского образа все более соединялось для царя Михаила Федоровича и его семьи с восприятием Казанской иконы как символа покровительства Богоматери не только Российскому государству, но и, особо, новой царской династии. Это личностное отношение, крепнущую *веру* и почитание образа можно считать главными источниками создания все новых и новых храмов сначала в Москве, а затем и по всей России. Как показали наблюдения современных исследователей над хронологией строительства храмов в честь Казанской иконы вплоть до 1611,

ее почитание первоначально распространялось лишь в Казани с отдельными выходами по Поволжью. Но бурный рост строительства Казанских храмов наблюдается уже со 2-й пол. 20-х XVII в. Он набирает силу после 1632, когда на Красной площади в Москве начали возводить собор во имя всенародной святыни.

Та же закономерность ощущается и в многочисленных чудесах, явленных от списков с Казанского образа — большинство из них отмечено в годы правления первых Романовых. При царе Михаиле Федоровиче было 7 таковых явлений — в Москве (1612 и 1632), в Черниговской (1622), Владимирской (1624), Волынской (1636), Костромской (1642) и Пензенской (1643) губерниях. Тремя явлениями отмечено царствование Алексея Михайловича — в Витебске (1654), Тобольске (1661) и Зарайске (1673). При царе Федоре Ивановиче — одно явление в Соловецком монастыре в 1676. При совместном правлении малолетних царей, Иоанне и Петре, отмечено 2 явления, а в царствование Петра зафиксировано 7 явлений иконы — в Киеве (1699), Шлиссельбурге (1702), в Костромской (1702), Харьковской (дважды в 1708) губерниях, в Каргополе (1714) и Пензе в (1717).

Как можно заметить, наибольшее количество явлений этой иконы в XVII в. происходило во времена царствования Михаила Федоровича. Видимо, это совсем не случайно: люди сохраняли еще живую память об образе, выведшем Россию из многолетней братоубийственной бойни, для них события Смутного времени были еще живой историей. В восприятии русского народа Казанская икона уже спасла, а затем и постоянно оберегала от погибели не только страну, но и ее жителей. В качестве примера можно привести «Повесть о Савве Грудыне», герой которой, современник Михаила Федоровича, был избавлен от договора, подписанного с дьяволом, только по молитве перед Казанским образом в Москве. Примечательно, что свидетелем этого чуда был царь.

В 1649 Алексей Михайлович официально распространил почитание образа на все государство. К стати, этот день, 22 окт., стал последним общим праздником единой Русской церкви.

К 60-м XVII в., с одной стороны, течение российской жизни постепенно вошло в спокойную колею, и память о помощи Казанской иконы постепенно покрывалась туманной дымкой легендарного прошлого, а с др. — страна вступила в новую полосу испытаний, связанных с *расколом* Церкви. Последние годы царствования Алексея Михайловича и правление его преемника — Федора Алексеевича стали переломными в почитании образа, ибо гонимые приверженцы древнего благочестия страстно ожидали покровительства от святыни. Из столичного Казанского собора начался путь в ссылку главных идеологов *старобрядчества* — «неистового» *Аввакума* и Ивана Неронова. По преданию, сохраненному П. И. Мельниковым, после разгрома царскими войсками Соловецкого монастыря икона Казанской Божией Матери — комнатный образ, ранее принадлежавший Алексею Михайловичу, — увела старца Арсения в заволжские леса, где тот основал первый раскольничий скит.

Новый всплеск чудотворений от образа приходится уже на годы Северной войны, но именно тогда происходит переосмысление образа как святыни, оберегающей Русскую землю от нашествия иноплемеников.

Так, в 1709, накануне Полтавского сражения, перед иконой молился Петр I, а в 1710 икона из Москвы была перенесена в С.-Петербург и здесь, после строительства в XIX в. Казанского собора, хранилась в этом соборе. В 1812, отправляясь в Русскую армию, перед Казанской иконой Божией Матери стоял на коленях М. И. Кутузов.

Празднование в честь иконы совершается 8 (21) июля и 22 окт. (4 нояб.).

С. Перевезенцев

КАЗАНСКИЙ Петр Евгеньевич (16.05.1866—1947), правовед и публицист. Родился в семье военного врача и ученого, потомственного дворянина Е. П. Казанского. Высшее образование он получил в Московском Императорском университете, окончив курс в 1890. Казанский был оставлен при университете еще на 2 года для приготовления к профессорскому званию по международному праву.

По истечении этого срока его назначили приват-доцентом в Казанский Императорский университет на кафедру



международного права, где он вскоре защитил магистерскую диссертацию.

В июне 1895 талантливого молодого ученого по решению Министерства народного просвещения посылают в Европу в полуторогодичную научную командировку. Работа в крупнейших библиотеках европейских столиц (в Берлинской и Брюссельской королевских библиотеках, в Бернской и Парижской национальной), Казанский собрал уникальный материал для своего огромного (более 1500 стр.) исследования

«Всеобщие административные союзы государств» (в 3 т. Одесса, 1897. Первый том этой работы стал его докторской диссертацией). Эта работа принесла Казанскому славу крупного специалиста по международному праву.

Вернувшись в к. 1896 из заграничной научной командировки, Казанский становится исполняющим должность экстраординарного профессора по кафедре международного права в Одессе. С этого времени и до революции 1917 его имя будет тесно связано в сознании многих с Новороссийским Императорским университетом. С 1898 он был ординарным профессором, а с 1908 — деканом юридического факультета этого университета.

Еще в к. XIX в. он говорил о *глобализации* жизни, о том, что политическая и общественная деятельность для образованных народов стала всемирной. Никогда ранее мир не жил с таким ожиданием разрешения всех общественных проблем. Никогда еще не звучало столько критики по отношению к социальным устоям, никогда еще не подвергались столь сильным сомнениям религиозные основы общества.

На этом фоне он различал 2 течения, по которым двигалось современное человечество, — национальное и интернациональное. Первое вело к всемирному единству, а второе — к обособлению народов друг от друга. То и др. он воспринимал как явления, взаимодополняющие общественный процесс.

Национальное сознание, по Казанскому, есть сознание живой солидарности со своим культурно-историческим национальным типом, содержанием которой является любовь к своему народу и желание служить во благо преимущественно ему, что даст возможность развития и достойного существования не только всей общности, но и каждому ее члену в отдельности. Внешнее постоянное усложнение борьбы за жизнь рождает закономерный поиск естественных союзников в среде родственников и членов своего национального общества.

Чувство *патриотизма* проф. Казанский выводил из того же источника, что и национальное сознание. То же сознание, что каждый член государственного организма делает общее дело во благо каждому гражданину, по его мнению, должно воспитывать и взаимную солидарность. «Патриотизм

есть сознание своей политической принадлежности к определенному государству и своей жизненной общности с ним, сознание своей политической национальности». Чувство к государству должно было, по его мнению, перевешивать чувство национальности. Государство для него важнее, оно вмещает в себя народность. «Государство, — писал он, — поглотило в себе разные народности. В этом смысле можно говорить, что государство есть, пожалуй, также народность, и считать своего рода национализмом». Казанский был одним из организаторов отдела Всероссийского национально-го союза в Одессе. У него было свое особое понимание *национализма* и патриотизма как идей, идентичных в принципе и различных по проявлению. «Рядом с национализмом, зовущим к борьбе, второй великой движущей силой нашего времени является патриотизм, проповедующий мир». Он стоял за борьбу «во имя национальной идеи с тем, кто сам начинает борьбу, мир и сотрудничество во имя общего отечества с тем, кто желает того».

Когда началась т. н. первая русская революция, Новороссийский университет стал одним из ее центров в Одессе. Здесь революционную массу вооружали и выпускали в бой на улицы города. Среди профессуры нашелся даже такой преподаватель, некто Щепкин, который снабжал студентов револьверами и патронами вместо научных знаний. «Сознательная» революционная масса в угаре восстания не удержалась и от открытого разврата.

На правах профессоров обрушились оскорбления, угрозы и попытки изгнать их решением взбунтовавшихся студентов. В Новороссийском университете все «преlestи» революционной анархии проявились особенно сильно, но здесь же, пожалуй, революция получила и наиболее смелый и последовательный отпор. Первым контрреволюционным действием стала «Телеграмма 24 одесских профессоров», напечатанная 17 февр. 1905 в газете «Новое время», ставшая ответом на воззвание основателей академического союза, пригласившего профессоров и младших преподавателей принять участие в «освободительном движении». В телеграмме впервые прозвучали слова, которые содержали в себе декларацию правого академизма. «Мы, — говорилось там, — не находим достаточно ярких и сильных слов, чтобы выразить горячий протест против вовлечения университетов, имеющих свои высокие задачи, в чуждую им сферу политической борьбы».

В числе 24 профессоров, явивших себя истинными гражданами и учеными, был и проф. Казанский. Тогда же правые новороссийские профессора, не пожелавшие примириться с революцией, царившей в высшей школе, начали путем личных встреч и переписки со своими коллегами искать сторонников идеи академизма, желавших вырвать университеты из рук революционных партий. Первый съезд правых профессоров состоялся в С.-Петербурге 5—7 апр. 1906 в помещении Археологического института. В совещании приняли участие 18 профессоров. Свою задачу совещание сформулировало в двух пунктах: «1. Необходимо стремиться к восстановлению правильного хода научно-учебного дела в России, независимо от политического настроения страны. 2. Допущение политической агитации в стенах университета и вообще в высших учебных заведениях несовместимо с их назначением и научными задачами». Второй съезд правых профессоров состоялся в дек. 1910 там же, в Петербурге. В обоих съездах активное участие принимал проф. Казанский, а также такие именитые ученые, как академик, профессор русского языка А. И. Соболевский, академик, профессор математики Н. Я. Сонин, профессор русской истории И. П. Филевич и др.

Со стороны либеральной и социалистической интеллигенции обрушилась жесточайшая обструкция на тех, кто

между революциями 1905 и 1917 не испугался возвысить свой голос в защиту науки и государственности. «Не один из нас, — писал проф. Казанский, — вычеркнул из своей жизни несколько лет ради спасения высшей школы. Не один поплатился здоровьем, подвергшись оскорблениям, побоям и бойкотам, а после прихода к власти большевиков немалое число их было замучено и расстреляно. «Мы (академисты. — М. С.), — писал участник событий проф. Казанский, — смотрели на Новороссийский университет как на передовую крепость русской культуры и государственности на инородческой окраине и защищали ее, не щадя себя, как могли, как умели, как защищали наши предки укрепленные твердыни на границах государства».

Наконец, к 1909 государственные власти вспомнили о своей главной задаче — охранять мир и спокойствие граждан, ограждая их от злоумышленников. Был выгнан по суду со службы ректор и отстранен от должности проректор, при преступном попустительстве которых разрослась революционная зараза.

После всех этих событий о проф. Казанском писали попартийному однообразно и негодующе. «В последнее десятилетие, — читаем мы, напр., в 20-м томе нового словаря Брокгауза и Ефрона, — имя Казанского тесно связано с реакцией, наступившей после 1905. Оставив международное право, Казанский всецело отдался политической борьбе и принял деятельнейшее участие в реакционном движении как в самом университете, в рядах боевых «академистов», так и вне университета... Этот период деятельности Казанского завершился изданием книги «Власть Всероссийского императора» (Одесса, 1913)».

Новороссийский университет называли не иначе как самым реакционным университетом России. В реальности это означало, что в нем профессора спокойно могли учить, а студенты — учиться. Революционеры же старались держать за дверями университета, что вполне удавалось вплоть до февральской революции.

О русской верховной власти написано не очень много, почти всю литературу по этому вопросу, до 1913 обильно цитируемую, можно найти в книге проф. Казанского «Власть Всероссийского императора». Исследование это посвящено верховной власти, которая при любом политическом строе (демократическом, аристократическом или монархическом) всегда существует одна в государстве, выше ее нет земной государственной власти. Речь в книге идет о верховной государственной власти, о ее проявлениях в различных областях государственного управления.

Говоря о жизненном пути и мировоззрении проф. Казанского, нельзя обойти вниманием его убежденный панславизм и активную борьбу за единство русского народа.

Новороссия была необычным краем в империи, неким панславистским полигоном. На новороссийских землях жили выходцы из различных балканских земель, в т. ч. множество сербов, болгар и греков, переселившихся сюда, спасаясь от турецкого владычества. Здесь перемешанный между собою греко-славянский мир жил под скипетром русского самодержца, накапливая силы для освобождения Балкан. Новороссийский край взрастил много деятелей славянского движения к XIX — н. XX в., не обойдя своим влиянием и проф. Казанского. Долгие годы живя в Новороссийском крае, он воспринял идеи славянского братства как родные.

Проф. Казанский стал одним из ведущих участников славянского движения и как делегат Новороссийского Императорского университета присутствовал на Славянском съезде в Софии в июне 1910. Там он сделал доклад на собрании славянских юристов, в котором наметил пути сближения славян между собой.

Ученый выделил 3 задачи, стоявшие перед славянским движением. Первой задачей он называл необходимость работы над объединением внутреннего права славянских государств, призывая при его реформировании обращаться прежде всего к славянским правовым традициям для сближения правовых кодексов славянских стран. Вторая задача вытекала из первой — сближение должно идти и по пути заключения межславянских договоров, облегчения почтовых, телеграфных, судоходных и прочих сношений, унификации денежной системы, календаря и т. п., что создаст единое межславянское административное право. Наконец, третья задача заключается в необходимости заключения договора между славянскими государствами о вечном мире и договора о третейском решении споров. Все эти меры, по его мнению, способны были в будущем привести славян к созданию единого «союза государств».

Рубеж веков кроме прочих проблем для России выдвинул и вопрос о единстве и воссоединении всех частей русской нации. «Мазепинство», как называл украинских сепаратистов проф. Казанский, и освобождение русских земель (Галиции, Буковины и Угорской Руси) от власти Австро-Венгрии занимали внимание многих русских деятелей империи в н. XX в.

«Мы, — писал проф. Казанский, — живем в удивительное время, когда создают искусственные государства, искусственные народы и искусственные языки. И в этих отношениях австрийское правительство показало себя положительно виртуозом. Использование русского литературного языка преследовалось в Австро-Венгрии, за русофильство сажали в тюрьмы.

Проф. Казанский был убежден, что «украинцы являются в массе лишь жертвами тонко рассчитанных ходов европейской политики», направленной на возможное ослабление или даже гибель России.

В н. XX в. средостением борьбы за общерусское единство была Галиция, принадлежавшая тогда Австро-Венгрии, место столкновений русского мира с др. цивилизациями. Проф. Казанский, будучи председателем Одесского отделения «Галицко-русского благотворительного общества», много сделал для австрийских русских, особенно во время первой мировой войны, когда австро-венгерские власти начали, по сути дела, геноцид русских в Галиции, десятки тысяч сажая в тюрьмы, расстреливая, сжигая деревни. Галичане тысячами искали убежища в России. Одесское отделение общества под руководством проф. Казанского при всей своей малочисленности смогло приютить несколько тысяч беженцев. Сам же профессор написал несколько брошюр о галицко-русском геноциде. Он был также членом Одесского отделения Комитета им. Ее Императорского Высочества вел. княжны Татьяны Николаевны, являясь членом исполнительного Комитета помощи беженцам русской национальности.

В годы первой мировой войны проф. Казанский продолжает преподавать и писать с особым чувством волнения за судьбу Отечества, смотря на войну через призму призвания России к освобождению пораженных народов. «Исполняя, — писал он, — великую, возложенную на нас providением историческую и христианскую миссию, сначала Москва, а затем Россия в течение долгих веков вели, как Божий архистратиг, великодушные войны против восточных поработителей — татар и турок — и постепенно освободили от них сначала все части русского народа, а затем и южное славянство: Болгарию, Сербию и Черногорию, а также др. христианские народы Балканского полуострова: греков и румын... Борьба за освобождение народов — историческое призвание России. Нет ни одного государства, которое в этом отношении имело бы столько заслуг перед человечеством, как наше отечество».

После февральской революции проф. Казанский с перерывами преподавал в университете, вероятно, до к. 1919, когда в Одессе окончательно закрепились красные. В годы гражданской войны Новороссийский университет подтвердил славу консервативного учебного заведения, избрав в свои почетные члены генерала Деникина.

В дальнейшем проф. Казанский преподавал в разных вузах Одессы, но возможности публиковать свои произведения был лишен.

Соч.: Договорные реки. Очерки истории и теории международного речного права. Казань, 1895; Всеобщие административные союзы государства. Т. 1—3. Одесса, 1897; Николай Христианович Палаузов. СПб., 1899; Введение в курс международного права. Одесса, 1901; Учебник международного права публичного и гражданского. Одесса, 1902; Выборы в Государственную думу по законам 6 авг. 18 сент., 11 окт., 17 окт., 20 окт., 11 дек. 1905 и пр. СПб., 1906; Государственная дума по действующим законам. СПб., 1906; Избирательные права граждан. Одесса, 1910; Речь проф. П. Е. Казанского на собрании славянских юристов в Софии 26 июня 1910. Одесса, 1910; Славянский съезд в Софии. Одесса, 1910; Совещание профессоров в дек. 1910. Одесса, 1911; Народность и государство. Одесса, 1912; Русская сказка. Речь декана. Одесса, 1912; Русский язык в Австро-Венгрии. Одесса, 1912; Власть Всероссийского императора. Очерки действующего русского права. Одесса, 1913; Власть Всероссийского императора / Сост., вступ. ст. и коммент. М. Б. Смолина. М., 2000; Современное положение Червонной Руси. Австро-венгерские зверства. Одесса, 1913; Присоединение Галичины, Буковины и Угорской Руси. Одесса, 1914; Галицко-русские беженцы в Одессе 1915—16. Одесса, 1916.

М. Смолин

КАЛАШНИКОВ Владимир Леонидович (р. 3.10.1938), специалист по социальной философии и политологии; доктор философских наук. Родился в г. Сызрани Самарской обл. Окончил исторический факультет Саратовского государственного университета (1962). С 1963 — преподаватель философских дисциплин. Доцент (1972), профессор (1992). Заведовал кафедрами философии в Куйбышеве, Москве и Арзамасе. С 1995 является создателем и первым ректором Московского института национальных и региональных отношений. Калашников обосновал положение о том, что духовная жизнь подвержена интеграционным и интернациональным процессам. Он выделил ряд форм национальных отношений. Категории сферы национальных отношений разбиты автором на 3 группы: а) основная; б) комплексные; в) дополнительные. Базируясь на применении ряда объективных характеристик, таких как экономический строй общества, форма собственности, исторические формы общности людей, внешние отношения, язык, тип сознания и др. показатели, Калашников сгруппировал категории по общественно-экономическим формациям, соединив историко-генетический, историко-эволюционный аспект рассмотрения с гносеологическим и социальными аспектами. Им предложена основа для дальнейшей разработки системы категорий национального и интернационального сознания: исходная категория — *патриотизм*; центральная — национальное сознание; промежуточная — интернациональное сознание; завершающая категория — общечеловеческое сознание. Классифицировал структуры общественного сознания. Им дано обоснование национального сознания в качестве важной формы общественного сознания. Калашников полагает, что национальное и интернациональное сознание существуют в качестве самостоятельных видов. Объективной основой многообразия духовных феноменов является совокупная общественная практика. Всякая форма, вид, подвид общественного сознания обусловлены, во-первых, экономическими материальными отношениями — это базовая детерминация, основной фактор развития всех подструктур современного общественного сознания вообще;

во-вторых, определяются «своими» общественными отношениями или конкретной сферой деятельности. В гносеологическом плане национальное и интернациональное сознание, будучи специфическими формами общественного сознания, существуют как синтез мировоззренческих, философских, социальных, экономических, политических, исторических, моральных и эстетических взглядов. В онтологическом аспекте формы сознания являются частью *духовной культуры* или стороны духовной жизни общества. Определение Калашниковым национального сознания таково: национальное сознание есть категория, в которой фиксируется понимание нацией, народностью или этнической группой своей общности, вытекающей из двух важнейших условий ее жизни — естественно-материальных факторов и духовного производства. В последние годы Калашников разрабатывает такие темы, как «Современное русское национальное сознание», «Русская цивилизация», «Русский народ», «Национальный характер».

Соч.: Национальное сознание. М., 1982; Русское национальное сознание и самосознание // Русская нация и обновление. М., 1990; Политология. [В соавт.]. М., 1991, 1992; Понятие и критерии цивилизации // Русская цивилизация и соборность. М., 1994; Национальные отношения. Словарь. [В соавт.]. М., 1997; Философия. Курс лекций. М., 1997; Славянская цивилизация. М., 1998.

П. Алексеев

КАЛИТИН Петр Вячеславович (р. 16.07.1961), философ и публицист. Родился в г. Коломна Московской обл. После окончания средней школы в 1978 служил на Балтийском флоте. В 1982 поступил на философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова, который закончил в 1987. В 1992 защитил кандидатскую диссертацию по теме «Проблема метафизического метода в духовном наследии митр. Московского Платона (Левшина)». В 2000 защитил докторскую диссертацию по теме «Философско-богословская мысль в России 2-й пол. XVIII — н. XIX в. (Ист.-филос. и логико-семант. анализ)».

С к. 80-х круг творческих интересов Калитина связан с философским осмыслением и развитием оригинальных сторон русского *Православия*, особенно на примере ученых монахов XVIII — н. XIX в. *учено-монашеской школы Платона (Левшина)* — св. *Филарета Московского*. По мнению Калитина, определение «русской философской и, шире, культурно-носной оригинальности, с действительно имманентной (т. е. без решающего влияния какой-нибудь западно-европейской или восточной, даже восточно-христианской, методики) стороны возможно в виде уравнения $M^n = S^n$ «есть и не есть зараз» Р (р и не-р)ⁿ — на базе формально-логического открытия русским логиком *Н. А. Васильевым* принципиально новой, апофатико-катафатической, связи. Это уравнение, по мнению Калитина, адекватно выражает «русский тип *бытия*», существующего и не существующего зараз: «н-есть» (оксюморон «есть» + «несть»). Подлинное, апофатико-катафатическое бытие, точнее «н-есть», останется самим собой вне всякой однозначной, но зато гармонизирующей абстракции.

Соч.: Распяты миром. М., 1992; Мертвым завет. М., 1998; Петр Первый — православный император. М., 1999; Уравнение русской идеи. М., 2002.

КАНТ ИММАНУИЛ (в православном восприятии) (22.04.1724—12.02.1804), немецкий мыслитель, до сих пор недооцененный с православной точки зрения. Учился в Кенигсбергском университете, где в 1755 начал преподавать в качестве приват-доцента, а с 1770 — и профессора. В 1794 был избран в Петербургскую академию наук.

В 1781 вышла в свет «Критика чистого разума», в 1788 — «Критика практического разума», в 1790 — «Критика способности суждения» — так образовался костяк критической

философии Канта, которая уже с н. XIX в. стала востребованной в православных академических кругах, а молодой проф. философии *Филарет (Дроздов)* даже купил на свой счёт сочинения кенигсбергского мыслителя, чтоб полнее преподавать его *идеи* в стенах С.-Петербургской духовной академии, и в этом начинании он получил одобрение Новгородского и С.-Петербургского митр. Амвросия (Подобедова). В дальнейшем православный интерес к творчеству Канта только возрастал, особенно благодаря его интерпретации со стороны *П. Д. Юркевича*, который многие годы вёл философию в Киевской духовной академии, а затем в Московском Императорском университете. Этот православный профессор дал глубокий и — что самое существенное — адекватный анализ кантианского критицизма, показав его вполне христианские и вместе искренние стороны, наиболее ярко проявившиеся в «Критике практического разума», а также в «Критике чистого разума» с их «солидной попыткой поставить в определённое отношение к науке учение о Боге в том неискажённом смысле, в каком оно принимается всяким верующим человеком». Кантовский *скептицизм*, согласно Юркевичу, только оттенил эту неискажённость, заставив выявить в «вере в бытие Бога» настоящее «истинно-сущее» и «безусловное» — не слепое — содержание, ценное не только для «практического разума», но и «теоретического» ума.

Позицию Юркевича поддержал и тонко развил в н. XX в. доктор богословия *С. С. Глаголев*, определив особенность кантианского подхода к пониманию Бога, при котором человек изначально разобщён с Ним и действует лишь «от себя и через себя». Не меньшую ценность для выработки современного православного отношения к Канту представляет и проницательное замечание *А. С. Хомякова* о том, что кенигсбергский мыслитель «начал смиренно».

Отец славянофильства, как и П. Д. Юркевич, отмечает искренность и честность автора «Критики чистого разума», связанные прежде всего с его эмпирико-метафизическим признанием в себе «акта спонтанности», при котором «для нас нет ничего, кроме пустоты» и в лучшем случае «непрочной почвы». Православный христианин сразу соотнесёт это кантианское признание со свойственной каждому потомку Адама бездной греха, требующей покаянного и подлинно изначального — оригинального — самопознания, органично отвечающего и нашей первородной, и нашей непосредственно обрётённой греховности. Но Кант, будучи по вероисповеданию протестантом, не смог выдержать свою очевидную пустоту и до конца смириться с необходимостью настоящего покаяния, где, по его же собственным выражениям, «не все» представления станут принадлежать «мне», где придётся «ни стоять, ни плавать», действительно погружаясь в свою эмпирико-метафизическую бездну греха. Кант решил «должным» образом самооправдаться в духе теоретика протестантизма Ж. Кальвина, т. е. при помощи чисто психологического и произвольного заклания своего якобы спасительного «единства», вернее, «полного единства чистого и первоначального самосознания и полного тождества субстата», что «и есть сам рассудок». Казалось бы, в этом пункте Кант раз и навсегда расходится с православной традицией, препоручая себя адептам всевозможных единств и по сути секулярным единомышленникам. Однако немецкий мыслитель остаётся по-своему честным и в случае своего «чистого» самооправдания, сводя его самокритически не более чем к чисто логическому способу представления себе существования вещей (в явлении). Тем самым он лишает любого адепта беспокаянного и по сути секулярного единства объективной, метафизической и, конечно, спасительной субстанциональности, предлагая ему откровенно субъективистскую и расчудочную уловку. И именно эта удивительная для европейца не просто критическая, а самокритично-покаянная искрен-

ность и честность делает Канта близким православной традиции, поскольку обрекает грешника, вернее, по Глаголеву, человека от себя и через себя, лишь на чисто логическое, т. е. заведомо однобокое самооправдание, косвенно утверждая совершенно антиномическую и аналогичскую логику в качестве единства адекватной методики для постижения «вещи самой в себе».

Европейцы поспешили диалектически «формализовать» философию Канта, закрыв глаза на её изначальную эмпирико-метафизическую и покаянную спонтанность, которую нельзя преодолеть никакими «самобытными» и «объективными» самооправданиями при догматической диктатуре чисто логического закона непротиворечия. Лишь некоторые европейские мыслители, как правило, тоже близкие к православной традиции, сумели по достоинству оценить и не исказить по своему «единому» «образу и подобию» самокритическое и отнюдь не формализованное наследие Канта. Среди них первое место принадлежит *Хайдеггеру*, который в своей работе «Кант и проблема метафизики» убедительно раскрыл антиномическую «не-истинность» кантианства, раз и навсегда утвердившего «для человека как конечного существа» его «одновременно и неизвестнейшую и действительнейшую» «метафизическую природу», его одновременно объективно-спонтанную и эмпирическую бытийность, не способную от себя и через себя ни на какое однозначно-истинное и спасительное единство секулярно-нигилистического образца.

Антиномическую, эмпирико-метафизическую и изначально покаянную «православную» содержательность философии Канта и особенно её «чистого» разума не поняли и очень многие отечественные философы. Однако некоторые из них, напр. *А. В. Васильев*, уже вставали на путь её адекватного постижения, создавая неклассическую логичность, отвергающую диктат закона непротиворечия.

Соч.: Критика чистого разума. М., 1994.

Лит.: Юркевич П. Д. Философские произведения М., 1990; Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997; Калитин П. В. Уравнение русской идеи. М., 2002; Кант и философия в России. М., 1994.

П. Калитин

КАПИТАЛИЗМ, антихристианская идеология, основанная на экономическом учении *Талмуда* и ставшая, по определению философа *А. Ф. Лосева*, одной из сторон (наряду с социализмом) развертывания сатанинского духа неприятия христианской цивилизации. Главной целью жизни, согласно идеологии капитализма, является материальное преуспевание, нажива, стяжание денег и капитала любыми возможными средствами, и прежде всего за счет обмана и эксплуатации более слабых народов и членов общества.

С самого начала возникновения капитализма в конце средних веков ядром и главными носителями его идеологии были иудеи-талмудисты, ориентировавшиеся на создание общества, в котором, по учению Талмуда, будет господствовать еврейский народ, а все остальные народы мира станут служить ему и положат к его ногам все богатства земли.

Разложение западного христианства в конце средних веков стало исходной точкой создания капиталистической идеологии и экономических средств порабощения человечества.

Талмуд учит иудея считать имущество всех неевреев «гефкер», что означает свободную, никому не принадлежащую вещь. «Имущество всех неевреев имеет такое же значение, как если бы оно найдено было в пустыне: оно принадлежит первому, кто захватит его». В Талмуде есть постановление, по которому открытый грабеж и воровство запрещаются, но разрешается приобретать что угодно обманом или хитростью. Имущество неевреев все равно что пустыня свободная. «Если еврей эксплуатирует нееврея, то в некоторых местах

запрещается входить в сношения с этим лицом во избежание подрыва первому; но в др. местах это запрещение не имеет силы: всякий еврей может давать ему деньги взаймы и обирать его, ибо имущество нееврея “гефкер” (свободное), и кто им раньше овладеет, тому оно и принадлежит».

Отсюда следует, что все ресурсы и богатства неевреев должны принадлежать представителям «избранного народа». «По Талмуду, — писал С. С. Громека, — «бог предал все народы в распоряжение иудеев» (Вава-Катта, 38); «весь Израиль — дети царей; оскорбляющие иудея оскорбляют самого бога» (Сихаб, 67, 1) и «подлежат смертной казни как за оскорбление величества» (Санхедрин, 58, 2); благочестивые люди др. народов, удостоенные участия в царствовании мессии, займут роль рабов у евреев (Санхедрин, 91, 21, 1051). С этой точки зрения весьма последовательно и со зверской жестокостью, проведенной в Талмуде, вся собственность в мире принадлежит иудеям, и владеющие ею христиане являются только временными, «незаконными» владельцами, узурпаторами, у которых эта собственность будет конфискована иудеями рано или поздно. Когда иудеи возвысятся над всеми остальными народами, Бог отдаст иудеям все народы на окончательное истребление».

Историк *иудаизма* И. Лютостанский приводит примеры из старинных изданий Талмуда, который учит иудеев, что присваивать имущество гоев угодно Богу. В частности, он излагает учение Самуэля о том, что обмануть гоя *не грех*, и поэтому учитель сам рассказывает, как он однажды в куске железа, которое продавал гою, купил кусок золота и, услывшись с гоем дать ему за это мнимое железо 4 зузи (ок. 60 коп.), дал ему всего 1 зузи; Самуэль признавал совершенно неуместным стесняться перед человеком, который не умеет сосчитать деньги и отличить золото от железа. Раввин Каган купил у одного гоя 120 бочек вина вместо 100; третий раввин продал гою пальмовое дерево и дал такое распоряжение своему слуге: «Иди и укради несколько полен, т. к. гою не знает в точности, сколько полен принадлежит ему».

Раввин Моисей сказал: «Если гою, производя счет, сделает ошибку, то еврей, приметив это, должен говорить, что он об этом ничего не знает». Раввин Бренц говорит: «Если еврей, набегавшись в течение недели в разные места обманывать христиан, то в шабас они вместе сходятся и, хвалясь друг перед другом своими обманами, говорят: “Нужно гоям вынимать сердца из грудей и убивать даже лучших между ними”, — конечно, если это удастся достигнуть». Раввин Моисей учит: «Еврей грешит, когда возвращают потерянные вещи отступникам и язычникам, равно и всем, которые шабаса не почитают». Раввин Раши говорит: «Кто гою возвращает потерянные вещи, тот гою считает равным еврею». Маймонид учит: «Грешит тот, кто возвращает потерянные вещи нееврею, потому что в таком случае он увеличивает силу безбожных». Раввин Черухет прибавляет: «Если гою держит у себя залог еврея — залог, за который еврей одолжит ему деньги, — и гою потеряет этот залог, и еврей его найдет, то еврей не должен возвращать гою найденный залог, потому что обязанность возратить потерянную вещь прекратилась с того момента, как еврей нашел этот залог. Если нашедший подумал, что надо найденную вещь возратить гою для славы имени Божия, то ему нужно сказать: “Если хочешь прославлять имя Божие, имей дело с тем, что тебе принадлежит”». Талмуд учит, что если еврей и Божественное величие — одно и то же, то само собой разумеется, что евреям принадлежит весь мир. На этом основании Талмуд ясно говорит: «Если вол, принадлежащий еврею, забодает вола, принадлежащего гою, то еврей освобождается от вины или вознаграждается за убыток», потому что Священное Писание говорит: «Явился Господь Бог, и измерил землю, и отдал гоев во власть израильян. Так как дети Ноя не исполнили 7 за-

поведей, то Господь Бог отдал все их имущество израильянам». Дети Ноя, по учению Талмуда и раввинов, называются все народы мира в противоположность детям Авраама. Раввин Альбо учит совместно с др. раввинами, что Бог дал евреям власть над имуществом и кровью всех народов.

Совет раввинов на основе законов Талмуда дает (точно, продает) иудеям право меропии и хазакки. Право это, известное по кагалным документам XVIII—XIX вв., вытекало из самых древних воззрений иудаизма, рассматривавшего всех неевреев в качестве объекта экономической эксплуатации евреями.

Меропия, или мааруфия, есть право, в силу которого в эксплуатацию еврею, купившему его, поступает личность того нееврея, с которым он входит в сношения, сделки и т. п. Этим правом личность данного иноверца делается неотъемлемым, и притом исключительным, достоянием того еврея, который купил меропию на него, и уже ни один еврей в мире не имеет права ни ссужать этого христианина деньгами, ни исполнять его поручения, ни вообще входить с ним в какие-либо сношения.

Хазакка есть право, в силу которого в эксплуатацию еврею, купившему его, поступает недвижимое имущество христианина. По этому праву имущество иноверца делается неотъемлемым, и притом исключительным, достоянием того еврея, который купил на него хазакку, и уже ни один еврей в мире не имеет права ни арендовать это имущество, ни давать ссуды под него, ни вообще входить с хозяином его в какие-либо сделки относительно этого имущества. Это право непрерывного и исключительного воздействия на имущество иноверца кончается для данного еврея или отнятием его за проступки, или истечением срока хазакки. Смерть действительного хозяина имущества не прерывает хазакки.

В Талмуде существует открытое предубеждение к занятию земледелием. «Нет более плохого занятия, — говорится в этой иудейской книге, — как земледелие. Если кто имеет 100 серебряников в торговле, то он может ежедневно есть мясо и пить вино; если же кто употребляет 100 серебряников на земледелие, то он может есть лишь хлеб с солью». Предпочтительнее заниматься торговлей и ростовщицеством.

Чтобы достичь конечной цели, поставленной в Талмуде для иудеев, — стать хозяевами имущества гоев — одним из лучших средств, по мнению раввинов, является ростовщицество. Согласно Талмуду, «Бог приказал давать деньги гоям взаймы, но давать их не иначе как за проценты; следовательно, вместо оказания этим помощи, мы должны делать им вред, даже если они могут быть нам полезны». Трактат Баба Меция настаивает на необходимости давать деньги в рост и советует иудеям приучать своих детей давать деньги взаймы на проценты, «чтобы они могли с детства вкусить сладость ростовщицества и заблаговременно приучались бы им пользоваться».

Известный еврейский экономист К. Маркс, вышедший из семьи раввинов, прекрасно понимавший религию иудеев, писал: «Деньги — это ревнивый бог Израиля, пред лицом которого не должно быть никакого другого бога. Деньги низводят всех богов человека с высоты и обращают их в товар. Деньги — это всеобщая, установившаяся, как нечто самостоятельное, стоимость всех вещей. Они поэтому лишили весь мир — как человеческий мир, так и природу — их собственной стоимости. Деньги — это отчужденная от человека сущность его труда и его *бытия*, и эта чуждая сущность повелевает человеком, и человек поклоняется ей». В еврейской религии содержится в абстрактном виде презрение к теории, *искусству, истории*, презрение к человеку как самоцели — это является действительной, сознательной точкой зрения денежного человека, его добродетелью. Даже отношения, связанные с продолжением рода, взаимоотношения

мужчины и женщины и т. д. становятся предметом торговли! Женщина здесь — предмет купли-продажи.

«Химерическая национальность еврея есть национальность купца, вообще денежного человека».

«Какова мирская основа еврейства? — спрашивал Маркс. — Практическая потребность, своекорыстие. Каков мирской культ еврея? Торгашество. Кто его мирской бог? Деньги». Суть иудаизма, по Марксу, проявляется в эгоизме еврея, т. е. в человеческой алчности. Противостоя христианству, еврей, естественно, относится к христианскому государству «как к чему-то чуждому, противопоставляя действительной национальности свою химерическую национальность, действительному закону свой иллюзорный закон, считая себя вправе обособлять от человечества, принципиально не принимая никакого участия в историческом движении, уповая на будущее, не имеющее ничего общего с будущим всего человечества, считая себя членом еврейского народа, а еврейский народ — избранным народом». Этот народ смотрит на свою религию как на «хозяйственное дело», поскольку «хозяйственное дело» есть для него религия.

Не связанные моральными ограничениями, не стесняясь обманывать, обсчитывать, обвешивать, использовать самые нечестные приемы и безжалостно эксплуатировать др. людей, иудеи ставили себя в особое экономическое положение в отношении христиан. Для настоящего христианина погоня за наживой, накопительство, ростовщичество, мошенничество и различные виды экономических махинаций противоречили религии. Поэтому при прочих равных условиях христиане проигрывали иудеям в области экономики.

Поэтому уже в средние века евреи, используя предубеждение христиан к наживе, накопительству, ростовщичеству, захватили многие важнейшие позиции в торговле и промышленности Европы. Занимаясь торговлей, ростовщичеством и эксплуатируя простой народ, они накопили огромные богатства, что позволило им стать самым богатым слоем средневекового общества. Главным предметом торговли еврейских купцов была работорговля. Рабы приобретались гл. обр. в славянских землях, откуда они вывозились в Испанию и страны Востока. На смежных границах германских и славянских земель, в Мейсене, Магдебурге, Праге, были образованы еврейские поселения, постоянно занимавшиеся работорговлей. В Испании еврейские купцы организовывали охоту на андалузских девушек, продавая их в рабство в гаремы Востока. Невольничьи рынки в Крыму обслуживались, как правило, евреями. С открытием Америки и проникновением в глубь Африки именно евреи стали поставщиками черных рабов в Новый Свет.

От торговых операций евреи переходили к денежным, ссудо-залоговым и ростовщичеству, а часто совмещали это. Уже с XV в. образуются крупнейшие еврейские состояния.

Накопленный торговый капитал богатые евреи преобразовывают в финансовый. Этот капитал получил название «паразитического», поскольку наживался не честным, а мошенническим путем. Он-то и стал главной движущей силой французской революции, о чем поведал ее историк и очевидец английский философ Э. Бэрк. Отодвинув родовую знать на задворки реальной власти, на авансцену социально-экономической жизни вышли еврейские банкиры, предприниматели, торгаши. Многие из них составили «новую знать» с титулами баронов, графов, виконтов и т. п. С Францией разделили такую же «честь» Бельгия, Голландия, Австрия. В «еврейский клуб» вступила и владычица морей Великобритания.

Судьбу Европы с н. XIX в. стали определять «дома» еврейских ростовщиков, превратившихся в банкиров. Финансовую элиту Европы составили «дома» Ротшильдов. Основатель семейства Меир Ротшильд был придворным банкиром

курфюрста Вильгельма I. Когда Вильгельм в 1806 бежал от французов, Ротшильд бросил накопленные курфюрстом денежные средства на расширение финансовых махинаций и спекуляций.

Вскоре Европа получила 5 некоронованных королей. Ими стали братья Ротшильды: Ансельм, Соломон, Натан-Меир, Карл и Джеймс. Ансельм повелевал из Франкфурта-на-Майне, Соломон — из Вены, Натан-Меир — из Лондона, Карл — из Неаполя, Джеймс — из Парижа. Без советов и рекомендаций этого семейства не предпринималась ни одна крупная государственная акция, не формировалось ни одно правительственное.

Аккумулируя в своих «домах» огромный капитал, Ротшильды не только создали биржу, но и интернационализировали ее деятельность. Повязанные родовыми и денежными узлами, финансовые «дома» подчинили своему контролю множество промышленных предприятий, страховых компаний, железных дорог.

Новым элементом, который внесли в хозяйственную жизнь еврей-талмудисты, было создание механизма контроля экономики со стороны банка, а затем биржи, находившихся в руках еврейских дельцов. Этот процесс В. Зомбарт назвал «биржевлением» народного хозяйства. Спекулятивным инструментом биржи стали ценные бумаги — векселя, акции, банкноты, облигации, которые служили орудием немыслимых манипуляций со стороны еврейских финансовых спекулянтов. Стоимость реального продукта, созданного тружеником, деформируется и искажается так, чтобы с каждой единицы товара обеспечивалась прибыль банкиру или биржевику, не обязательно еврейскому, но действующему по правилам иудейских хозяйственных законов, сформулированных в Талмуде.

Контролируя потоки денежных средств с помощью банков и биржи, иудейские коммерсанты стали влиятельными посредниками международной торговли, в крупных размерах употребляя способ перевода денег посредством векселя.

«Начало современной биржевой спекуляции, — писал В. Зомбарт, — мы должны искать... в XVII в. в Амстердаме. Спекуляция акциями фондов выросла, как это можно с достаточной ясностью проследить на акциях Ост-индийской компании... Спекуляция акциями так широко распространилась и так усердно практиковалась, что общественная власть почувала в ней зло, которое необходимо было устранить законодательным путем... среди прочих участников спекуляции евреи сыграли выдающуюся роль».

Кроме Амстердама, крупнейшие еврейские финансовые спекулянты сосредоточились в Лондоне и во Франкфурте-на-Майне. В последнем, писал тот же Зомбарт, евреи к к. XVII в. захватили занятие маклерством, а затем завоевали профессиональную фондовую торговлю.

Важным орудием капиталистической экономики стали банкноты, выпускаемые банками без соответствующего обеспечения золотом или государственными обязательствами. Начиная с XV в. банкиры сколотили целые состояния на торговле подобными банкнотами. Посредством операций с этими банкнотами разорялись представители дворянских фамилий и национальной элиты Европы. В 1421 Сенат Венеции законодательно запретил торговлю подобными банковскими обязательствами. Однако запрет длился недолго. Еврейские богачи подкупили власти Венеции, и закон был отменен.

Обогащению еврейских банкиров способствовали спекуляции финансовыми обязательствами христианских государств. Европейские государи нередко обращались к еврейским дельцам за займами, которые возвращались с ростовщическими процентами. Постепенно еврейские банкиры прибирали к своим рукам государственные финансы многих европейских стран.

Евреи из откупщиков налогов, арендаторов предприятий и казенных имений превращаются в государственных банкиров и финансовых советников государств.

Под влиянием капиталистической экономики личное достоинство человека превращалось в меновую стоимость, товар. Вместо духовной свободы, дарованной людям Новым Заветом, капитализм нес «бессовестную свободу торговли». Как писал еврейский философ Моисей Гесс, «деньги — это отчужденное богатство человека, добытое им в торгашеской деятельности. Деньги — это количественное выражение стоимости человека, клеймо нашего закабаления, печать позора нашего пресмыкательства. Деньги — это коагулируемая (свертываемая) кровь и пот тех, кто по рыночным ценам торгует своей неотчуждаемой собственностью, своим богатством, своей жизненной деятельностью ради накопления того, что называется капиталом. И все это напоминает ненасытность каннибала».

«Деньги — это бог нашего времени, а Ротшильд — его пророк!» — вторил Гессу еврейский поэт Генрих Гейне. Все семейство Ротшильдов, спрутом опутавшее долговыми обязательствами властные и производительные структуры Европы, представлялось поэту «подлинными революционерами». А барона М. Ротшильда он именовал «Нероном финансов», вспоминая, как римский Нерон «уничтожал» привилегии патрициев ради создания «новой демократии».

Создавая экономику на антихристианских основах Талмуда, капиталисты не только присваивали денежную власть. Через капитализм деньги становились мировой властью, средством контроля над христианскими народами. Авантюристический дух капиталистической экономики, перешагнув границы еврейства, стал разлагать самих христиан. И по меткому выражению К. Маркса, «с помощью денег евреи настолько освободили себя, насколько христиане стали евреями».

В XIX—XX вв. капитализм стал господствующей идеологией западного мира, практически полностью вытеснив христианское мировоззрение. Погоня за материальным успехом и комфортом, стяжание денег и капитала стала главным жизненным приоритетом западного человека, превратившись в настоящую гонку потребления. Развитие капитализма в рамках западного мира во 2-й пол. XX в. переросло в т. н. *глобализацию* — установление господства капиталистических ценностей во всем мире.

О. Платонов

КАРАМЗИН Николай Михайлович (1.12.1766—22.5.1826), историк, мыслитель, писатель, журналист, поэт, один из идеологов русского патриотизма.

Происходил из крымско-татарского рода Кара-Мурзы (известного с XVI в.). Родился в с. Михайловка Бузулукского у. Симбирской губ., детство провел в имении отца — Михаила Егоровича, помещика средней руки в с. Знаменское, затем воспитывался в частном пансионе Фовеля в Симбирске, где он учился по-французски, потом в московском пансионе проф. И. М. Шадена. Шаден являлся апологетом семьи, видел в ней хранительницу нравственности и источник образования, в котором религия, начало мудрости, должна была занимать ведущее место. Наилучшей формой



*Н. М. Карамзин 1805 г.
Литография Брезе*

государственного устройства Шаден считал монархию, с сильным дворянством, добродетельным, жертвенным, образованным, ставящим во главу угла общественную пользу. Влияние подобных взглядов на Карамзина неоспоримо. В пансионе Карамзин выучил французский и немецкий языки, учил английский, латынь и греческий. Кроме того, Карамзин посещал лекции в Московском университете. Карамзин служил в Преображенском полку с 1782. Первое печатное произведение — перевод с немецкого С. Гесснера «Деревянная нога». По смерти отца Карамзин в 1784 вышел в отставку и уехал в Симбирск, где вступил в мasonicкую ложу «Золотого венца». Спустя год, Карамзин переехал в Москву, где сблизился с московскими масонами из окружения Н. И. Новикова, под влиянием которых формируются его взгляды и литературные вкусы, в частности, интерес к литературе французского Просвещения, «энциклопедистам», Монтескье, Вольтеру и пр. Масонство привлекло Карамзина своей просветительской и благотворительной деятельностью, но отталкивало своей мистической стороной и обрядами. В к. 1780-х Карамзин участвует в различных периодических изданиях: «Размышления о делах Божиих...», «Детское чтение для сердца и разума», в которых публикует собственные сочинения и переводы. К 1788 Карамзин охладевает к масонству. В 1789—90 совершает 18-месячное заграничное путешествие, одним из побудительных мотивов которого был разрыв Карамзина с масонами. Карамзин побывал в Германии, Швейцарии, охваченной революцией Франции и Англии. Будучи свидетелем событий во Франции, неоднократно посещал Национальное собрание, слушал речи Робеспьера, завел знакомства с многими политическими знаменитостями. Этот опыт оказал на дальнейшую эволюцию Карамзина огромное воздействие, положив начало критическому отношению к «передовым» идеям. Так, в «Мелодоре и Филалете» (1795) Карамзин ярко выразил неприятие и шок, вызванный реализацией идеи Просвещения на практике, в ходе т. н. «Великой Французской революции»: «Век просвещения! Я не узнаю тебя — в крови и пламени не узнаю тебя — среди убиств и разрушения не узнаю тебя!».

По возвращении из-за границы издает «Московский журнал» (1791—92), альбом «Аглия» (1794—95), альманах «Аониды» (1796—99), «Пантеон иностранной словесности» (1798), журнал «Детское чтение для сердца и разума» (1799), публикует «Письма русского путешественника» (1791—92), притеснение ему всероссийскую известность, сближается с консервативно настроенным *Г. Р. Державиным* и окончательно порывает с масонством. В этот период Карамзин испытывает все нарастающий скепсис по отношению к идеалам Просвещения, однако в целом остается на западнических, космополитических позициях, будучи уверенным в том, что путь цивилизации един для всего человечества и что Россия должна идти по этому пути: «все народное ничто перед человеческим. Главное дело быть людьми, а не славянами». Как литератор, он создает новое направление, т. н. сентиментализм, осуществляет масштабную реформу русского языка, с одной стороны, ориентируя его на французские литературные модели, с др., приближая его к разговорному, полагая при этом, что русский бытовой язык еще предстоит создать. Это нашло отражение в таком произведении, как «Бедная Лиза» (1792). Впрочем, стремление Карамзина «офранцузить» русский язык не следует преувеличивать. Еще в 1791 он утверждал: «в нашем так называемом хорошем обществе без французского языка будешь глух и нем. Не стыдно ли? Как не иметь народного самолюбия? Зачем быть попугаями и обезьянами вместе?». Кроме того, тогдашний космополитизм Карамзина сочетался с своеобразной литературной борьбой за возвращение к русским истокам. К примеру, его повесть «Наталья, боярская дочь» (1792) начиналась

словами: «Кто из нас не любит тех времен, когда русские были русскими, когда они в собственное платье наряжались, ходили своею походкою, жили по своему обычаю, говорили своим языком и по своему сердцу?.. В апр. 1801 Карамзин женился на Е. И. Протасовой, которая через год скончалась, оставив дочь Софью.

Восшествие на престол Александра I положило начало новому периоду в идейной эволюции Карамзина. В 1802 он выпустил в свет написанное в 1801 «Историческое похвальное слово Екатерине Второй», представлявшее собой наказ новому царю, где он формулирует монархическую программу и ясно высказывается в пользу *самодержавия*. Карамзин развернул активную издательскую деятельность: переиздал «Московский журнал», предпринял издание «Пантеона российских авторов, или собрание их портретов с замечаниями», выпустил первое свое собрание сочинений в 8 томах. Главным событием первых лет XIX в. стало издание «толстого» журнала «Вестник Европы» (1802—03), выходившего 2 раза в месяц, где Карамзин выступил в роли политического писателя, публициста, комментатора и международного обозревателя. В нем он четко формулирует свою государственно-политическую позицию (ранее для него государство было «чуждым»). Примечательно также, что в своих статьях Карамзин довольно резко выступает против подражательства всему иностранному, против воспитания русских детей за границей и т. д. Свою позицию Карамзин недвусмысленно выражает формулой: «Народ унижается, когда для воспитания имеет нужду в чужом разуме». Более того, Карамзин призывает прекратить безоглядное заимствование опыта Запада: «Патриот спешит присвоить отечеству благодетельное и нужное, но отвергает рабские подражания в безделках... Хорошо и должно учиться: но горе... народу, который будет всегдашним учеником». Карамзин критически относится к либеральным начинаниям Александра I, формируя позицию, которую можно обозначить как протоконсервативную, поскольку сам Карамзин еще остается «республиканцем в душе». Не оставляет Карамзин и литературу — в 1803 он публикует «Марфу Посадницу» и ряд др. произведений. Особенно стоит выделить «Мою исповедь» (1802), где он резко полемизирует со всей просветительской традицией — от «энциклопедистов» до Ж.-Ж. Руссо. Его консервативно-монархические взгляды становятся всё более четкими.

Еще в к. 90-х XVIII в. обозначился интерес Карамзина к русской истории. Он создает несколько небольших исторических работ. 28 сент. 1803 Карамзин обращается в Министерство народного просвещения к попечителю Московского учебного округа М. Н. Муравьеву с просьбой об официальном назначении его историографом, которая вскоре была удовлетворена особым указом от 31 нояб. В этом же году вышла книга А. С. Шишкова «Рассуждение о старом и новом слоге российского языка», в которой видный русский консерватор обвинил Карамзина и его последователей в распространении галломании. Однако сам Карамзин никакого участия в литературной полемике не принимал. Объяснить это можно не только тем, что Карамзин был занят историографическими разработками, «постраивая в истории» (П. А. Вяземский), а тем, что его позиция, в т. ч. и лингвистическая, под влиянием занятий русской историей, стала сближаться с позицией Шишкова. В 1804 Карамзин женился во второй раз — на Е. А. Кольвановой. Его жизнь была наполнена напряженным трудом, зимой он проживал в Москве, летом — в Остафьево. С 1803 по 1811 Карамзин создает 5 томов «Истории государства Российского», попутно открыв и впервые используя ценнейшие исторические источники.

В к. 1809 он впервые был представлен Александру I. К 1810 Карамзин под влиянием занятий русской историей стано-

вится последовательным консерватором-патриотом. В н. этого года он через своего родственника Ф. В. Ростопчина знакомится в Москве с лидером тогдашней «консервативной партии» при дворе — вел. кн. Екатериной Павловной и начинает постоянно посещать ее резиденцию в Твери, где ее супруг, принц Ольденбургский, был генерал-губернатором. Салон вел. княгини представлял тогда центр консервативной оппозиции либерально-западническому курсу, олицетворяемому фигурой М. М. Сперанского. В этом салоне Карамзин читал отрывки из «Истории» в присутствии вел. кн. Константина Павловича, тогда же происходит его знакомство с вдовствующей имп. Марией Федоровной, которая с тех пор становится одной из его покровительниц. В 1810 Александр I наградил Карамзина орденом св. Владимира III степени. По инициативе Екатерины Павловны Карамзин написал и подал в марте 1811 Александру I, во время чтений в Твери очередного фрагмента из своей «Истории», трактат «О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении» — наиболее глубокий и содержательный документ зародившейся русской консервативной мысли. Наряду с обзором русской истории и критикой государственной политики Александра I в «Записке» содержалась цельная, оригинальная и весьма сложная по своему теоретическому содержанию концепция самодержавия как особого, самобытно-русского типа власти, тесно связанного с *Православием* и Православной церковью.

С точки зрения Карамзина, самодержавие представляет собой «умную политическую систему», прошедшую длительную эволюцию и сыгравшую уникальную роль в истории России. Эта система была «великим творением князей московских», начиная с Ивана Калиты, причем, в основных своих элементах она обладала качеством объективности, т. е. слабо зависела от личных свойств, ума и воли отдельных правителей, поскольку не была продуктом личной власти, а довольно сложной конструкцией, опирающейся на определенные традиции и государственные и общественные институты. Система эта возникла в результате синтеза автохтонной политической традиции «единовластия», восходящей к Киевской Руси, и некоторых традиций татаро-монгольской ханской власти. Большую роль также сыграло сознательное подражание политическим идеалам Византийской империи. Возникшее в условиях тяжелейшей борьбы с татаро-монгольским игом, самодержавие было безоговорочно принято русским народом, поскольку не только ликвидировало иеземую власть, но и внутренние междоусобицы. «Рабство политическое» не казалось в этих условиях чрезмерной платой за национальную безопасность и единство. Вся система государственных и общественных институтов была, по Карамзину, «излиянием монаршей власти», монархический стержень пронизывал всю политическую систему сверху донизу. При этом самодержавная власть была предпочтительнее власти аристократии. Аристократия, приобретающая самодовлеющее значение, могла стать опасной для государственности, напр., в удельный период или в период смуты XVII в. Самодержавие «встраивало» аристократию в систему государственной иерархии, жестко подчиняло ее интересам монархической государственности.

Исключительную роль в данной системе, по Карамзину, играла Православная церковь. Она являлась «совестью» самодержавной системы, задающей нравственные координаты для монарха и народа в стабильные времена, и, в особенности, когда происходили их «случайные отклонения от добродетели». Карамзин подчеркивал, что власть духовная действовала в тесном союзе с властью гражданской и давала ей религиозное оправдание. В своей «Истории» Карамзин подчеркивал: «История подтверждает истину, ...что вера есть особенная сила государственная». Самодержавная система политической власти, по Карамзину, жила так-

же на общепризнанных народом традициях, обычаях и привычках, того, что он обозначал как «древние навыки» и, шире, «дух народный», «привязанность к нашему особенному». Карамзин категорически отказывался отождествлять «истинное самодержавие» с деспотизмом, тиранией и произволом. Он считал, что подобные отклонения от норм самодержавия были обусловлены делом случая и быстро ликвидировались инерцией традиции «мудрого» и «добродетельного» монархического правления. Эта традиция была столь мощной и эффективной, что даже в случаях резкого ослабления или даже полного отсутствия верховной государственной и церковной власти (напр., во время смуты), приводила в течение короткого исторического срока к восстановлению самодержавия. В силу всего вышеперечисленного, самодержавие явилось «палладиумом России», главной причиной ее могущества и процветания. С точки зрения Карамзина, основные принципы монархического правления должны были сохраняться и впредь, лишь дополняясь должной политикой в области просвещения и законодательства, которые вели бы не к подрыву самодержавия, а к его максимальному усилению. При таком понимании самодержавия всякая попытка его ограничения являлась бы преступлением перед русской историей и русским народом.

Карамзин одним из первых в русской мысли поставил вопрос о негативных последствиях правления Петра I, поскольку стремление императора преобразовать Россию в подобие Европы подрывало «дух народный», т. е. самые основы самодержавия, «нравственное могущество государства». Стремление Петра I «к новым для нас обычаям переступило в нем границы благоразумия». Карамзин фактически обвинил Петра I в насильственном искоренении древних обычаев, в роковом социокультурном расколе народа на высший, «онемеченный», слой и низший, «простонародье», в уничтожении патриаршества, что привело к ослаблению веры, в переносе столицы на окраину государства, ценой огромных усилий и жертв. В итоге, утверждал Карамзин, русские «стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России». Основные элементы концепции самодержавия Карамзина в той или иной форме были разработаны последующими поколениями русских консерваторов: С. С. Уваровым, Л. А. Тихомировым, И. А. Ильиным, И. А. Солоневичем и др.

В «Записке» Карамзин сформулировал до сих пор не реализованную на практике идею «русского права»: «законы народа должны быть извлечены из его собственных понятий, нравов, обыкновений, местных обстоятельств». «Русское право также имеет свои начала, как и Римское; определите их — и вы дадите нам систему законов». Как ни парадоксально, в какой-то мере (но далеко не полной) рекомендациями Карамзина воспользовался уже в царствование Николая I его идейный противник М. М. Сперанский в процессе кодификации русского законодательства. Кроме всего прочего, в «Записке» содержались классические принципы русского консерватизма: «требуем более мудрости хранительной, нежели творческой», «всякая новизна в государственном порядке есть зло, к которому надо прибегать только в необходимости», «для твердости бытия государственного безопаснее поработать людей, нежели дать им не вовремя свободу». «Записка» была холодно воспринята имп. Александром I, однако впоследствии он явно учел ее основные положения. После падения Сперанского кандидатура Карамзина на пост статс-секретаря Государственного совета рассматривалась наряду с А. С. Шишковым. Предпочтение было отдано последнему, как человеку военному, что было немаловажно в условиях надвигающейся войны с Наполеоном.

Работа Карамзина над «Историей государства Российского» была временно прервана Отечественной войной 1812. Сам Карамзин готов был сражаться в московском ополчении и в последние мгновения перед вхождением Наполеона в столицу покинул город. 1813 Карамзин провел в эвакуации вначале в Ярославле, а затем в Н. Новгороде. В Москву возвратился в июне 1813 и продолжил работу над «Историей», невзирая на то что в московском пожаре 1812 сгорела его библиотека. В н. 1816 Карамзин приехал в Петербург просить средств на издание первых 8 томов. При поддержке императриц Елизаветы Алексеевны и Марии Федоровны, после приема у А. А. Аракчеева, Александр I удостоил Карамзина высочайшей аудиенции, в результате которой были выделены необходимые средства, и написанные тома «Истории» без цензуры вышли в 1818 (в 1821 вышел 9-й т., в 1824 — 10-й и 11-й; последний, 12-й том, вышел посмертно). «История государства Российского» пользовалась огромным успехом. С 1816 и до момента своей смерти Карамзин жил в Петербурге, общаясь с В. А. Жуковским, С. С. Уваровым, А. С. Пушкиным, Д. Н. Блудовым, П. А. Вяземским и др. По предложению Александра I Карамзин стал проводить каждое лето в Царском Селе, что всё более и более усиливало его близость к царской семье. Государь неоднократно беседовал с Карамзиным во время прогулок по царскосельскому парку, постоянно читал в рукописи «Историю», выслушивал мнения Карамзина о текущих политических событиях. В 1818 был принят в члены Российской Императорской академии. В 1818 вышли 8 томов «Истории» тиражом в 3 тыс. экз., которые стремительно разошлись в 25 дней. Значение этого грандиозного труда точно выразил П. А. Вяземский: «Творение Карамзина есть единственная у нас книга, истинно государственная, народная и монархическая».

Смерть Александра I потрясла Карамзина, а мятеж 14 дек. окончательно надломил его физические силы (в этот день он простудился на Сенатской площади, простуда перешла в чахотку и смерть). Роль Карамзина как деятеля культуры и русской историографии в целом осознана в русской мысли. Однако значение Карамзина как консервативного мыслителя, оказавшего определяющее влияние на русскую патристическую мысль, историкам и философам еще предстоит раскрыть.

Соч.: Записка о древней и новой России М., 1991; Записки старого московского жителя. М., 1986; История государства Российского, Изд. 2-е. Т. 1—12, СПб., 1818—29; Изд. 5-е. Кн. 1—3. (Т. 1—12). СПб., 1842—43; Репринт: М., 1988—89; Соч. Т. 1—11. М., 1803—15; Незиданные сочинения и переписка. Ч. 1. СПб., 1862.; Письма И. И. Дмитриеву. СПб., 1866; Письма П. А. Вяземскому. 1810—26. СПб., 1897.

Лит.: Бестужев-Рюмин К. Н. Карамзин как историк // ЖМНП. 1867. № 1. Отд. 2.; То же в кн.: Бестужев-Рюмин. Биографии и характеристики. СПб., 1882; Его же. Н. М. Карамзин: Очерк жизни и деятельности. СПб., 1895; Его же. Карамзин Н. М. // Русский биограф. словарь. Т. 8. СПб., 1892; Булич Н. Н. Биограф. очерк Н. М. Карамзина и развитие его политической деятельности. Казань, 1866; Гогоцкий С. С. Н. М. Карамзин. Киев, 187...; Грот Я. К. Очерк деятельности и личности Карамзина. СПб., 1867; Гульга А. В. Карамзин в системе русской культуры // Литература и искусство в системе русской культуры. М., 1988; Дегтярева М. И. Два кандидата на роль государственного идеолога: Ж. де Местр и Н. М. Карамзин // Исторические метаморфозы консерватизма. Пермь. 1998; Ермишов Д. В., Шириняни А. А. У истоков российского консерватизма: Н. М. Карамзин. М., 1999.

А. Минаков

КАРАЧУН (Корочун), в древнерусской языческой мифологии божество смерти, подземный бог, повелевающий морозами, злой дух, злое божество скотского падежа. В народе понятие «карачун» в смысле погибели, смерти используется

до сих пор. Говорят, напр.: «Пришел ему карачун», «Жди карачуна», «Задать карачуна», «Хватил карачун».

День языческого почитания Карачуна (23 дек.) приходился на день зимнего солнцеворота, один из самых холодных дней зимы. По языческим поверьям, именно Карачун укорачивал светлую часть суток, повергая мир во тьму.

О. П.

КАРИНСКИЙ Михаил Иванович (4[16].11.1840—20.07[2.08].1917), логик и философ. Родился в Москве в семье священника. Учился в духовном училище, затем — в Духовной семинарии. Окончил Московскую духовную академию (1862). С 1869 — доцент кафедры метафизики Петербургской духовной академии. Преподавал философию и в др. учебных заведениях. В 1871—72 был за границей, слушал лекции Лотге по логике. В 1880 защитил диссертацию на тему «Классификация выводов». Большое значение Каринский придавал проблеме соотношения *мысли* и *реальности*. Он подвергал критическому анализу концепции Беркли, Канта, Гартмана, Гегеля, Дж. Ст. Милля. В логических исследованиях Каринского значительное место занимает проблема классификации выводов. Он подвергал сомнению устоявшуюся классификацию выводов, основанную на противопоставлении силлогизма и индукции, принятую систематизацию силлогистических выводов, отмечал искусственность деления на фигуры в зависимости от положения среднего термина в посылках. В то же время Каринский показывал слабые места в бэконовской и миллевской критике силлогистики. Разрабатывая собственную классификацию выводов, Каринский выделяет 2 основных типа выводов: 1) выводы, основанные на «сличении субъектов» и 2) выводы, основанные на «сличении предикатов». Он исследует разновидности выводов в рамках каждого из этих типов, предлагая при этом оригинальные взгляды на индуктивные выводы, выводы по аналогии, разделительные силлогизмы и др.

Соч.: Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873; К вопросу о позитивизме. [М.], 1875; Явление и действительность // Православное обозрение. 1878. Т. 1; Аполлоний Тианский // ЖМНП. 1876 (нояб.). Ч. 188; Классификация выводов. СПб., 1880; Логика. СПб., 1885 (опубл. в ВФ. 1947. № 2); Учебники логики М. М. Троицкого // ЖМНП. 1889 (июнь). Ч. 263; Лекции по истории древней философии. СПб., 1889; Бесконечное Анаксимандра. СПб., 1890; Рец. на кн.: Ф. Козловский. Учебник логики. Ч. 1—2. Киев, 1894 // ЖМНП. 1897 (июнь). Ч. 311, отд. 2; По поводу полемики проф. Введенского против моей книги «Об истинах самоочевидных» // Там же. 1896 (январь). Ч. 303, отд. 2; По поводу ст. проф. А. И. Введенского «О Канте действительном и воображаемом» // Вопросы философии и психологии. 1895. № 26—28; Рец. на кн.: Идеализм и реализм. Ист.-критич. обозрение Петра Линичко. Харьков, 1888 // Христианское чтение. 1892. № 11—12; Об истинах самоочевидных. Вып. 1. СПб., 1893; Умозрительное знание в философской системе Лейбница. СПб., 1912; Разногласия в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных. М., 1914; Классификация выводов // Избр. тр. русских логиков XIX в. М., 1956.

П. Алексеев

КАРИОН (Истомин), монах (1640 — не ранее 1718), духовный писатель, переводчик, педагог. Постригся в монахи в Молченской Путивильской обители, где в это время (1672—75) находился *Сильвестр Медведев*, земляк и свойственник. С 1679 служил на Печатном дворе; иеродиакон в кремлевском Чудовом монастыре, преподаватель в Типографской и в Заиконоспасской школах Сильвестра Медведева. В 1682 справщик Печатного двора. Силась проповеди, вел переписку, составлял послания и грамоты для патр. Иоакима, выполнял секретарские обязанности при его преемнике Адриане. При царевне Софье Алексеевне — придворный поэт; сохранил высокое положение и после утверждения на пре-

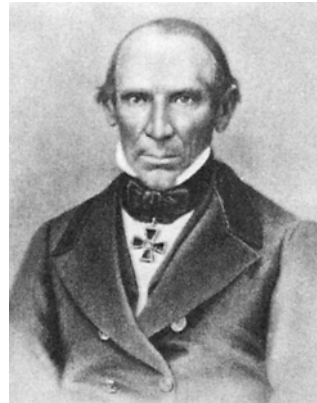
столу Петра I, став воспитателем царевича Алексея Петровича. В 1698—1701 — начальник Печатного двора. В это время особенно тесно общался с Димитрием Ростовским.

Перу монаха Карiona принадлежат книги «Едем», «Екклесиаса», «Град царства небесного» («Полис»), «Домострой» (перевод трактата Эразма Роттердамского, заглавие позднее), по характеру своему просветительские и религиозно-дидактические; «Книга Стамна духоносная» — стихи в честь святых; «Стихи на воскресение Господа нашего Иисуса Христа»; стихотворные обличения старообрядцев и протестантов; шуточные вирши; службы, молитвы, акафисты, кондаки, икосы, каноны.

Карион — автор букварей печатных (1694, 1696) и рукописных подносных (1692, 1693, 1695), двадцати двух «слов» (сборник «Веселиил»), которые, вероятно, не только составлялись, но и произносились (характер проповедей — ученый); толкований, исторических повестей, поучений; «Катехизиса», в котором развивались идеи «Манна» Сильвестра Медведева; исторических трудов (предположительно — «Летописец великия земли Российския»).

Л. К.

КАРПОВ Василий Николаевич (2.04.1798—3.12.1867), православный мыслитель, философ, переводчик. Родился в семье священника Воронежской епархии. Окончил курс в Воронежской семинарии (обучался у прот. И. Я. Зацепина, почитателя Шеллинга), а затем в составе 2-го курса учился в Киевской духовной академии. По завершении академии в



1825 он был назначен преподавателем в Киевскую духовную семинарию (1825—29).

Вернувшись в академию (1829—33), будучи бакалавром, он преподавал французский язык, а несколько позже философские науки.

Богослов и проповедник, еп. Иннокентий (Борисов), назначенный из ректоров Киевской духовной академии ректором в столицу, пригласил с собой перейти в С.-Петербургскую духовную академию и Карпова. Василий Николаевич в 1833 принял это предложение.

В С.-Петербурге Карпов пробыл профессором философии с 1835 по 1867.

«Лекции его, — вспоминал один из его слушателей, — отличались самым живым изложением и полным отсутствием педантической сухости. Нередко имели место ученые беседы учителя с учениками наподобие тех, какие он хорошо изучил у Платона; в таких случаях Василий Николаевич особенно воодушевлялся, и это приводило его к убедительнейшим импровизациям. Присутствовавший в то время в Св. Синоде московский митр. Филарет, посещая академию, заметил даровитого и усердного профессора и собственной инициативой постарался возвести Василия Николаевича, бывшего до того бакалавром, в звание ординарного профессора».

Одной из больших и общепризнанных заслуг перед русской философией Карпова как ученого всегда признавался перевод Платона, дело всей его жизни. По этому поводу он писал: «Великие гении на поприще науки суть собственники не народа, а целого человечества; их произведения суть достоинства всех веков. Поэтому русской литературе было бы стыдно пред веками и человечеством не усвоить себе, что справедливо почитается украшением каждой литературы».

Для Карпова было очень важно, что настоящее философствование всегда стремится к одной (внутренне единой) *идее*

в философской системе. «Можно философствовать, — утверждал он, — но не быть философом, но, будучи философом, нельзя не философствовать. Философ — не тот, кто о чем-нибудь и как-нибудь философствует; кто по стремлению к истине или по столкновению страстей — и эмпирист, и идеалист, и деист, и супранатуралист, — но тот, чье философствование есть выражение одной неизменной идеи о *мире и жизни* и стремление к развитию этой идеи в одно систематическое целое».

В философской системе Карпова особое место отводилось *психологии*, только через которую он считал возможным выработку правильного и разумного взгляда на верные отношения к *Богу*, миру и людям. Из какого положения он выводил, что психология должна быть положена в основание всех философских наук, как-то: философии *религии*, философии *природы* и философии *человека*.

Назначение же человека он видел двоякое. Во-первых, достижение возможно большего личного совершенства, а во-вторых, необходимость ставить себя в возможно лучшие отношения ко всему, что называется жизнью.

Один из его учеников писал, что в психологии «В. Н. Карпов был моралистом. Везде и всюду его занимал один вопрос: как нужно жить, что делать, чтобы выполнить данное человеку назначение». Исходя из этих философских посылок главным для Карпова была область внутреннего опыта, выработки *самопознания*. Внутренний опыт для него свидетельствовал, что душевная жизнь человека представляет собой соединение крайних противоположностей: единства и множества, неизменного и изменяемого, разумного света и неразумной тьмы, *свободы* и *долга*, стремление к бесконечному Богу и к конечному мирским ценностям. Человек, состоя из таких противоположностей, постоянно занят внутренней борьбой с самим собой: все высшее в человеке стремится побороть стремления низшие. Результатом этой борьбы, этого внутреннего *опыта* является то направление, которое получает человеческая жизнь этого индивида. Либо высшее, религиозно-нравственное, либо низменное, чувственно-животное.

«Истинная философия, — писал Карпов, — действует между внушениями религии и политики и, открывая существенные требования человеческой природы, жизни. Но что значит действовать на попрание философии между внушениями религии и политики? Значит — произвести философские исследования под их влиянием, определить человека в мире сообразно их ограничениям — не для того, что они требуют такого, а не другого понятия о его природе, но потому, что его природа, развитая и взлелеянная ими, на самом деле такова, а не другая. Человек, конечно, везде человек; но это всесветное, само себе равное существо является философу не иначе как под бесконечно-различными типами национального быта. Частные верования и положительные законы стран превращают субъектов народных, все не похожих один на другой, — это естественно, потому что народный характер человека образуется так же, как отдельное понятие рассудка. Понятие составляется со стороны опытной из нескольких представлений, перешедших в рассудок от местных предметов, а со стороны духовной — из единичной, более или менее светлой идеи, посредством которой представления объединяются: подобным же образом народность обуславливается со стороны внешней — обычаями и местными постановлениями государства, а со стороны внутренней — духом *веры* и правилами *Церкви*. Так воспеваются и оразнообразиваются народные субъекты! Который же из них почтень прототипом человека, чтобы верно определить значение его природы. Германец отдает эту честь натурально германцу, француз — французу и т. д., и они пред своими нациями правы, потому что в Германии и Франции

человек на самом деле таков, каким его изображает философия их. Но таков ли он в России? И справедливо ли бы поступили наши умствователи, когда бы, сняв философскую копию с германского или французского оригинала, выдавали его за человека-прототипа и заставляли наш ум мыслить, наше сердце чувствовать — по германски и французски? Это значило бы желать переменить национальный быт наш, следовательно, условия общественной нашей жизни и уставы Православной нашей церкви, элементы которых существова- но вошли в природу россиянина и сделали его субъектом народным. Итак, философия отечественная, оригинальная, должна иметь в виду определение места, значения и отношений человека в мире, по колик человек — типом истинно русской жизни и, раскрыв требования его природы, прояснить ему его обязанности по отношению к отечеству и религии».

Русская философия внесла, по мнению Карпова, во всемирную философию свое народное воспитание, свой «нравственный характер».

Вероисповедные и национальные начала, которые вдохновляли Карпова, не только не стесняли свободного движения его мысли, а, напротив, придавали ей особенную жизненность, силу и плодотворность. Его мысль как философа плодотворна тем, что она стояла на почве родных его условий *бытия*, питалась всем духовным богатством, накопленным многовековыми историей и трудом русской народности. Понятий, подобных «общечеловечности», для Карпова не существовало. «Нелепо, — говорил он об «общечеловечности», — и бессодержательно и измышлено только германскими философами. Наша жизнь с первых дней рождения начинает отщевивать домашними своими ограничениями, а потом возникает под домашним и религиозно-политическими законами. Где тут искать общечеловечности? И если бы мы нашли ее, какое она укажет нам содержание деятельности? Как для моего тела прямо здорова и питательна та пища, на которой я вырос, так и для моей души истинно полезны те религиозно-политические понятия, которые стихийно выросли в нравственный мой организм и сплотили меня с обществом».

Карпов решительно отвергает «абсолютный» характер человеческого сознания, т. е. отвергает принципиальный *имманентизм* Гегеля, да и всего немецкого *идеализма*. «Мыслящий человеческий *дух* отнюдь не есть существо безусловное, и мышление его не есть абсолютное, творческое». Поэтому Карпов, — писал *В. В. Зеньковский*, и здесь он очень близок к *А. С. Хомякову* и *И. В. Киреевскому*, — уверен, что «философия, развиваясь в недрах *христианства*, не может сделаться философией рационалистической». Если же на Западе все же развился *рационализм*, то это нельзя объяснить иначе, как только тем, что в христианстве утвердился вновь языческий взгляд.

Соч.: Введение в философию. СПб., 1840; Систематическое изложение логики. СПб., 1856; Изд. 2-е. СПб., 1866; Взгляд на движение философии в мире христианском // Журн. М-ва нар. просвещения. 1856. Ч. 92; Философский рационализм новейшего времени // Христианское чтение. 1860. Кн. 3—6, 12; О самопознании // Странник. 1860. Кн. 1; О бессмертии души — против натурализма // Там же. 1861. Кн. 5; Систематическая форма философского рационализма, или Наукоучение Фихте // Радуга. Кн. 1865. 1—2; О нравственных началах // Там же. 1867. Кн. 9; Вступительная статья в психологию // Там же. 1868. Кн. 2; Натурфилософия Аристотеля и ее значение в настоящее время. М., 1911(?); Основные черты органического миропонимания. М., 1913(?).

Лит.: Янышев *И. Л.*, *прот.* Речь при погребении заслуженного профессора Василия Николаевича Карпова // Христианское чтение. 1868. Ч. 1; Памяти русского философа Василия Николаевича Карпова, проф. СПб. дух. акад., по случаю 100-летия со дня его рождения. СПб., 1898.

М. Смолин

КАРПОВ Федор Иванович (? — до 1545), русский дипломат, боярин, писатель, православный мыслитель.

Карпов — один из руководителей восточной политики России в к. XV — 1-й пол. XVI в., при трех государях — Иване III, Василии III и *Иване IV*. Впервые он упомянут как постельничий Ивана III в 1495. В 1529 Карпов получил чин окольничего, а в 1537 — чин и должность оружничего (один из высших чинов, связанных с заведованием царским арсеналом).

В историю древнерусской литературы Карпов вошел как автор нескольких посланий, из которых до нас дошло четыре: 2 — *Максиму Греку*, 1 — митр. *Даниилу* и 1 — иноку *Филофею*.

Карпов отличался пытливым умом и самыми широкими интересами — его волновали проблемы *философии*, астрологии, *богословия*. Причем волновали в буквальном смысле слова, ибо неутолимая жажда познания исходила из самого сердца русского мыслителя. Так, в одном из посланий к Максиму Греку, в котором Карпов просит разъяснить темные места из Третьей книги Ездры, он восклицает: «Азь же ныне изнемогаю умом, во глубину впад сомнения, прошу и мил ся дею, да мне некая целебна присыплеши и мысль мою упокоиши...» И продолжает: «Молчати же утесневаюся: не премолчишь бо во мне многопутный мой помысль, хоцеть веддати, ему же несть господиин, и тщиися найти, его несть изгубиль, мыслил чести, его же несть училь, хоцеть победити, ему же несть победимь».

Сам Карпов показывал себя не только прекрасным знатоком *Священного Писания*, но и античной философии и литературы. Об этом свидетельствует его «Послание митрополиту Даниилу», в котором встречаются цитаты из Аристотеля и Овидия, упоминается имя Гомера. Кроме того, знал он и католическую литературу.

«Послание митрополиту Даниилу» — наиболее интересное сочинение русского мыслителя. Оно представляет собой ответ на письмо митрополита, в котором Даниил призывал своего адресата к «терпению». Карпов же, воздав в начале своего Послания хвалу уму и литературному таланту митрополита, всю вторую часть посвящает опровержению мнения Даниила.

Все опровержения строятся, казалось бы, на простой идее — «терпением» следует строить жизнь духовную, но мирское общество не может жить на основе этого принципа. Мысль эта, конечно, не новая, и каждый реально действующий политик Древней Руси с ней был знаком давно на практике. Однако Карпов выстраивает целую систему возражений, благодаря чему он, можно сказать, представляет митр. Даниилу концепцию своеобразного «идеального общества», в основе которого должны лежать «*правда*», «*закон*» и «*милость*».

Как показали современные исследования, источником столь стройной концепции Карпова послужили труды Аристотеля — «Никомахова этика» (Карпов прямо ссылается на 10-ю книгу этого сочинения) и «Политика». Карпов был знаком с сочинениями Аристотеля в латинском переводе, и в Послании встречаются прямые переводы на русский язык многих аристотелевских терминов: «дело народное» — «*res publica*», «начальство» — «*principatus*», «гражданство» — «*civitas*». Впрочем, естественно, что положения аристотелевской теории русский мыслитель рассматривал через призму христианского мирозерцания.

По убеждению Карпова, терпение должно быть присуще всем христианам — «овем боле, овем менши по различию лиць, и дела, и времени». Однако если «терпение» становится во главу общественного устройства, то общество погибает: «Долготрпение в людехъ безъ правды и закона общества добро разьрушает и дело народное ни во что низводит, злыа

нравы въ царствехъ вводит и творить людей государемъ непослушныхъ за нищету».

Следовательно, основание всякого государства составляет «*правда*». В толковании Карпова «*правда*» — это справедливость (интересно, что Аристотель ставит «*правду*» даже выше «справедливости»). В реальной жизни «*правда*» находит свое выражение в «*законах*». Карпов утверждает: «Нужа бе человекомъ во вся времена под законы жити». Более того, «*закон*» превращается у русского мыслителя в оригинальную теорию поэтапного развития человечества. Первый период, «въ время естества», люди жили «под закономъ естественнымъ». Во второй период, во времена Закона, — «под закономъ Моисейскимъ». В третий период, длящийся до сих пор, «во время *благодати*», люди живут «под закономъ Христовымъ».

Хотелось бы обратить внимание, не проводя строгих параллелей, что подобная периодизация человеческой истории во многом схожа с периодизацией, которую за 300 лет до Карпова, в XII в., предложил *Климент Смолятич* в своем «Послании к Фоме».

Справедливые законы позволяют устроить справедливое же общество. Подданные оказываются защищенными от притеснений со стороны правителя: «Того ради даны законы, да не кто силне вся възможесть». Начальствующие с помощью законов добиваются подчинения подданных. Добрые люди перестанут страдать от злых: «Сего ради закономъ быти нужа бе, да тех страхомъ человеческая дерзость запретится, и опасно будетъ межъ неключимыхъ неповиновствъ».

Вполне естественно, что законы издаются «начальниками». Более того, в понимании Карпова все люди нуждаются во *власти* царей («*имамы жити под цари*»), которых он сравнивает с гуслиями библейского царя Давида: «Въ всякомъ языке и людехъ треба есть быти царем и начальникомъ, иже подобають имети подобие гуслей играца Давида в себе». Ведь как музыкант, играя на гуслиях, создает гармоничную мелодию, так и цари обязаны своими действиями создать гармоничное общество.

И здесь на помощь царям приходит «*милость*», ибо «*милость без правды есть малодушество, а правда без милости есть мучительство*». Вместе же они и поддерживают гармонию в обществе: «*Милость, правдою подстрекаема, а правда, милостью укрощаема, сохраняють царя царство въ многоднестве*». Царь же, не соблюдающий справедливости, достоин осуждения на Страшном суде: «*Ответъ въздати велиему Судьи должень*».

Конечно, Карпов понимал всю теоретическую отвлеченность своих, основанных на Аристотеле, рассуждений. Поэтому он всячески сокрушается и о несовершенстве мира, и о несовершенстве российской жизни. Недаром он писал: «По апостолу “яко дние злие суть” мню, конци векъ достигоша». И утверждает: «*Коль вредными и неугодными стезями хромыми ногами, слепыма очима она земная власть и все естество человеческая ходить ныне*». А свои горестные рассуждения о несовершенстве *мира* он завершает иллюстрациями из поэтических сочинений Овидия.

Впрочем, у Карпова наверняка были какие-то и более реальные предложения изменения ситуации в России, найденные им у Аристотеля или же у каких-то иных античных философов. Однако он явно не хочет их высказывать, опасаясь услышать от митр. Даниила обвинения в «язычестве»: «*Аще реку множайша, тогда нечто тая языцкая и чюжа быти речеши*».

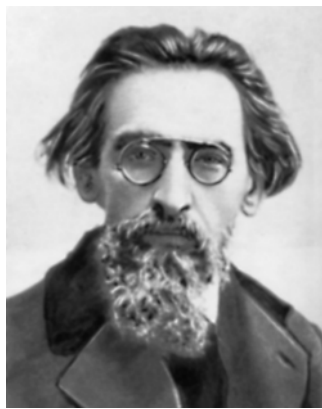
В целом же «Послание митрополиту Даниилу» свидетельствует, что Карпов стал одним из первых отечественных мыслителей, кто не просто использовал те или иные отдельные идеи Аристотеля, но положил научные разработки античного философа в основание собственного учения. Более

того, Карпов первым попытался предложить применение аристотелевской теории общественного устройства к реальной жизни России. «О семь, владыко, прети и моли, да Богу поспешествуешь, сиа исправятся», — обращался он к митру Даниилу. Столь же новым было и упование Карпова на силу «закона», впервые столь ярко выраженное в «Послании».

В сложной духовной атмосфере 1-й пол. XVI в., наполненной многочисленными спорами и дискуссиями, Карпов, тем не менее, пользовался всеобщим уважением. И недаром с его мнением считались и Максим Грек, и инок Филофей, и митр. Даниил. «Разумным мужем» называл его и кн. Андрей Курбский.

С. Перевезенцев

КАРСАВИН Лев Платонович (1[13].12.1882—20.07.1952), философ, историк, поэт. Родился в Петербурге в семье балетмейстера. В 1906 окончил историко-филологический факультет Петербургского университета. Командирован за границу, работал в библиотеках и архивах Франции и Италии (1910—12). Защилил магистерскую диссертацию «Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII вв.» С 1913 — экстраординарный профессор Петербургского университета, доктор исторических наук. Докторская диссертация: «Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв., преимущественно в Италии».



В 1916 получил степень доктора богословия в Петербургской духовной академии. В 1922 выслан из России. Жил в Берлине, затем (с 1926) в Париже. Принимал участие в деятельности Религиозно-философской академии, созданной Н. А. Бердяевым. Переезжает в Литву. С 1928 занимает кафедру всеобщей истории в Ковенском университете (Каунас). С 1931 начинает издавать (по-литовски) многотомное сочинение «История европейской культуры», которое не успел завершить. В 1940 переезжает из Каунаса в Вильнюс вслед за университетом. В 1945—46 его педагогическая деятельность ограничивается единственным курсом — эстетикой, а затем он отстраняется от преподавания; некоторое время работает директором Исторического музея. В к. 1947 (или в н. 1948) арестован, сослан на Северный Урал. После суда в Ленинграде осенью 1950 этапирован в Абезь (у Полярного круга), в инвалидный лагерь в Коми АССР, где умер от туберкулеза.

Значительное влияние на идеи Карсавина оказал В. С. Соловьев, особенно его «Чтение о Богочеловечестве», а также *славянофилы*.

Будучи историком религиозной жизни Западной Европы, Карсавин не только не увлекся этой историей, но, наоборот, подобно славянофилам, сильнее оттолкнулся от Запада. Единственно, что привлек к себе симпатии Карсавина, — это Дж. Бруно, которому Карсавин посвятил большую работу, и стоящий за Дж. Бруно Николай Кузанский. Вне этого Карсавин в своих суждениях о Западе не высказывает симпатий к нему. «История», — писал Карсавин, — должна быть Православной». Чтобы понять это утверждение, нужно иметь в виду, что для Карсавина «осмысление развития человечества возможно только как *метафизика* истории, степенью близости к которой определяется ценность всякой исторической работы». «Чистое» познание Карсавина вообще представляется «отвлеченным»: «отъединенное от прочих качественней *знание* необходимо умалено в качестве знания», — пишет он. «Инобытное» (т. е. то, что вне человека), — учит

Карсавин, — постигается нами в непрерывной связи с нашим самосознанием и Богосознанием». Для Карсавина «вера — основа знания, наличная в каждом акте его, наличная и в признании чего-либо истинным». «Когда наука (философия) пытается обойтись без веры и найти свои основания, — пишет Карсавин, — она обнаруживает в глубине своей религиозную веру», ибо «основа нашего *бытия*, нашей жизнедеятельности и нашего знания дана в вере, как всецелом причастия к *Истине*; только верою можно окончательно обосновать знание». Этим определяется у Карсавина и отношение науки и философии к богословию. «Хочет или не хочет того наука, но она, особенно же на вершине своей в качестве философии, исходит из некоторых основ начал, которые, притязая на абсолютную значимость, являются высказываниями об Абсолютном», т. е. становятся на путь веры (как всецелого причастия к *Истине*). Без обоснования в вере философия обрекает себя на то, чтобы быть «знанием гипотетическим»; поэтому, «желая оставаться философским (научным), философское знание обязано сказать: «философия должна быть служанкой богословия». «Служанкой, — поясняет Карсавин, — но не рабой». «Богословие, — пишет Карсавин, — стихия свободного познавательного искания; исходя из него, философия не может стать несвободной». Разве она будет свободнее, — спрашивает Карсавин, — если, вопреки истине, признает предпосылки нерелигиозными и тем ограничит и предмет свой и свой метод? Если «эмпирически вражда религии с философией неизбежна», то вина здесь лежит на богословах, которые недооценивают философского сомнения, воздеуют о рабской покорности... Пока существует, — заключает Карсавин, — этот дух деспотизма, неизбежен и необходим пафос свободы».

Карсавину чужда тема *секуляризма*, потому что богословие мыслится им свободным. Это тем более существенно для Карсавина, что мотивы *рационализма* очень сильны у него. «Мы защищаем, — пишет он, — Богознание рационально выражаемое и частью рационально доказуемое». Даже мистический опыт, если не всегда может быть «рационально доказуем» — ибо «мистическое рациональным путем частью обосновано быть не может» — тем не менее и в этом случае оно рационально выразимо или символизуемо». Защищая права «рациональности», Карсавин защищает одновременно «стихию свободного познавательного искания» в богословии; верность святоотеческому богословию есть для него не ограничение свободных «исканий», а источник вдохновения.

«Единство в мире, — писал Карсавин, — первее множества, а множество разрешится в единство». Это положение, устраняющее метафизический плюрализм, в сущности бесспорно и принадлежит к вневечным исходным началам философии. Собственно, в приведенных словах дело идет только о «единстве в мире», но для Карсавина оно есть и *всеединство*, т. е. обнимает и мир, и все, что вне его, над ним (*Абсолют*). В этом «перемещении», этом превращении единства в мировом бытии во всеединство есть, по существу, однако, не вывод, а предпосылка. Идея «всеединства» сразу же смыкает тему надмирной основы сущего с миром — смыкает взаимно. Мифология всеединства — так можно было бы охарактеризовать все это движение мысли. «Существо, совершенное коего нет ничего и помыслить нельзя, все в себе заключает. Оно Всеединство. Рядом с ним я — ничто, я нечто лишь в Нем и Им, — иначе Оно не совершенство, не Всеединство». «Абсолютное *Бытие*, — учит Карсавин, — есть абсолютное совершенное Всеединство. Оно — все, что только существует, — и во всяческом, в каждом (бытии). Оно все, ибо всяческое не что иное как Его момент».

Концепция всеединства, завладев мыслью Карсавина, ведет его неуклонно к тем же построениям, как вела она и Соловьева. «Космос в *Боге* становится Богом или Абсолютно-

том», — пишет Карсавин, — и эта идея «становящегося Абсолюта» совершенно та же, что была и у Соловьева, — здесь та же *диалектика*, те же усложнения и тупики. «Мы мыслим Абсолютное — в Его отношении к нам, мыслим Безусловное, как нас обуславливающее, а потому и нами обусловленное». «Бог должен определить и преодолеть Свою конечность, т. е. изначально быть совершенным *двуединством бесконечности* и конечности, ...тогда творение мира является возможным... Самооконечение Божества первее творения».

Перед нами все та же метафизика «Другого», «Иного», с которым соотносительно Абсолютное. Карсавин хорошо понимает, что он приближается к *пантеизму* и, конечно, тщательно хочет сбросить с себя этого рокового спутника метафизики всеединства — хотя пантеизм, как «горе-злосчастье» в русской сказке, так прилепляется к всеединству, что совсем сбросить его становится невозможным. Конечно, это не пантеизм в обычном смысле слова, здесь нет отождествления или уравнивания Бога и мира, но здесь налицо такое их соотношение, при котором Абсолютное «соотносительно» миру, при котором оно немыслимо без мира: в Абсолютном нет свободы в отношении к миру (ни в акте творения, ни во взаимоотношении с миром). «Учение об Абсолюте в христианстве, — пишет Карсавин, — превышает различие между Творцом и тварью... христианство завершает пантеизм и *теизм*». Карсавин отбрасывает учение, которое исходит из «непереходимой» грани между Божественным и эмпирическим, — поэтому в истории нет какого-то «вхождения» Абсолюта в эмпирию, которое зовется *Промыслом*. «Понятие истинной абсолютности, — пишет Карсавин, — говорит о совершенном всеединстве абсолютности с “иным”, которое ею создается».

Карсавин сохраняет идею «творения из ничто»; именно учение, что «тварь возникла не из Бога, а из ничто» исключает, по мнению Карсавина, пантеизм (что и верно, если под пантеизмом разуметь систему типа учения стоиков или Спинозы). Но мир есть все же лишь «иное» Бога, почему жизнь мира и есть «становящееся Абсолютное». Мир творится Богом *в свободе*, но то, что «Он творит мир, есть выражение Его несовершенства», и если «творческий акт Его невыходим с необходимостью из Его сущности, то все же Бог открывается нам «в двуединстве нашем с Ним», — что и связано «с диалектикой бытия и небытия» (т. е. Абсолюта и «Иного»).

Отсюда вытекает и дополнительное учение о «свободном самовозникновении твари»: «творение меня Богом из ничто вместе с тем есть и мое свободное самовозникновение». Повторяя здесь учение *Булгакова* о «свободе на грани бытия», Карсавин не может избежать этого парадокса о свободе без субъекта свободы: тварное бытие в сущности предсуществует, ибо оно есть «иное» Абсолюта и им неизбежно «полагается». Раз «всеединая тварь должна стать совершенным абсолютизированным всеединством», «Абсолют через особое соединение свое с космосом делает... космос бесконечным», то, конечно, тварь должна быть «единодушна» Абсолюту для этого, т. е. должна быть «иным» Абсолюта. Такова внутренняя диалектика концепции «всеединства».

У Карсавина очень развита антропологическая сторона этой концепции. Для Карсавина «связь Божества с тварно-человеческим не вне Божества, а в самом Божестве»; «все бытие человека, — пишет он, — религиозно; все в нас находится в известном противостоянии Богу и в известном единстве с Ним». Это чувство божественности в человеке лежит в основании всего замысла книги «Noctes Petropolitanae», где развивается метафизика *любви* человеческой, — из этой метафизики любви, как тайны тварного бытия, восходит Карсавин к «раскрытию тайны Всеединства». Через вхождение

в «смысл любви» открывается прежде всего единство человечества, а затем об этом единстве повествуется, что человечество «извечно существует в творческом бытии Божества». «В плотском слиянии, — учит Карсавин, — создается тело в Христа и в Церковь, повторяется воплощение Логоса в Невесте». Он принимает и термин, и идею «Адама Кадмона» как центра тварного бытия («в телесном человеке заключено все животное царство вообще, человек и есть *космос*»). «Моя личность, — пишет Карсавин, — объемлется моей же личностью высшей — сама ограниченность моя стала во Христе истинным бытием».

«Человек есть космос», в тайне человека заключена и тайна космоса. От «двуединства с любимой» восходим мы к единству тварного бытия, и тогда открывается, что «есть лишь одна тварная сущность», и «эта сущность есть *мировая душа*». «Все сотворено во Всеедином человеке» — но Всеединый человек, не будучи в силах сохранить это единство, «распадается на человека и мир, на *душу* и *тело*, на мужа и жену». Адам Кадмон («всеединый человек») есть — «сотворенная Божья Премудрость, *София* отпавшая — как София Ахамот гностических умозрений». Карсавин с уместной скромностью говорит тут же, что «нам, еще не свершившим того, что должны мы свершить и свершим, неясен лик Всеединой Софии, трудно отличить его от лика Христа»... «Все тварное бытие есть *теофания*», но в тварном бытии надо «различать 3 сферы — духовную, душевную (животную) и материальную» — но «взаимоотношение разных сфер бытия... может быть конкретизировано как взаимоотношение между духовно-душевным и душевно-материальным». Карсавин отбрасывает и теорию параллелизма, и теорию взаимодействия души и тела; все трудности здесь возникают, по Карсавину, «не оттого, что душу трудно отделить от тела, а оттого, что трудно отделить наше тело от других тел».

«Истинное мое тело — телесность всего мира, “мать земля” — всеединая наша материальность, сама наша тварность, сущая лишь в причастии нашему Богу». У Карсавина есть места, как бы понижающие онтологически сущность *материи*, напр.: «материя — как бы закосневшая тварность мира... тело или материя мира существует в своей непреборимой данности, поскольку мир несовершенен», — но тут же он добавляет: «это не значит, что материальности нет в совершенном мире — она есть и в нем... отвергать тело-материю то же самое, что отвергать Бога Творца и свою тварность».

В учении о времени и пространстве Карсавин, что и логично для метафизики всеединства, учит о «современности» и «всепространственности», которые «умалются» в эмпирическом бытии, «разделяются» на мнимо исключающие друг друга моменты.

Из всего этого вытекают основные положения философии истории Карсавина. Как все бытие определяется диалектикой «Всего и ничто» (что одинаково может быть выражено диалектическим соотношением Абсолюта и «Иного»), так и историческое бытие, как особый вид бытия, определяется этим соотношением «Всего и ничто». «Содержание истории, — пишет Карсавин, — есть развитие всеединого, всепространственного субъекта», — но «так как прошлого не вернуть», то раскрытие полноты бытия в истории «может быть осуществлено лишь сверхэмпирическим актом: в эмпирии чрез Абсолютное, что дано в Богочеловечестве». Карсавин отвергает провиденциализм, который покоится на предпосылке разъединенности исторического и Абсолютного бытия и, конечно, отвергает и «наивные учения о чуде, о Божественном плане истории и т. п.»: ведь «само Абсолютное *имманентно* идее исторической индивидуальности, идее культуры». «Становление, — пишет Карсавин, — умаленно выражаемое историческим процессом развития, является, таким образом, моментом Абсолютного». Т. к. «Церковь есть

тварное всеединство и нет ничего вне Церкви», то «история человечества есть не что иное, как эмпирическое становление и почитание земной Христовой церкви», а «раскрытие Церкви есть не что иное, как процесс исторического развития». *Государство*, стремящееся к осуществлению христианского идеала, должно в конечном счете слиться с Церковью.

Подводя итоги философии Карсавина, следует отметить творческую силу, вдохновляющее действие идеи всеединства: эта идея, смыкающая в живой связи «Все и ничто». Абсолютное и инобытие есть, прежде всего, для него ключ к систематическому охвату вопросов, его волнующих. Карсавин — историк, ему близки судьбы человека в его постоянной зависимости и связи с тем, что «над» ним (Бог, Вечность, «Все»), и тем, что «под» ним (природа, временность, уносящая все в «ничто»). В идее же Всеединства все укладывается на свое место, все связывается в одно целое. Философских затруднений, перед которыми не остановился и Соловьев, — введение понятия «Иного» в абсолют — Карсавин не убоился, зачарованный величавой перспективой, которая открывается в идее Всеединства. И то, что у ряда великих религиозных мыслителей Карсавин нашел ту же идею, то, что в святоотеческой мысли рассыпаны отдельные замечания, могущие быть истолкованы в духе Всеединства, все это помогло Карсавину ощутить «стихию свободных богословских исканий». В самой же религиозной сфере Карсавин нашел эту стихию, столь соответствующую общей установке «Всеединства». Из недр религиозного сознания, из глубин «свободных богословских исканий» выростала система философии — и никакого внутреннего конфликта уже нет ни в религиозном, ни в философском сознании Карсавина. Что «Всеединство», о котором движется его мысль, может быть убедительно найдено лишь на почве космоса, что Абсолютное в космос не только не вмещается и вообще не входит в единство с ним, а лишь «сопребывает в твари», по выражению архиеп. Никанора, — этого не чувствует, не понимает Карсавин. Он строит систему, в которой человек и космос, смыкаясь в единство, единятся в «вечном» (хотя вечное в космосе и человек, как луч Абсолюта, как Его создание, вовсе не есть само в себе Абсолют), хотя все слагается в софиологическую концепцию, — но это есть *софиология* данного нам тварного бытия.

Соч.: Очерки религиозной жизни Италии XII—XIII вв. СПб., 1912; Культура средних веков. СПб.—М., 1914; Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв., преимущественно в Италии. Пг., 1915; Католичество. Пг., 1918; Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922; Д. Бруно. Берлин, 1923; Философия истории. Б., 1923; Peri archon. Ideen zur christlichen Metaphysik. Memel, 1928; О личности. (Каунас), 1929—37; Религиозно-философские соч. Т. 1. М., 1992; Философия истории. СПб., 1993; Соч. М., 1993; Малые соч. СПб., 1994.

Прот. В. Зеньковский

КАРЦОВ Юрий Сергеевич (?—после 1917), геополитик, дипломат, публицист. Был вице-консулом в Мосуле на Ближнем Востоке. Друг *К. Н. Леонтьева*. Печатался в газете «С.-Петербургские ведомости». Член Русского народного союза им. Михаила Архангела. Печатался в журнале «Прямой путь».

Внешняя политика для Карцова — это последовательный силлогизм постановки цели, выбора средств для их достижения и, наконец, выполнение задуманного.

«Возникновение государства Российского, — писал Карцов, — явилось не извне, а образовалось оно в центре и путем самобытным. Не от окраины к центру совершилось его развитие, а, наоборот, от центра к периферии. По мере отдаления окраины, центру становилось легче и безопаснее. Отсюда стремление государства свои границы развернуть как можно шире, пока, наконец, достигнув моря, они не совпали с морским побережьем».

Основной принцип его геополитического мировоззрения был следующий: «Концентрация военного могущества и экономическая самобытность — таков лозунг, которого, если не хочет перестать быть великою державою, неуклонно должна держаться Россия».

В отношении народного представительства Карцов придерживался корпоративного, а не территориального принципа. «Выборы производить следует не по районам, как теперь происходит, а по классам населения и роду занятий. Тогда на первый план выдвинулись бы интересы народно-хозяйственные и практические».

У Карцова сложился резко отрицательный взгляд на компромиссную политику, проводившуюся Министерством иностранных дел. Он утверждал, что «после неудачной Крымской войны, внешняя политика России всецело стоит на почве компромисса. Война за освобождение славян, а за нею японская, еще более утвердили правительство в убеждении правильности системы согласования интересов России с интересами более культурного Запада».

И именно следствием политики компромисса является засилье в Министерстве иностранных дел всевозможных инородцев. «Как было уже нами замечено выше, с точки зрения держав Запада и международного капитала высокий процент инородцев в составе русского дипломатического корпуса есть личная гарантия, что Россия сама на себя наложит путы и попыток к освобождению делать не будет».

Политика компромисса привела и к пассивности в области государственной обороны. «В старину, — говорил Карцов в др. своей работе, — зная, что нападения все равно не избежать, — мы его не ожидали, а нападали сами. Теперь мы достигли предела и дальше идти некуда. Государственная оборона, по необходимости, сделалась исключительно пассивною. Об инициативе у нас никто не помышляет. Военно-стратегическая мысль атрофировалась и замерла. Затем, отличительная черта русского военного организма — его поразительная неповоротливость. В то время, как прочие державы по всякому поводу готовы посылать эскадры и десанты, мы, русские, сплошь и рядом глотаем обиды. К войне мы никогда не готовы. Государственное равновесие настолько неустойчиво, что при малейшем осложнении машина останавливается и вся система приходит в замешательство».

Соч.: Заметки о турецких езидях. Тифлис, 1886; Упорядочение торговли. Сувалки, 1902; Внешняя политика как стимул народного хозяйства. СПб., 1905; О причинах нашей войны с Японией. Кто виноват? СПб., 1906; Семь лет на Ближнем Востоке. 1879—86. Воспоминания политические и личные. СПб., 1906; Революция сверху. СПб., 1907; В чем заключаются внешние задачи России. (Теория внешней политики вообще и в применении к России). СПб., 1908; За кулисами дипломатии. СПб., 1908; Причина войны 1812 / Совм. с К. А. Военским. СПб., 1911; Тени прошлого. (Повесть). СПб., 1913; Сергей Спиридонович Татищев. Пг., 1916.

Лит.: Письма К. Н. Леонтьева к Екатерине Сергеевне, Ольге Сергеевне и Юрию Сергеевичу Карцовым. 1878 (1911).

М. Смолин

КАТАФАТИЧЕСКОЕ БОГОПОЗНАНИЕ (*греч.* — утверждение), *Бог* непостижим по сущности, но открывает Себя в Своих действиях в мире, или, в терминах древнехристианской мысли, постижим по энергиям. Этот подход принимает, что все положительное в мире происходит от Бога, что Бог обладает положительным содержанием в высшем смысле этого слова, поэтому и описывает Бога в утвердительных терминах, давая Ему имена согласно тому, как Он являет Себя миру. Непостижимый божественный Мрак становится в катафатике сияющим источником сверхизобильного Света, лучи которого озаряют все. Высшие имена Божии — *Благо, Красота, Любовь, Свет, Жизнь, Премудрость, Сущий* и др.

Л. В.

КАТЕГОРИЯ (греч. — высказывать), форма осознания в понятиях всеобщих способов отношения человека к миру, отражающая наиболее общие и существенные свойства, законы природы, общества и мышления. В категории выражаются основные функции человеческого ума. Понятие «категория» в истории менялось. Родоначальник этого понятия Аристотель, указывающий 6 категорий, затем оно развивалось в учении пифагорейцев о 10 высших противоположностях. Точно так же и Платон говорит о высших родовых понятиях, общих всему существующему. Аристотель категории называет схемами утверждений относительно бытия и, руководствуясь грамматическим анализом, насчитывает 10 категорий, а именно: субстанция (сущность), количество, качество, отношение, место, время, положение, имение, действие, страдание. Впоследствии Аристотель опускал последние 2 категории и противопоставлял первой, сущности, все остальные, рассматривая их как случайные. Аристотель не пытался доказать необходимости определенного количества категорий из деятельности духа: он отвлек категории от частей речи и придал им логическое значение. Стоики свели категории к четырем: сущность, качество, количество и отношение. Плотин различал 2 ряда категорий: имеющие применение к чувственным объектам и к сверхчувственным; к первым относятся: субстанция, отношение, качество, количество и движение; ко вторым: объект, покой, движение, тождество и инобытие. Впоследствии категории получили по преимуществу метафизический характер; так, Декарт знает 3: *Бог, дух и тело*. Спиноза и Локк — тоже 3: субстанция, атрибут и модус или субстанция, модус и отношение (у Локка). Эмпирическое направление, объясняющее возникновение познания из опыта, отрицает за категориями их метафизическое значение, рассматривая их лишь как отвлечения из опыта; категории суть продукты ассоциаций (Юм), получившие значения благодаря привычке и вере. Кант обновил учение о категориях: он вернулся к стоическим четырем категориям и попытался смотреть на них как на результат деятельности рассудка, как на основные априорные формы рассудка, не выведенные из опыта, а, наоборот, делающие возможным сам опыт. Каждая из категорий у Канта распадается на 3 вида и, т. о., получается следующая таблица:

Количество	Отношение	Качество	Модальность
Общность	Субстанция	Реальность	Действительность
Множественность	Причинность	Отрицание	Возможность
Единство	Взаимодействие	Ограничение	Необходимость

Первые 2 группы категорий Кант называет математическими, вторые динамическими. Познание возникает благодаря применению этих категорий к восприятиям. Значение категории имеют лишь в мире феноменов, который благодаря им и создается; к миру предметов самих по себе категории не применимы. В «Критике практического разума» Кант старался определить и практические категории, по аналогии с только что указанными. Учение Канта о категориях вошло в состав большинства формальных логик. Однако философия сделала Канту тот же упрек, который в свое время был делаем Аристотелю, а именно, что у Канта нет введения категории, не видно, почему категорий должно быть именно столько, сколько он перечисляет, а не больше или меньше. И у Канта в основе лежит логический анализ. Необходимо, если удерживать Кантово значение категорий, вывести их из одного принципа. Фихте Старший пытался вывести категории из принципа закономерности мышления. Категория суть положения нашего «я». Категории суть способы

действия духа, благодаря коим возникают объекты. Эту мысль провел с полной последовательностью Гегель, для которого категории суть формы мысли и бытия; у Гегеля мы встречаемся с 9 категориями, выведенными диалектически. Три основные категории: бытия, сущности и понятия — распадаются каждая на следующие 3: категории бытия: качество, количество и мера; категории сущности: основание, явление и действительность; категории понятия: субъективное понятие, объект и идея.

Э. Р.

КАТКОВ Василий Данилович (26.04.1867 — после 1917), правовед, мыслитель, публицист. Происходил из крестьянского сословия (отец — бывший крепостной музыкант). Окончив прогимназию в станице Каменской Области войска Донского, Катков поступил в Таганрогскую гимназию. По окончании Харьковского университета (юридический факультет) был оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию, а затем продолжил образование за границей.

С 1898 преподает в Харьковском университете и одновременно активно выступает как публицист. Среди излюбленных публицистических тем у Каткова особое место занимали гражданские проблемы: государства (верховой власти), религии, нации, национальной измены во время смутного времени, системы образования, диктатуры.

Народ, считал Катков, не может быть свободен, не может обладать полнотой своих прав, если он не может отстоять свою национальную государственную власть. Власть самодержавного государя для Каткова была национальным историческим феноменом, на который недостаточно было обращено внимание юридической науки.

«Народ его (государя. — М. С.), — писал он, — это те миллиарды, которые жили в продолжение тысячелетней истории страны и которые будут жить в ней, когда исчезнем не только мы, но и наши правнуки. Такая власть стоит вне минутных настроений толпы. Она ответственна перед Богом и историей. Ей нечего заискивать у теперешнего населения с его временными интересами, временными настроениями и ошибками. Она боится Бога и никого больше на земле.

Только такая власть и может быть проводником истинной воли Божией на земле. Только такая власть может без страха перед толпой выполнять требования религии, понимать ее значение в человеческой жизни, охранять ее и не входить в сделки со стремлениями и желаниями, выдаваемыми за народные. Только такая власть в состоянии отличить глас истинного народа, который является гласом Божиим, от гласа того «народа», который Христа предал».

Государство было для Каткова лучшей «частью» каждого истинного гражданина, выше и дороже личного существования; государство он воспринимал как институт защиты социальной справедливости.

Дилемма «власть» и «свобода» для ученого являлась неразрывной, т. к. свобода народа для него была прежде всего свободой государственной власти, могущей всеми доступными ей средствами и историческими возможностями оберегать свободу нации. Никто и ничто другое не сможет хранить должным образом национальную самобытность и независимость.

«Идеалом русского человека всегда будет царь, который «все может», — таким было убеждение Каткова, считавшего самодержавие формой власти, психологически наиболее понятной большей части нации.

Власть, с одной стороны, берущая на себя наибольшую ответственность властвования и ведения государственных дел, с наиболее возможным освобождением массы нации от этого властного бремени; с др. стороны, эта власть способна по своей неограниченности в нужный момент концентрировать силы верноподданных в необходимом направлении, будь то война или реформы, требующие общенациональной поддержки.

В этой универсальности *самодержавия* — его сила и одновременно необременительность, в отличие от многочисленных мелких и жадущих насыщения демократических «самодержцев», выборных администраторов от президента до префекта района и многотысячной армии депутатов всех уровней.

Высокое понимание важности русского господства в империи и неограниченности верховной власти самодержца разделял и Катков. Он пишет, что наряду с *Православием* «другим элементом объединения ядра Русского государства является русская национальность. Государственная власть соединяется у нас со множеством народностей, но опорой ее, как и опорой силы государства, является русский народ, в этнографическом смысле этого слова. Всякое политическое общество, живущее самостоятельной жизнью, т. е. опираясь на свои собственные силы, должно быть по необходимости национально. Одна нация по необходимости должна занять центр, вокруг которого группируются другие...

Государственная власть служит всем национальным элементам, объединенным ею. Но в неминусимой борьбе интересов различных групп она не может жертвовать в пользу других интересами той национальной группы, на которую опирается само ее бытие, особенно в критические минуты государственной жизни».

На основе столь высоко ставимой необходимости для государства опоры на господствующую национальность у Каткова сформировалось особое понимание измены родине. Для инородца в революции 1905 он видит измену Русскому государству, но никак не измену своей национальности (инородческой). Революционерам же из русских он предъявляет двойное обвинение в измене — Русскому государству, против которого был поднят бунт, и русской национальности, являющейся этнической основой империи. Изменой Родине для него была не только всякая услуга внутренним врагам, социалистам и либералам, но и любое слово и даже помышление против государя и его верховной власти.

Та же логика лежала в основе рассуждения Каткова о правах и обязанностях: «Если на инородце лежит долг лояльности, то на русском лежит обязанность хранить заветы прошлого, славу и честь родины, беречь ее будущность как целого. Общие и высшие интересы страны лежат на попечении русского народа в тесном смысле. А на ком лежат большие обязанности, тот должен пользоваться и большими правами». «Чем меньше, — писал он, — внутренней связи между составными частями населения, тем менее в состоянии они управлять сами собой, тем нужнее для них внешняя, отрешенная от них власть».

При религиозном мировоззрении (приписываемом русскому народу даже его недоброжелателями) лучшим режимом будет тот, который менее всего будет привлекать народ к государственному управлению без какого бы то ни было убытка для дела, оставляя народу как можно более времени для религиозной, семейной и профессиональной деятельности.

Царская власть в России всегда будет восприниматься как тяжелый удел для властвующего по Промыслу Божию, избранного для этого подвига. Нежелание народа властвовать наглядно видно на примере игнорирования своих политических прав выборщиками до революции. Катков приводит такие цифры: в Москве на выборах в н. XX в. из имеющих на то право пользовались им ок. 10 %, а при выборах в Государственную думу эта цифра балансировала между 10 и 20 %.

Нация, сформировавшаяся как историческая общность и выработавшая свой орган власти — самодержавие царей, который и брал на себя заботу властвовать, за многие века срослась с восприятием власти как органа, снявшего с нации обязанность сложнейшего управления огромной империей.

Нация, выработав свою психологическую физиономию, уже не в состоянии от нее избавиться, как невозможно избавиться человеку от настроенности раз повзрослевшей своей души. Когда мы говорим о национальных отличиях, о том, что же нас отличает от других государств и наций, то, безусловно, одним из первых и наиболее ярких признаков отличий всегда будет исторически сформировавшаяся верховная власть. Как в каждой науке есть свой главный раздел, так и в русском государственном праве, науке, по преимуществу изучающей политическую идеологию, главнейшим разделом, безусловно, должен быть вопрос об исторической верховной власти — о самодержавии русских царей.

Политическая публицистика Каткова была посвящена практически полностью защите главного идеологического пункта обороны империи — идее самодержавия. «Гибель трона, — писал он, — влечет за собой и гибель народной самостоятельности... Только убив власть, можно убить свободу народа и умалить его права».

Особое место в публицистике Каткова занимает религия как величайшая нравственная сила и в индивидуальной, и в общеперской жизни. «Душа, — пишет он, — лишенная света религии, похожа на растение, лишенное солнца. Она чахнет». Без религии не может быть никакого действительного и долговременного прогресса в общественной жизни.

Катков был православным христианином в наиболее ортодоксальном понимании этого слова. Его религиозный дух, как у глубоко верующих людей, был пропитан святоотеческим мировоззрением, и личность растворена в Церкви. В простоте своей души он принял учение Христово и не мудрствовал лукаво о Церкви, как это модно было в среде большинства тогдашней интеллигенции.

«Учитель, — писал он, — который не привел своих питомцев ко Христу, не просветивший их светом Евангельского учения и полагающий, что он достаточно сделал для них, если вложил в их голову какие-либо знания специального или общего характера, имеющие отношение исключительно к материальному миру и жизни “века сего”, — плохой учитель, он не понял всей высоты своего призвания и не исполнил ни завета Великого Наставника, ни воли своего государя, ни задушевных желаний любящих своих детей родителей, вверивших его руководству лучшее свое сокровище».

Исповеданию своего педагогического кредо Катков следовал всю жизнь, жизнь христианина, ученого и гражданина. «Атеист и космополит не может внушить своим воспитанникам уважения к вере отцов, к преданиям и обычаям предков, любви к родине и своему народу», — писал он и жил, и преподавал с этим убеждением.

Можно с уверенностью сказать, что это был человек твердой воли, последовательно отстаивающий свое мировоззрение, любивший правду как в науке, так и в гражданской жизни и не шедший на компромиссы со своей совестью. Апологетический талант Каткова как публициста был замечен и в среде церковных писателей. Его высоко ценили и с ним сотрудничали такие прославленные православные миссионеры, как прот. Иоанн Восторгов и проф. И. Г. Айвазов.

Стоя за полное подчинение системы образования государству, выступая против воспитания нации в русле «конкуренции производительных сил», Катков был глубоко убежден в неправомерности идеи Руссо, изложенной в его книге «Эмиле», — неправомерности в том, что при воспитании всегда стоит дилемма, кого воспитывать, человека или гражданина. Ученый вслед за Аристотелем и святыми отцами считал, что человек по своей природе существо общественное, поэтому в воспитании нельзя отделять воспитание личности от воспитания гражданина. «Человека мы можем воспитать, — писал он, — только воспитывая гражданина, и гражданина можем воспитать, только воспитывая человека».

Катков был глубоко убежден, что надо бороться не за ограничение власти государя, а за всевозможное отстаивание на деле его, государя, свободы и всемогущества. Только такая универсальная сила способна добиться улучшения положения малоимущей массы, т. к. при ограничении власти государя политическую силу в обществе начнут набирать общественные слои, связанные с капиталом и свободными профессиями. При таком положении вещей давление на массу простого народа возрастет в связи с чрезмерно свободной и не регламентированной деятельностью первых двух общественных слоев в стремлении внутри своих корпоративных сообществ аккумулировать экономические и интеллектуальные возможности всего общества. «Исторические особенности, — писал он, — нашей жизни, борющиеся интересы отдельных групп, племен и рас, ее населяющих, поглотили бы собой интересы всей России, если бы разум творцов ее не выработал из недр ее особого института, обязанного хранить «душу нации» и служить ей объединяющим знаменем... Этот институт и есть императорская власть русских вождей».

Опыт революции привел многих к мысли о необходимости в таких чрезвычайных и смертельно опасных для государства политических ситуациях вводить основанный на особом, чрезвычайном законодательстве институт диктатуры. Диктатуры — как возможности верховной власти (государя) или назначаемого от нее специально лица или нескольких лиц вступать в урегулирование государственных дел со всей неограниченной полнотой верховной власти.

Видя, как огромные массы консервативного населения всколыхнула и возмутила революционная волна насилия, Катков требовал от власти организовать и направить эти силы в нужное для государства русло. Контрреволюционные силы пребывали в основном в бездействии, будучи готовы «с радостью, — писал он, — ринуться на губителей и мучителей своей родины, как строй солдат, которому после «раз, два, три» не сказали последнего условного «пли». Власть, которая бы поняла этот психологический момент и сделала призыв к этой бескорыстной и самоотверженной армии, избавила бы нашу родину от тяжелого кошмара революции с наименьшими жертвами. Как дым рассеются враги закона и порядка; как снег растают они в огне народного гнева. Формы этого призыва к содействию общества могут быть различны. История знает: проскрипцию (открытое лишение защиты закона), назначение диктатора явного или тайного, равно как и особого доверенного лица, тайного или явного, со специальными полномочиями для подавления смуты при содействии общества». Власть должна была «овладеть», по выражению Каткова, раздраженными смутой и привлечь их к борьбе с революционерами. Мощь революции требовала привлечения к борьбе с ней уже не только полиции и войск, но и консервативно настроенных масс для достижения победы в борьбе с крамолой с наименьшими жертвами и недопущения уже нового антиреволюционного хаоса; для этого обществу должен быть дан вождь, диктатор, «атаман», которому бы контрреволюционные силы доверяли как человеку несгибаемой воли и глубокой преданности трону.

Предреволюционные годы, проведенные в Новороссийском Императорском университете, были для Каткова наиболее научно-плодотворными. После февральской революции 1917 он в числе нескольких правых профессоров был уволен Временным правительством из университета. Дальнейшая его судьба неизвестна.

Соч.: Наука и философия права? Берлин, 1901; О привилегиях (патентах) на промышленные изобретения. Харьков, 1902; К анализу основных понятий юриспруденции. Харьков, 1903; Общее учение о векселе. Харьков, 1904; О русском самодержавии. Харьков, 1906; Нравственная и религиозная санкция русского самодержавия. Харьков, 1907; Передача векселя по надписи (индоссамент). Одесса, 1909;

К вопросу о школе. М., 1909; О власти русского императора и ее недругах. Одесса, 1912; Очерки статистики экономической и культурной. Одесса, 1912; Jurisprudentiae novum organon. (Реформированная общим языковедением логика и юриспруденция.) Одесса, 1913.

М. Смолин

КАТКОВ Михаил Никифорович (1.11.1818—20.08.1887), публицист и издатель, идеолог охранительного движения, один из вдохновителей и организаторов русской политики 1850—80.

Родился в Москве в семье мелкого чиновника, происходившего из личных костромских дворян, служившего в московском губернском правлении. Мать его, Варвара Акимовна, урожд. Тулаева, происходила из рода грузинских князей. Когда Мише было 5 лет, умер его отец и семья, включавшая также младшего брата Мефодия, впала в крайнюю бедность. Первые годы сознательной жизни Катков провел в сиротском Преображенском училище. В дни юности вел жизнь



типичного пролетария умственного труда, живя за счет репетиторства, перебиваясь с хлеба на квас, упорно работая по ночам над книгами, отказывая себе во всем и отдавая почти все заработанные деньги семье. В 1834—38 учился в Московском университете, где проявил не только успехи в учебе, но и открыл в себе талант литератора. 18-летним студентом Катков перевел «Историю Средних веков» О. Демишеля, а в 1838 в редактируемом В. Г. Белинским «Московском наблюдателе» Катков

поместил перевод статьи Г. Ретшера об эстетике Гегеля, что было первым знакомством русской публики с творчеством великого философа. Помимо переводов солидных научных книг, Катков занимался и художественными переводами. Так, в 1838 в «Сыне Отечества» был опубликован переведенный Катковым первый акт «Ромео и Юлии» (так Катков русифицировал имя Джульетты), а в «Московском наблюдателе» — стихотворные переводы Гейне. Одновременно Катков пробовал свои силы и как критик, поместив в «Отечественных записках» статьи, названия которых говорят сами за себя — «О русских народных песнях», «Об истории древней русской словесности Максимовича», «Сочинения гр. Сарры Толстой», «Отзыв иностранца о Пушкине». В 1840 Катков перевел с английского роман Ф. Купера «Следопыт». Как видим, Катков дебютировал в литературе и публицистике с художественными, историческими и философскими переводами, что в дальнейшем немало способствовало у него выработке прекрасного литературного стиля. Интерес к литературе и философии привел его в кружок Н. В. Станкевича. В этом кружке благодаря удивительному дару Н. В. Станкевича сблизить людей состояли будущие западники (Т. Н. Грановский), революционеры (В. Г. Белинский, А. И. Герцен, М. А. Бакунин), славянофилы (К. С. Аксаков). Катков быстро выдвинулся в кружке благодаря своим литературным способностям, знанию философии и владению языками. В 1840 Катков уехал в Германию, где полтора года изучал философию у знаменитого Шеллинга, одного из крупнейших немецких философов, искреннего русофила. По возвращении в Россию он поступил на службу в МВД помощником столоначальника, в свободное время продолжая самостоятельно заниматься наукой. В 1845 Катков защитил магистерскую диссертацию «Об элементах и формах славяно-русского язы-

ка». После этого он несколько лет был преподавателем философии в Московском университете. В 1850 преподавание философии было запрещено по распоряжению министра просвещения Ширина-Шихматова. В 1851 Катков стал редактировать принадлежащую университету газету «*Московские ведомости*». Однако в то время из-за цензурных ограничений пресса могла лишь сообщать правительственные указы и хронику текущих событий без всяких комментариев. И тем не менее даже в таких невозможных условиях Катков удвоил число подписчиков, несмотря на повышение цены. Одновременно Катков продолжал заниматься литературой и философией, опубликовав в сборнике «Пропаилеи» (1854) «Очерки древнейшего периода греческой философии». Тем не менее Катков стал осознавать, что его подлинным призванием является публицистика и, кроме того, несмотря на знакомство и даже личную дружбу со многими левыми радикалами, он оставался убежденным сторонником *Православия, Самодержавия, Народности* и был готов отстаивать их на страницах прессы. С воцарением Александра II произошло некоторое смягчение цензуры и началось гласное обсуждение готовящихся реформ. Катков не мог оставаться в стороне. С 1856 Катков начал издавать ежемесячный журнал «*Русский вестник*», а с янв. 1863 также вновь стал редактировать ежедневную газету «*Московские ведомости*». С этого времени и до самой смерти Катков стал, по выражению своего сотрудника Е. Феоктистова, «государственным человеком без государственной должности», одним из наиболее влиятельных политиков в России. Современники употребляли выражение «партия “Московских ведомостей”», «Катковское направление» без всякой иронии. По мнению К. П. Победоносцева, «были министерства, в которых ничто важное не решалось без участия Каткова».

Редалируемые Катковым издания сразу же выделились на фоне основной массы тогдашних русских изданий своей четкой русской православно-монархической позицией. При этом Катков вовсе не был официальным пропагандистом правительственного курса. Один из биографов Каткова справедливо заметил, что он «в сущности, был самым ярким представителем оппозиции, и не было почти случая, когда он был вполне доволен Петербургом, как еще реже, мы думаем, были случаи, когда Катковым были довольны в Петербурге». «Русский вестник» и «Московские ведомости» были не только органами печати, но также и штабом и мозговым центром охранителей, вырабатывающими, пропагандирующими и способствующими проведению в жизнь своих вариантов решений стоящих перед Россией проблем. В 1856—62 журнал «Русский вестник» был одним из тех журналов, которые настойчиво добивались проведения в стране реформ, в первую очередь крестьянской. Поскольку подобные предложения реформ выдвигали либеральные издания, то впоследствии родилась легенда о Каткове как о либерале, перешедшем в стан охранителей. В действительности же он представлял собой редкий среди русских интеллигентов тип человека, который никогда не «сменял вех», «не сжигал того, чему поклонялся», и «не поклонялся тому, что сжигал». Катков был за те реформы, что укрепляли государство и *самодержавие*. Но как только нововведения начинали вредить территориальной целостности империи, Катков и его «партия» требовали принятия решительных мер для пресечения ненужных новшеств.

С первых же номеров «Русского вестника» в 50-х Катков выступил против нигилистов (термин, употребленный впервые в современном значении именно Катковым). За нигилистов вступились Гершен, издававший в Лондоне «Колокол», и Чернышевский, издававший «Современник» в России. Развернулась журнальная полемика, о результатах которой можно судить по падению влияния «Колокола». Но по-

стоящему Катков стал знаменит во время польского восстания, начавшегося в янв. 1863. Мятежники свои основные надежды возлагали на помощь западных стран и на поддержку традиционно пологофильских либералов и радикалов внутри России. Эти надежды были не беспочвенны. Уже 17 апр. Англия, Австрия, Франция, Испания, Португалия, Италия, Швеция, Нидерланды, Дания, Османская империя и Папа Римский предъявили российскому правительству дипломатическую ноту, более похожую на ультиматум, с требованием изменить политику в польском вопросе. 27 июня последовала еще более резкая нота, содержащая угрозу военного вмешательства западных стран. Российская «передовая» интеллигенция заняла в условиях польского мятежа антигосударственную позицию, легко поддаваясь на польскую агитацию о «нашей и вашей свободе». Восстание началось 9 янв., а уже 19 февр., во 2-ю годовщину освобождения крестьян в Москве и Петербурге, появились прокламации русских нигилистов с призывами поддержать поляков. Положение осложнялось тем, что наместник в Царстве Польском, надежда русского либерализма, вел. кн. Константин Николаевич, оказался неспособен управлять краем, охваченным мятежом. По всей Польше и Литве шли бои, происходили массовые убийства проживавших там русских жителей, но не было предпринято никаких мер военного порядка. Более того, когда украинские крестьяне начали громить поместья мятежных панов в Киевской губ., то против крестьян посылались войска. Вот в таких условиях Катков, вновь возглавивший газету «*Московские ведомости*», обрушился на заправлявших общественным мнением либералов. Он писал: «Давно уже пущена в ход одна доктрина, нарочно сочиненная для России и принимающая разные оттенки, смотря по той среде, где она обращается. В силу этого учения прогресс Русского государства требует раздробления его области понационально на многие чуждые друг другу государства... Она возбуждает и усиливает все элементы разложения, какие только могут оказаться в составе русского государства, и создает новые. Людям солидным она лукаво шепчет о громадности России, о разноплеменности ее народонаселения, об удобствах управления, будто бы требующего не одной административной, но и политической децентрализации; людям либеральных идей она с лицемерною услужливостью объявляет, что в России невозможно политическое устройство иначе, как в форме Федерации; для молодых, неокрепших или попорченных умов она соединяется со всевозможным вздором, взятым из революционного арсенала». Катков разоблачал пропаганду мятежной шляхты о народном характере восстания. В самом деле, польское восстание 1863—64 было восстанием шляхты и католического духовенства, стремившихся воссоздать Речь Посполитую в границах 1772 и навязать господство панов и ксендзов над православным «быдлом» Белоруссии и Правобережной Украины. Катков справедливо писал: «Польское восстание вовсе не народное восстание: восстал не народ, а шляхта и духовенство. Это не борьба за свободу, а борьба за власть». Ближайшим аналогом польского мятежа была война рабовладельческого Юга США в защиту рабства или восстание «санфедистов» — клерикальных банд на юге Италии с целью сохранения светской власти папы и нового разделения Италии. Печально, но даже современные русские патриоты почему-то испытывают чувство вины перед поляками за усмирение их мятежей XIX в., хотя что могло бы больше помочь полякам в национальном развитии, чем разгром реакционного слоя шляхты. А для православных жителей Белоруссии усмирение шляхты стало не только национальным, но и социальным освобождением. До крестьянской реформы 1861 нигде в России не было столь жестокого крепостнического гнета. Об этом свидетельствуют данные статистики: самый

низкий естественный прирост населения в империи был именно в Белоруссии. В Витебской и Могилевской губерниях в 1804–49 (за 45 лет) смертность превышала рождаемость в течение 15 лет! Вот за такую «нашу и вашу» свободу сражались мятежники. Катков призвал правительство к решительным мерам против мятежников, к игнорированию дипломатических демаршей западных стран, стыдил либералов и нигилистов. Но он не ограничился этим. С весны 1863 Катков начал кампанию против вел. кн. Константина Николаевича, фактически обвиняя его в измене. Это была неслыханная дерзость — никогда еще в открытой печати никто не смел обвинять в чем-либо особу императорской фамилии! К счастью, общественное мнение, во многом под влиянием статей Каткова, было настроено на отпор мятежу. Константин Николаевич уехал за границу «на лечение». Для усмирения мятежа Катков предложил направить в Северо-Западный край с диктаторскими полномочиями генерала М. Н. Муравьева. Действуя жестко и решительно, Муравьев быстро подавил мятеж. Итак, в 1863 Катков занял своеобразную политическую позицию, выступая как против оппозиционеров, так и критикуя справа правительство за бездеятельность через свою печать, и сумел повлиять на общественное мнение, переломив его в пользу национально-государственных сил. После 1863 Катков стал одним из виднейших политиков России, по-прежнему не занимая государственных должностей. Благодаря влиянию своих изданий, он стал «диктатором общественного мнения». Благодаря своей осведомленности обо всем происходящем на политической «кухне», тонкому чутью, сильному аналитическому уму, решительности и воле, будучи независимым журналистом, Катков мог иметь независимое суждение, которое открыто высказывал на страницах своих изданий. Он обладал способностью первым уяснить возникающие перед страной проблемы, показать пути их решения, прямо объявить о тех, кто этому способствует или препятствует, невзирая на лица. Благодаря этому и стал возможен «феномен Каткова» — политика вне правительства, публициста, критикующего власти и указывающего им на то, что надлежит делать.

В 1881, после убийства царя Александра II Освободителя, Катков снова сыграл значительную роль в сохранении незыблемости самодержавия. На совещании высших чинов Российской империи 8 марта 1881 состоялась решительная схватка конституционалистов, поддерживающих конституционный проект М. Т. Лорис-Меликова, и охранителей. Благодаря энергичному выступлению К. П. Победоносцева, охранители победили, и 29 апр. 1881 по всем церквям России был зачитан Высочайший Манифест «О незыблемости самодержавия». Катков откликнулся на него восторженными словами: «Теперь мы можем вздохнуть свободно. Конец малодушию, конец всякой смуте мнений! Перед этим непрекращаемым, перед этим столь твердым, столь решительным словом монарха должна наконец поникнуть многоглавая гидра обмана. Как манны небесной народное чувство ждало этого царственного слова. В нем наше спасение; оно возвращает русскому народу русского царя самодержавного». В царствование Александра III Катков становится одним из тех политиков, что проводили в жизнь курс национальных контрреформ 1880-х. При этом Катков оставался независимым журналистом, периодически вступающим в конфликты с влиятельными сановниками и членами правительства, чьи действия, по мнению Каткова, не отвечали национальным интересам России, о чем публицист открыто писал в своих изданиях. В целом ни один русский публицист того времени не имел столько столкновений с цензурой, как Катков. Уже в начале своей журналистской карьеры в 1858 за статью в «Русском вестнике» болгарина Г. Даскалова «Ту-

рецкие дела», в которой речь шла о неблагоприятной деятельности греческого православного духовенства в находившейся тогда под турецким игом Болгарии, что вызвало гнев Константинопольской патриархии и международный скандал, Катков предложил принести извинения. Он отказался и в докладной записке министру просвещения (в чьем ведении находилась цензура) доказывал правоту Даскалова. Скандал удалось замять, но уже через несколько месяцев Катков поместил статью о произволе цензуры в Пруссия, причем всем читателям было понятно, что под Пруссией подразумевается Россия. Лишь вмешательство некоторых сановников, которым импонировало направление журнала, спасло «Русский вестник» от закрытия. В период польского мятежа 1863 Катков постоянно был под угрозой не только закрытия своих изданий, но и ареста за критику высшей администрации и наместника в Польше. Национально мыслящие деятели в окружении царя смогли защитить Каткова, но цензурные придирки за оскорбление в печати Катков получал непрерывно. За один месяц в 1863 он как-то заплатил штрафов на 950 руб. (годовое жалованье генерала составляло около 2 тыс. руб.). Крупные столкновения с цензурой были у Каткова в 1866 и 1870. Как журналист, Катков никогда не был официальным. Беззаветно борясь за незыблемость самодержавия, Катков часто вступал в конфликты с правительственными лицами. В разные годы его врагами были такие могущественные люди, как вел. кн. Константин Николаевич, министры П. А. Валуев, Н. Х. Бунге, А. В. Головин, Н. П. Игнатьев, М. Т. Лорис-Меликов и др. Критикуя их, Катков помещал разоблачительные статьи, но это был не компромат на их личную жизнь, а оценка их практической деятельности. В борьбе против либеральных министров Катков видел свой долг верноподданного: «При всем уважении, которое подobaет правительственным лицам, мы не можем считать себя их верноподанными и не обязаны сообразовываться с личными взглядами и интересами того или другого из них. Над правительственными и неправительственными деятелями равно для всех обязательно возвышается Верховная власть; в ней состоит сущность правительства, с ней связывает нас присяга; ее интересы суть интересы всего народа». Показателем могущества Каткова как политика и независимости как журналиста служит история его борьбы с министром внутренних дел П. А. Валуевым. В 1866 Валуев вступил в конфликт с «Московскими ведомостями». Катков на страницах газеты пропагандировал идею предоставления крестьянам Украины преимущественного права на покупку земли у разорившихся польских помещиков. Валуев из соображений дворянской солидарности стал тратить огромные средства на поддержку обанкротившихся панских имений. В завязавшейся борьбе Катков начал травлю могущественного министра, печатая разоблачительные материалы. 31 марта 1866 Катков получил цензурное предостережение, что никак не отразилось на тоне «Московских ведомостей». 4 апр. неожиданная поддержка пришла отсюда, откуда ее Катков ждал меньше всего. В этот день Д. Каракозов покушался на жизнь Александра II, что сразу изменило отношение царя к министру, но обеспечившему ему должной безопасности. Между тем увлекшийся Валуев продолжал борьбу с Катковым, и 6 мая «Московские ведомости» получили второе предостережение, а на др. день третье. По воспоминаниям сотрудника газеты Н. Мещерского, «злоба Валуева и его единомышленников была безгранична. С минуты на минуту можно было ожидать закрытия «Московских ведомостей». Чтобы спасти газету, Катков оставил пост редактора. Но общественное мнение было всецело на его стороне. К Александру II со всей России шли телеграммы и прошения с просьбой оказать монаршую милость яростному публицисту. 25 мая Катков получил аудиенцию у государя, долго с ним беседовал и

получил разрешение продолжать редактирование. Валуеву же пришлось уйти с поста министра. Последний его конфликт с цензурой состоялся незадолго до смерти Каткова, поместившего статью о Тройственном Союзе и уступках ему русской дипломатии. Лишь вмешательство К. П. Победоносцева спасло Каткова от закрытия «Московских ведомостей» цензурой.

Какое же значение вкладывал Катков и его последователи в слово «охранители»? Уже из биографии Каткова ясно, что он вовсе не был безоговорочным сторонником всего существующего. Борьба за отмену крепостного права и др. укрепляющих страну реформ, формирование общественно-го мнения — все это свидетельствует о том, что охранители отнюдь не были ретроgrадами. Однако перемены и новшества необходимы не как самоцель, а лишь как средство сохранения и укрепления истинно русских начал национальной жизни. Сущность этих начал охранители выражали знаменитой триадой гр. С. С. Уварова «Православие, Самодержавие, Народность». Это означало единство царя и народа при духовной власти Православной церкви. Единство этих начал Катков называл «царским путем» и так говорил оппонентам: «Предлагают много планов... Но есть один царский путь. Это — не путь либерализма или консерватизма, новизны или старины, прогресса или регресса. Это и не путь золотой середины между двумя крайностями. С высоты царского трона открывается стомиллионное царство. Благо этих ста миллионов и есть тот идеал и вместе с тем тот компас, которым определяется и управляется истинный царский путь. В прежние века имели в виду интересы отдельных сословий, но это не царский путь. Трон затем возвышен, чтобы пред ним уравнивалось различие сословий, цехов, разрядов и классов. Бароны и простолудины, богатые и бедные, при всем различии между собой, равны перед царем. Единая власть и никакой иной власти в стране, и стомиллионный, только ей покорный народ, вот истинное царство. В лице монарха оно владеет самой сильной центральной властью для подавления всякой крамолы и устранения всех препятствий к народному благу. Она же, упраздня всякую иную власть, дает место и самому широкому самоуправлению, какого может потребовать благо самого народа — народа, а не партий». Катков стоял на страже самодержавия, под которым подразумевается не западный абсолютизм и не восточный деспотизм, но действительно народная монархия, в которой не должно быть привилегированных сословий и классов и в которой неограниченная власть царя уравновешена чисто духовной властью Церкви. Русские охранители, большинство из которых, включая Каткова, вышли из разночинных служб, отрицательно относились ко всем попыткам аристократических кругов претендовать на особенное положение в России и особенно на стремление верхушки дворянства ограничить самодержавие в своих интересах. Катков в своей публицистике постоянно подчеркивал служилый характер всех российских сословий, включая дворянство, причем сословия всегда отличались друг от друга не привилегиями, а характером выполнения государственной службы. Дворянство является первенствующим сословием России только потому, что дворяне обязаны быть первыми слугами государства. Миссию дворянства Катков определял так: «Дворянство только потому и дворянство, что оно стоит непрерывно и неустанно на страже общих интересов, между тем массы народа лишь в минуты чрезвычайной опасности поднимаются на их призыв. Все достоинство дворянства состоит в чутком, неослабном, разумном патриотизме».

На демагогические рассуждения о «свободе», на которые не скупилась дворянская конституционалистика и революционеры, Катков отвечал: «Русские подданные имеют нечто

большее, чем права политические; они имеют политические обязанности. Каждый из русских обязан стоять на страже прав Верховной власти и заботиться о пользах государства. Каждый не только что имеет только право принимать участие в государственной жизни и заботиться о ее пользе, но призывается к тому долгом верноподданного. Вот наша конституция. Она вся без параграфов содержится в краткой формуле нашей государственной присяги на верность». *Православие*, по мнению Каткова, было духовной основой России, что, впрочем, совершенно не означало, что православные не могут быть русскими патриотами. Он справедливо замечал: «Национальная церковь в России есть Церковь православная и никакая иначе не может быть русским национальным учреждением. Но из этого отнюдь не следует, чтобы люди, исповедующие веру, не признаваемую в качестве русской национальной, не могли быть русскими. Национальность в христианском мире есть дело светское и определяется не религией, а государством».

В национальном вопросе Катков занимал позицию твердого и решительного сторонника единой и неделимой России. Еще до польского мятежа 1863 он выступал против проектов некоторых петербургских кругов распространить на украинские губернии, где имелось значительное польское помещичье землевладение, административные законы Царства Польского, справедливо считая это ползуем воссозданием Речи Посполитой. В 60—70-е Катков много писал по остзейскому вопросу, настаивая на ликвидации немецких баронов. Это было большой смелостью, учитывая огромное влияние баронов при дворе в царствование имп. Александра II. Катков, пожалуй, первым из русских публицистов с тревогой обратил внимание на появление инспирируемого из-за рубежа украинского самостийничества. В 1863 он писал: «Год или два тому назад почему-то вдруг разыгралось украинофильство... Польские публицисты с бесстыдной наглостью начали доказывать Европе, что русская народность есть прирак, что юго-западная Русь не имеет ничего общего с остальным народом русским, и что она по своим племенным особенностям гораздо более тяготеет к Польше. На это грубейшее искажение истории наша литература, к стыду своему, отозвалась тем же учением о каких-то двух русских народностях и двух русских языках. Возмутительный и нелепый софизм!.. И вот мало-помалу из ничто образовалась целая литературная украинофильская партия, вербуя себе приверженцев из нашей беззащитной молодежи... Из ничего вдруг появились герои и полубоги, предметы поклонения, великие символы новосочиняемой народности. Явились новые Кириллы и Мефодии с удивительными азбуками и на Божий Свет был пущен миф какого-то небывалого малороссийского языка. По украинским селам начали появляться в бараньих шапках усердные распространители малороссийской грамотности и начали заводить малороссийские школы в противовес усилиям местного духовенства, которое вместе с крестьянами не знало, как отбиться от этих непрошенных просветителей. Пошли появляться книжки на новосочиненном малороссийском языке... Какой же смысл может иметь в самой России это так называемое украинофильское движение? Грустная судьба постигает эти украинофильские стремления! Они точь-в-точь совпадают с враждебными русской народности польскими интересами и распоряжениями австрийского правительства.» И в дальнейшем Катков постоянно обращал внимание на украинское самостийничество, издевался над перлами изобретенной литературной «мowy». К сожалению, статьи Каткова оказались поистине гласом вопиющего в пустыне, и власти Российской империи почти не обращали внимания на «украинство». И в XX в. это привело к политическому разединению русской нации. Катков обратил внимание на формирование среди русских

еще одного антирусского национализма. Польские мятежники распространяли среди казаков листовки и вывешивали плакаты такого содержания: «Знаете ли вы, что есть казак? Москва-плут, прибрав вас в свои нечестивые лапы, спрятал от вас казачью летопись и сочинил другую, исполненную лжи и клеветы, и отуманил и одурманил вас до того, что вам теперь и не знать, кто вы такие. Казак — это человек вольный и благородный, который никакому черту-москалю не должен ни служить, ни повиноваться». Далее следовало рассуждение о том, что казаки есть отдельная вольная нация, с москалями ничего общего не имеющая, и призыв примыкать к полякам или поднимать мятежи в России против царя за государством вольных казаков. Катков, хотя и уделял много места «польской интриге» в России, но все же отмечал, что сами поляки не более чем марионетки иных, более могущественных и влиятельных сил, предпочитающих действовать скрытно. Эти силы Катков назвал «мировой закулисой». В 60—80-х XIX в. роль «закулисы» была не столь заметна в России, как в Западной Европе, и надо было отличать особой политической зоркостью, чтобы заметить ее. Катков с самого начала публицистической деятельности отмечал, что в России объективно не существует базы для проявления особых «общественных интересов» и, следовательно, невозможна и общественная борьба, лозунги же либералов и радикалов — «степное марево», лишнее почвы. Только поддержка из-за рубежа придает определенную силу русскому нигилизму и либерализму. Главным же проводником влияния закулисных сил внутри России являются польские сепаратисты и беспечивная русская интеллигенция. Не удивительно то презрение, с которым Катков отзывался о «передовой» интеллигенции: «Панургово стадо, бегущее на всякий свист, политики без национальности, жрецы и поклонники всякого обмана». О либеральной печати и создаваемом ею общественном мнении, которое было особенно сильным в начале реформ имп. Александра II, Катков ядовито писал: «Нет на свете двух вещей, менее соответствующих одна другой, как наша печать и наше общество. По нашей печати не только нельзя судить о глубине народных сил, глубине таинственной и неизведанной — наша печать не может служить даже меркою того, что мы знаем, — нашего образованного общества. Что совершенно невозможно у нас в печати, то было бы невозможно в обществе. Глубокая образованность, зрелый ум, всесторонняя мысль, богатый опыт жизни встречаются у нас часто в различных сферах общества, но все это редко является или вовсе не является в печати и по многим причинам не чувствует к тому охоты». После четверти века ожесточенной идейной борьбы Катков стал «диктатором общественного мнения». Собственно, вся уникальная политическая судьба Каткова и объяснялась его талантом публициста вносить национальное мировоззрение в среду интеллигенции. Т. о., все антиинтеллигентские выпады Каткова объяснялись его критикой самостоятельных вождей интеллигенции, претендующих на роль наставников «темного народа». Сам он всю жизнь пропагандировал мысль о том, что интеллигенция выполняет свой долг перед народом честным исполнением своих профессиональных обязанностей, а главной движущей силой России остается самодержавие, свободное от узкопартийных теорий и очередных увлечений интеллигенции. Итак, не неприязнь к людям интеллектуального труда, а борьба с внутренними ставленниками «мировой закулисы» в виде либеральной интеллигенции способствовали недоверию Каткова и его единомышленников к «просвещенному слою». Сам же Катков был образцом национально-мыслящего интеллектуала. Об этом свидетельствуют как его взгляды, так и вклад его изданий в русскую культуру. Интересны социально-экономические взгляды Каткова. Он был сторонником достижения страной экономической самостоятельности, для чего

являлось необходимым проведение ускоренной индустриализации. Хотя Катков не призывал к изоляции России, но он считал, что ключевые предприятия и отрасли промышленности должны контролироваться государством. Министра финансов Н. Х. Бунге, проводящего невыгодную для России политику привлечения иностранного капитала, Катков обвинял в космополитизме и вел против него пропагандистскую кампанию, закончившуюся отставкой министра.

О своих внешнеполитических взглядах Катков писал 20 июля 1886, ровно за год до смерти: «Мы гораздо более можем способствовать обеспечению всеобщего мира, если мы в нашей политике будем самостоятельно управляться собственным чутьем и смыслом... Не отвлеченными принципами должны мы руководствоваться, а тем, что понятно говорит сердцу всякого, — благом для отечества... Только тот и может быть нам истинным союзником, кого ход событий сблизит с живыми и существенными интересами нашего Отечества, будь то президент Соединенных Штатов или богдыхан китайский. Нам нет надобности справляться, в какую клетку помещают классификаторы то или другое правительство. Мы должны знать только интересы нашего отечества и руководствоваться в наших делах, наших сближениях и разрывах только нашим долгом пред судьбами России».

Следует отметить заметный вклад Каткова в развитие русской культуры. На страницах его изданий печатались практически все классики русской литературы 2-й пол. XIX в.: И. С. Тургенев («Накануне», «Отцы и дети», «Дым»), Л. Н. Толстой (которому Катков дал путевку в жизнь, поместив в своих изданиях его первое произведение «Казак», а затем также «Севастопольские рассказы», «Войну и мир», «Анну Каренину»), Ф. М. Достоевский (все произведения 60—80-х), Н. С. Лесков («Соборяне», «Запечатленный ангел», «Захудалый род»). Печатались также произведения К. Н. Леонтьева, братьев Аксаковых, И. А. Гончарова, И. И. Лажечникова, А. Ф. Писемского, Б. М. Маркевича. Именно Катков ознакомил читающую Россию с философией П. Д. Юркевича, историческими трудами С. М. Соловьева. Катков нередко сам предлагал писателям темы для сочинений (напр., именно он предложил Ф. М. Достоевскому сюжет «Бесов»). Характерно, что Катков тщательно редактировал присланные ему произведения, порой заставляя писателей переписывать целые главы. Катков как издатель и редактор оказал заметное влияние на развитие русской литературы 50—80-х XIX в., едва ли не самого творческого для нее времени. Он не только издавал литературу, но и заботился о расширении грамотности в народе. Воспитать всесторонне образованного гражданина, по мнению Каткова, могло классическое гуманитарное образование. Эту мысль он не только пропагандировал на страницах своих изданий, ведя борьбу с несколькими министрами просвещения, но и на собственные средства открыл в 1868 в Москве Лицей им. цесаревича Николая. В 1872 при лицее была учреждена Ломоносовская учительская семинария для бесплатного обучения мальчиков из народа для подготовки к учительству. Катков оставил после себя большую группу публицистов национального направления, в число которых входили Л. А. Тихомиров, Ю. Н. Говоруха-Отрок, В. А. Грингмут и ряд др., продолжавших дело своего учителя.

Катков скончался в своем имении в с. Знаменском Подольского у. Московской губ. Похоронен в Московском Алексеевском монастыре. После революции кладбище монастыря было разрушено, могила Каткова не сохранилась.

Соч.: Собр. передовых ст. «Московских ведомостей»: В 25 т. (1863—87). М., 1887—97; Собр. передовых ст. по польскому вопросу 1863—64: В 3 т. М., 1887; О самодержавии и конституции. М., 1905.

Лит.: Любимов Н. А. М. Н. Катков и его историческая заслуга. СПб.,

1889; Макарова Г. Н. Охранитель // Славянин. 1996. № 1; Неведенский С. Г. Катков и его время. СПб., 1888; Памяти М. Н. Каткова. Сб. М., 1897; Сементковский Р. И. М. Н. Катков. СПб., 1892; Феоктистов Е. М. За кулисами политики и литературы. М., 1991.

С. Лебедев

КАТОЛИЦИЗМ, направление в *христианстве*, исказившее православное вероучение. Отпав от истинного христианства (*Православия*) в 1054, многие католики заняли в отношении него крайне враждебную позицию.

Ложность учения католицизма выражается в его следующих отличиях от Православия.

Догматическое отличие: во-первых, вопреки постановлениям II Вселенского собора (Константинопольского, 381) и III Вселенского собора (Ефесского, 431, Правило 7), католики ввели в 8-й член Символа веры добавление об исхождении *Духа Святого* не только от Отца, но и от Сына («филиокве»); во-вторых, в XIX в. к этому присоединился новый католический догмат о том, что Дева Мария была зачата непорочною («дэ иммакулата концепционэ»); в-третьих, в 1870 был установлен новый догмат о непогрешимости римского папы в делах церкви и вероучения («экс катэдра»); в-четвертых, в 1950 был установлен еще один догмат о посмертном телесном вознесении Девы Марии. Эти догматы не признаны Православной церковью. Таковы важнейшие догматические отличия.

Церковно-организационное отличие состоит в том, что католики признают римского первосвященника главою церкви и заместителем Христа на земле, тогда как Православные признают единого главу Церкви — Иисуса Христа — и считают единственно правильным, чтобы Церковь строилась вселенским и поместными соборами. Православие не признает также светскую власть за епископами и не чтит католические орденские организации (в особенности иезуитов). Это важнейшие отличия.

Обрядовые отличия суть следующие: Православие не признает богослужения на латинском языке и григорианский календарь, согласно которому католики нередко празднуют *Пасху* вместе с иудеями; оно блюдет литургии, составленные Василием Великим и Иоанном Златоустом, и не признает западных образцов; оно соблюдает завещанное Спасителем причащение под видом хлеба и вина и отвергает введенное католиками для мирян «причащение» одними «освященными облатками»; оно признает иконы, но не допускает скульптурных изображений в храмах; оно возводит исповедь к незримо присутствующему Христу и отрицает исповедально как орган земной власти в руках священника. Православие создало совсем иную культуру церковного пения, молитвословия и звона; у него иное облачение; у него иное знамение креста; иное устройство алтаря; оно знает коленопреклонение, но отвергает католическое «приседание»; оно не знает дребезжащего звонка во время совершительных молитв и многого другого. Таковы важнейшие обрядовые отличия.

Миссионерские отличия суть следующие: Православие признает свободу исповедания и отвергает весь дух инквизиции: истребление еретиков, пытки, костры и принудительное крещение (Карл Великий). Оно блюдет при обращении чистоту религиозного созерцания и его свободу от всяких посторонних мотивов, особенно от застрашивания, политического расчета и материальной помощи («благотворительность»); оно не считает, что земная помощь брату во Христе доказывает «правоверие» благотворителя. Оно, по слову Григория Богослова, ищет «не победить, а приобрести братьев» по вере. Оно не ищет власти на земле любой ценою. Таковы важнейшие миссионерские отличия.

Политические отличия таковы: Православная церковь никогда не притязала ни на светское господство, ни на борьбу за государственную власть в виде политической партии. Ис-

конное русско-православное разрешение вопроса таково: церковь и государство имеют особые и различные задания, но помогают друг другу в борьбе за благо; государство правит, но не повелевает Церкви и не занимается принудительным миссионерством; Церковь организует свое дело свободно и самостоятельно, соблюдает светскую лояльность, но судит обо всем своим христианским мерилom и подает благие советы, а может быть, и обличения властителям и благое научение мирянам (вспомним митр. Филиппа и патр. Тихона). Ее оружие — не меч, не партийная политика и не орденская интрига, а совесть, наставление, обличение и отлучение. Византийские и послепетровские уклонения от этого порядка — были явлениями нездоровыми.

Католицизм, напротив, ищет всегда и во всем и всеми путями — *власти* (светской, клерикальной, имущественной и личной).

Нравственное отличие таково: Православие взывает к свободному человеческому сердцу. Католицизм — к слепопокорной воле. Православие ищет пробудить в человеке живую, творческую любовь и христианскую совесть. Католицизм требует от человека повиновения и соблюдения предписания (законничество). Православие спрашивает о самом лучшем и зовет к евангельскому совершенству. Католицизм спрашивает о «предписанном», «запрещенном», «позволенном», «простительном» и «непростительном». Православие идет в глубь души, ищет искренней веры и искренней доброты. Католицизм дисциплинирует внешнего человека, ищет наружного благочестия и удовлетворяется формальной видимостью добродетели.

И все это теснейше связано с первоначальным и глубочайшим активным отличием, которое необходимо продумать до конца, и притом раз навсегда.

И. Ильин

КАЧЕСТВО, категория, обозначающая свойство предмета, присущее ему только как объекту *познания*, следовательно, только относительно, в зависимости от познающего субъекта. Качеству в понятии соответствуют признаки, составляющие содержание понятия.

КЕЛЬСИЕВ Василий Иванович (16[28].06.1835—2[14].10.1872), мыслитель, публицист, писатель. Из дворян. Родился в Петербурге. Закончил Петербургское коммерческое училище.

Во 2-й пол. 1850-х связался с Герценом и русскими нигилистами, за границей начал вести революционную антирусскую работу. За отказ вернуться в Россию на суд по делу «о



сношениях с лондонскими пропагандистами» был приговорен к лишению всех прав, состояния и вечному изгнанию из страны.

В 1-й пол. 60-х осознает преступный характер революционной деятельности и отходит от нее (см. его письмо Д. В. Аверкиеву от 17 дек. 1864 о разочаровании в «нигилизме» и о намерении печататься в русских журналах). Переселяется в Вену. С 1866 публикует в «Голосе», «Отечественных записках» и «Русском вестнике» статьи по этнографии и мифологии славян.

В мае 1867 Кельсиев добровольно сдался русским властям. Находясь под арестом, написал биографическую «Исповедь», в которой, создав впечатление полной искренности, сумел избежать упоминания лиц и событий, неизвестных правительству. Александр II, прочитав записку Кельсиева, про-

стил его. В сент. 1867 Кельсиев был выпущен на свободу и поселился в Петербурге. Сотрудничал в изданиях славянофильского и патриотического направления («Заря», 1869—70; «Всемирный труд», 1868—70; «Русский вестник», 1869—70).

Главная работа Кельсиева «Пережитое и передуманное» (СПб., 1868) — произведение мемуарно-публицистического жанра, являющееся сокращенной редакцией «Исповеди», — отразила смещение акцентов в идейной позиции автора. В этой книге и серии очерков «Из рассказов об эмигрантах» Кельсиев создает подлинный образ политического эмигранта, потерявшего связь с реальностями русской жизни, чуждого России. Большим успехом пользовались путевые заметки Кельсиева и газета «Голос» (1866—67), составившие книгу «Галичина и Молдавия» (СПб., 1868), где бытовые зарисовки сочетаются с пропагандой идеи *панславизма*: «Вся цель и идеал славянства состоит в том, чтобы слиться во что бы то ни стало воедино; слиться в один народ, возыметь один язык, одну азбуку». Объединение славян (вследствие их «освобождения... из-под чужеземного ига») считал не только идеалом, но и ближайшей политической задачей. В своих очерках Кельсиев показывал разрушительный характер еврейства, его отрицательное влияние на славянскую культуру.

В 1870—72 Кельсиев помешает в «Ниве» и «Семейных вечерах» ряд популярных исторических очерков («Александр Невский и Дмитрий Донской», «Первый русский царь Иван III Васильевич», «Просветители славян свв. Кирилл и Мефодий» и др.). В это же время он обращается к беллетристике (ист. романы «Москва и Тверь» (1872), «На все руки мастер» (1871), «При Петре» (1872)).

КЕНОЗИС (*греч.* — уничтожение, истощение), святоотеческая концепция, полагающая Божественное самоуничтожение Христа через Его воплощение в человеке вплоть до волевого принятия Им крестного страдания и *смерти*.

Кенотизм стал ключевым православным способом подражания Христу, что наиболее наглядно выразилось в достаточно жестких и мужественных требованиях, предъявляемых в восточном *христианстве* к *покаянию* и благочестивому образу жизни (особенно очевидных по сравнению с *католицизмом* и протестантизмом). Это предопределило преимущественно кенотический характер русского *Православия*, который ознаменовался появлением первых русских *святых* — *Бориса* и *Глеба* — как страстотерпцев и мучеников за веру, т. е. именно как кенотических подражателей Христу. Но уже на их первоначальном примере некоторые интеллигентствующие мыслители русского Зарубежья (напр., *Г. П. Федотов*, *Н. О. Лосский* и прот. *А. Шмеман*) попытались обособить исключительно жертвенную и пассивную природу русского кенотизма и в целом русского Православия, поскольку они не могли не видеть в первом действительно оригинальное воплощение второго. Так кенотическая проблематика попала в эпицентр споров о специфике русской культуры и истории, об их «вечно бабском» (*В. В. Розанов*), пассивном и даже рабском начале.

Как бы предвосхищая столь одностороннее понимание кенотизма, тем более в качестве остова самой русскости, *учено-монашеская школа Платона (Левшина)* — св. *Филарета Московского* придала ему еще в к. XVIII в. системообразующее значение «внутреннего» и «внешнего» креста, который подразумевал покаянную активность человека, его антропоцентрический и мужественный произвол, антинормично нацеленный на свое синергическое преображение и личное спасение.

В православном *рационализме* учёных монахов кенотизм заключал в себе идею аналогического заклания греховного разума, и это выражалось в апофатико-катафатическом и антинормическом пределе его познания, в последовательном и, можно сказать, методически активном неприятии всякой

«истинной» буквы, пассивно подчиненной закону непротиворечия.

В сфере морали и благочестивого образа жизни ученые монахи непосредственно продолжили святоотеческую и древнерусскую традицию подражания Христу, развил ее через апостольский завет «распятия миром» (Гал. 6, 14) и утвердив свободный от любого внешнего, мирского давления стиль поведения, который предполагал постоянную смиренно-бесстрашную готовность пострадать за православную *веру*, т. е. как раз мужественную способность на жертвенность, что наиболее ярко проявилось в период Отечественной войны 1812 (*см.*: Платон [Левшин]).

Учено-монашеская школа Платона (Левшина) — св. Филарета Московского системообразующе закрепила за кенотизмом его подлинно православное и подлинно русское содержание свободно-жертвенного, благочестиво-мужественного и смиренно-бесстрашного порядка во всей его по-святоотечески новой и антинормической органичности вопреки трактовкам «пассивной», «вечно бабской» и даже «рабской» кенотической православности и русскости.

П. Калитин

КИЕВО-МОГИЛЯНСКАЯ АКАДЕМИЯ, высшее учебное заведение, где, помимо *богословия*, преподавалась *философия* и смежные с ней дисциплины. В 1615 в Киеве при Братском Богоявленском монастыре основывается Киево-братская школа, где изучались богословие, классические языки, риторика, др. общеобразовательные предметы. Ктитором Киево-братской школы являлся гетман войска Запорожского П. Конашевич-Сагайдачный. Гетман был смертельно ранен в Хотинском сражении. Умирая, Сагайдачный завещал школе почти все свои средства «на науку и выхование бакалавров ученых... детям христианским... зачем бы наука продолжаться могла вечные и потомные времена». В 1619—20 ректором школы был родоначальник славянской филологии Мелетий Смотрицкий, создатель «Грамматики словенской». Философские «штудии» в школе значительно продвинул вперед ректор Кассиан Сакович (1621—24), автор трактатов «Аристотелевские проблемы, или вопрос о природе человека», «Трактат о душе». Впоследствии митр. Петр Могила реформировал это учебное заведение, образовательная программа была существенно расширена. Ученики, проходившие через 8 классов, обязывались изучать славянский, греческий и латинский языки, нотное пение, катехизис, арифметику, поэтику, риторику и богословие. С 1631 по 1701 школа называлась Киево-Могилянской коллегией, с 1701 царским указом переименовывается в Киево-Могилянскую академию. В XVIII в. число предметов, преподававшихся в академии, становится еще более значительным, к названным выше присовокупляются французский, немецкий и еврейский языки, естественная история, география, математика, сельская и домашняя экономика, медицина и русская риторика. Богословие преподавалось согласно системе *Феофана Прокоповича*, в риторике ориентировались на труды *Ломоносова*. В 1731—47 деятельное покровительство академии оказывал митр. Киевский Рафаил Заборовский, чьим именем она некоторое время и называлась. В к. XVIII в. академия окончательно трансформируется в духовное учебное заведение, что одновременно произошло и со *Славяно-греко-латинской академией*.

В истории русской культуры и философии Киево-Могилянская академия сыграла выдающуюся роль. Еп. Гедеон Вишневецкий охарактеризовал её в следующих словах: «Изобиловала всегда учёными людьми Академия Киевская. И от неё, аки с преславных оных Афин, вся Россия источник премудрости почерпала». И действительно, из стен её вышел основатель профессионального философского образования в России архиеп. Феофилакт Лопатинский. В ней учились такие видные иерархи, как *Стефан Яворский*, *Димитрий*

Ростовский, Арсений Мацевич. Помимо названных лиц, крупный вклад в историю русской философии как представители западно-русской школы внесли преподаватели академии И. Кононович-Горбацкий, И. Гизель, И. Кроковский, В. Ясинский, М. Козачинский, Г. Конисский. Из государственных деятелей, обучавшихся в академии, назовем гр. П. П. Завадовского, кн. Потемкина-Таврического, А. А. Безбородко, Д. П. Трошинского, А. Я. Италинского.

В академии издавался периодический печатный орган «Труды Киевской духовной академии».

Лит.: *Макарий (Булгаков)*. История Киевской духовной академии. СПб., 1843; *Аскоценский*. История Киевской духовной академии по преобразовании её в 1819. СПб., 1863; *Хижняк З. И.* Киево-Могилянская академия. Киев, 1988; *Ничик В. М.* Роль Киево-Могилянской академии в развитии отечественной философии // Философская мысль в Киеве. Киев, 1982; *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982; *Стратий Я. М.* Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII столетия. Киев, 1981; *Захара И. С.* Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII—XVIII вв. (Стефан Яворский). Киев, 1982.

А. Панибратцев

КИЕВО-ПЕЧЕРСКИЙ ПАТЕРИК, сборник житий монахов Киево-Печерского монастыря.

Сложился в XIII в. на основе переписки еп. Владимиро-Суздальского Симона и монаха Киево-Печерского монастыря Поликарпа. В письмах рассказывается об основании монастыря, его главных святых, сказания о его иноках. Духовными образцами для Симона и Поликарпа послужили переводные патерики: Синайский, Скитский, Египетский. Но основными источниками Поликарпа стали монастырские предания и некая печерская летопись. Жития, созданные Поликарпом, отличаются живостью и непосредственностью по сравнению с произведениями Симона.

Киево-Печерский патерик — наиболее яркий памятник т. н. «печерской идеологии», создателем которой считается *Феодосий Печерский*. Печерские старцы и, в первую очередь, Феодосий, внесли в древнерусскую духовную жизнь чуждую ей до этого идею аскезы, т. е. отречения от всего земного, мирского и плотского в пользу духовного самосовершенствования. Они считали, что главный источник дьявольского искушения — человеческое тело, изначально греховное. Поэтому путь к спасению лежит, во-первых, через подавление человеком в себе присущего ему плотского начала, а во-вторых, в результате неустанной и искренней молитвы. Очень популярной в Печерской обители была идея и практика «истязания плоти». В рассказах Симона и Поликарпа именно плоть, плотские наслаждения — источник греха. Поэтому страницы патерика заполняет борьба иноков с плотскими искушениями. Важным способом борьбы было затворничество — полный разрыв связей с внешним миром.

Киево-Печерский патерик вплоть до XVIII в. оставался одной из самых популярных книг у русских читателей.

С. Перевезенцев

КИКИМОРА (шишимора), в древнерусской языческой мифологии злой дух дома, маленькая женщина-невидимка. Беспокоит всех живущих, пугает детей, вредит скоту. Свойства кикиморы сходны с мокушей, злым духом, продолжающим образ богини Мокоши.

КИРЕЕВ Александр Алексеевич (23.10.1833—13.07.1910), военный и общественный деятель, мыслитель и публицист славянофильского направления.

Происходил из старинного дворянского рода. Родовое владение Киреевых в Тульской губ. часто посещали земляки и соседи А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин, семья

Аксаковых. Сама атмосфера этих исконных русских земель с давним традиционным укладом жизни сделала Киреева, по его словам, *славянофилом* по происхождению. В 1849, после смерти отца, по личному указу имп. Николая I, Киреев был определен



в Пажетский корпус — одно из самых привилегированных учебных заведений России. Закончив его в 1853, Киреев определен в лейб-гвардии Конный полк, также одно из самых элитных военных соединений в гвардии. Впрочем, Киреев не собирался вести только «гвардейский» образ жизни, и когда началась Крымская война, видя, что его полк остается в столице, предпочел отправиться на театр военных действий в рядах армейских частей. Вернувшись с войны, на которой он проявил

большую храбрость и получил ряд наград, молодой офицер стал в 1856—59 вольнослушателем Петербургского университета, желая пополнить запас знаний. В 1862 Киреев как один из самых образованных, храбрых и исполнительных офицеров стал адъютантом вел. кн. Константина Николаевича, наместника в Царстве Польском. В Польше вскоре вспыхнул мятеж, и Киреев принял участие в военных действиях при усмирении края. Постепенно Киреев, оставаясь на военной службе, постоянно повышаясь в чинах, дослужившись до генерала, стал превращаться в публициста. Он сотрудничал в таких изданиях, как «Русское обозрение», «Богословский вестник», «Церковные ведомости» и др. Ревностный христианин, «воцерковленный солдат», Киреев стал в 1872 одним из основателей, а впоследствии и руководителем петербургского отделения «Общества любителей духовного просвещения». Помимо религиозных вопросов Киреева как истинно русского человека волновала судьба балканских славян, и не случайно он стал также одним из создателей Петербургского Славянского комитета. В период восстания герцеговинских сербов против турок в 1875 Киреев организовал специальную Герцеговинскую комиссию, став одним из организаторов всероссийской, в т. ч. и военной, помощи балканским славянам. С помощью Славянских комитетов в Сербию отправились тысячи русских добровольцев, и в числе первых из них — брат Киреева, Николай, погибший смертью героя в н. июля 1876. Его гибель, о которой сообщили все русские газеты, вызвала активизацию добровольческого движения. Один из современников писал: «Движение добровольцев из России, сначала слабое и боязливое, со смертью Н. А. Киреева быстро двинулось вперед». 12 апр. 1877 Россия объявила Турции войну, которая завершилась победой русского оружия в февр. следующего года. Сам Киреев рвался на фронт, но вынужден был повиноваться приказам начальства и заниматься в тылу организационной и пропагандистской работой. Проблемы славянства вместе с глубоким знанием христианского учения не могли не привести Киреева к попытке найти способ преодоления религиозного раскола славян на православных и католиков. Понятно, что как истинный христианин он отрицательно относился ко всем проектам «слияния Церквей», предлагаемым В. С. Соловьевым (с самим Соловьевым Киреев вел многолетнюю переписку-полемику). Тем не менее Киреев не отказывался от поисков единомышленников среди иностранных, пытаясь найти то общее, что объединяло христиан. Киреев много печатался в «Международном богословском обозрении», издававшемся проф. Бернского университета

Мишо, ставшим его близким другом. В 1870-х Киреев много занимался установлением связей с т. н. «старокатоликами». Так называлось течение в католической Церкви, возглавляемое баварским теологом Й. Диллингером, не признававшее принятый на Ватиканском соборе 1870 догмат о непогрешимости папы. Отлученный папой от Церкви Диллингер и его единомышленники создали самостоятельную религиозную общину. Отрицание папской непогрешимости логично привело старокатоликов к отказу от филиокве, безбрачия духовенства и др. добавлений римокатоликов к христианским догматам. В результате старокатолики начали возвращаться к первоначальной Церкви, сближаясь с *Православием*. Киреев увидел в старокатоличестве исторический шанс воссоединения большинства христиан. Старокатолическое движение получило некоторую популярность в Чехии и ряде др. славянских земель, а в австрийской Галиции многие русины, чтобы избавиться от униатства, объявляли себя старокатоликами, фактически возвращаясь в Православие. Решительно выступил против догмата о папской непогрешимости хорватский еп. И. Штроссмайер, крупный ученый и политик, посветивший свою жизнь объединению конфессионально разделенных южных славян, справедливо считающийся «отцом Югославии». Киреев развернул большую переписку со старокатоликами, особенно славянского происхождения, высказывая надежду, что старокатоличество выбьет из западных славян все «латинствование» и духовно объединит славян. К сожалению, эта надежда не оправдалась. В секуляризованном XIX в. движение, подобное старокатолическому, не вызвало большого общественного резонанса. Большинство верующих католиков, привыкших к тысячелетнему повиновению папе, согласились с его непогрешимостью. Чиновники Св. Синода в России не высказали никакого интереса к движению внутри католицизма. Сами же старокатолики на Западе превратились в маленькую секту, существующую и поныне. Славянское движение и проблемы христианства не были единственными темами в публицистике Киреева. Главное, о чем говорил, писал и чему служил Киреев, была Россия. На рубеже XIX—XX вв., уже будучи в отставке, Киреев оставался одним из виднейших теоретиков славянофильства, причем он подчеркивал, что остается «последним могиканином» классического славянофильства А. С. Хомякова и И. В. Киреевского. Киреев также по праву может считаться теоретиком политической доктрины славянофильства. Особый интерес представляют его взгляды на *самодержавие*.

Под самодержавием Киреев понимал полную, совершенно независимую от давления извне, единую и нераздельную Верховную власть. Он выделял 3 вида самодержавия: 1) бюрократическое (абсолютная монархия при опоре на чиновничество, сущность которой выражается фразой «Государство — это я!»); 2) славяно-русское (много умов, но одна воля); 3) парламентское (много умов и много воля). Понятно, что либеральная пресса, не ведя полемики по существу предмета, ответила на статьи генерала лишь насмешками и деланным возмущением. Впрочем, Киреев привык спокойноносить насмешки в свой адрес. Его больше волновало распространение неверия и западных теорий среди молодежи. Свою тревогу он изложил в 1903 в изданной небольшим тиражом брошюре «Россия в начале XX в.», представляющей собой письма к государю Николаю II. Старый генерал писал о том, что у России в новом веке 2 пути: или опрокинуться в конституцию и правовой беспорядок, или «вернуться домой» к истокам национальной жизни. Предупреждение Киреева не было услышано. Он скончался в июле 1910 в Павловске, где провел последние годы жизни.

Соч.: Славянофильство и национализм. СПб., 1890; Краткое изложение славянофильского учения. СПб., 1896; Польский вопрос и старокатолицизм. М., 1898; Россия в начале XX в. СПб., 1903.

Лит.: Хвостов А. Н. Русские и сербы в войну 1876 г. за независимость христиан. СПб., 1877.

КИРЕЕВСКИЙ Иван Васильевич (22.03.1806—11.06.1856), мыслитель и публицист, один из основоположников и виднейших представителей славянофильства. Родился в дворянской семье. Отец его являлся страстным противником Вольтера и однажды сжег у себя в имении все его сочинения. Умер он, когда Иван Васильевич был еще мальчиком; воспитанием детей (у Ивана Васильевича был младший брат Петр, известный «собирающий» народного творчества, исключительно чис-



тый и цельный человек, и сестра) занималась мать — женщина замечательная по религиозности и силе характера. Она была в тесной дружбе с родственником ее, известным нам поэтом Жуковским, и под влиянием его была горячая поклонницей немецкого *романтизма*. Оставшись вдовой, она вышла вторично замуж за Елагина — поклонника Канта и Шеллинга (последнего Елагин даже переводил на русский язык). В такой среде, насыщенной умственными и духовными интересами, рос Иван Васильевич. Когда семья переехала в Москву, Иван Васильевич стал брать уроки на дому, прекрасно изучил древние и новые языки, слушал публичные курсы профессоров университета (в частности, шеллингианца Павлова). Выдержав экзамен, Киреевский поступил на службу в Архив Министерства иностранных дел, где встретил ряд талантливых молодых людей (особая дружба связывала его с А. Н. Кошелевым), вместе с которыми основал общество «любомудров». В этом философском кружке занимались почти исключительно немецкой философией. По закрытии кружка (в 1825) Киреевский, продолжая свои занятия по философии, начинает печатать свои статьи (литературно-критического характера), которые обращают на себя всеобщее внимание.

В 1831 Киреевский предпринимает поездку в Германию, слушает лекции Гегеля (с которым знакомится лично), Шлейермахера — в Берлине, потом едет к Шеллингу в Мюнхен.

Известие о появлении холеры в Москве и тревога о своих близких заставляют Киреевского покинуть Германию и вернуться в Россию. Здесь он предпринимает издание журнала под очень характерным названием «Европеец», где ставит себе задачу содействовать сближению и взаимодействию русской и западной культур. Это пора увлечения той идеей универсального синтеза, которая одушевляла ранних немецких романтиков. Но журнал Киреевского был закрыт властями как раз за его статью «XIX век»; самого Киреевского не постигла кара только благодаря энергичному заступничеству Жуковского, который был в это время воспитателем наследника (будущего Александра II). На 12 лет после этого Киреевский замолчал. В 1834 он женился; жена его была человеком не только глубоко религиозным, но и очень начитанным в духовной литературе. Она была духовной дочерью прп. *Серафима Саровского*. У Киреевского начинают завязываться связи с русскими церковными кругами в Москве, а в своем имении он был в семи верстах от *Оптиной Пустыни*. У Киреевского развивается глубокий интерес к святым отцам, он принимает участие в издании их творений, предпринятом Оптиной Пустыней. В 1845 он на короткое время возвращается к журнальной работе, становится фактическим редактором журнала «Москвитянин», но вскоре отходит от журнала, вследствие разногласий с издателем *М. П. Погодиным*. В эти же годы Киреевский сделал попытку занять кафедру философии в Московском университете, но из этого ничего не вышло. В 1852 Киреевский напечатал ст. «О характере европейского просвещения в его отношении к просвещению России» в т. н. «Московском сборнике». За эту статью, признанную «неблагонадежной», дальнейшие выпуски «Московского сборника» были запрещены. Хотя это снова тяжело отозвалось на Киреевском, но творческие замыслы в нем не умолкают. В том же 1852 он писал Кошелеву: «Не теряю намерения написать, когда можно будет, курс философии... пора для России сказать свое слово в философии».

После смерти Николая I В Москве стал выходить журнал «Русская беседа» (под ред. Кошелева, близкого друга Киреевского); в первом же номере появилась статья Киреевского «О возможности и необходимости новых начал в философии». Статья оказалась уже посмертной — Киреевский еще до выхода ее в свет скончался от холеры.

Источником вдохновения были для Киреевского творения святых отцов, которые он изучал с чрезвычайным вниманием; с глубокой горечью отмечает Киреевский то обстоятельство, что «духовная философия восточных отцов Церкви» осталась «почти вовсе неизвестной» западным мыслителям. Сам же Киреевский, признавая, что «возобновить философию святых отцов в том виде, как она была в их время, невозможно», все же исходит именно от них, ими вдохновляется в своих философских идеях. Некоторые его мысли, высказанные по этому вопросу, остались совсем нераскрытыми; др. выражены в слишком конспективной форме. Но в целом собственные построения Киреевского действительно стремятся философски раскрыть и осветить данными современности основные идеи святых отцов о *человеке и мире*. Идея синтеза церковного сознания с высшими и ценнейшими итогами современного просвещения осталась дорогой Киреевскому до конца жизни. Киреевский целиком примыкает к идее православной культуры, которая должна сменить культуру Запада. России необходимо, писал он, чтобы «православное просвещение овладело всем умственным развитием современного мира, чтобы, обогатившись мирской мудростью, *истина* христианская тем полнее и торжественнее явила свое господство над относительными истинами человеческого *разума*».

Киреевский в еще большей степени, чем *А. С. Хомяков*, может быть назван «христианским философом». Он был

подлинным философом и никогда и ни в чем не стеснял работы разума, но понятие разума, как органа познания, у него всецело определялось тем углубленным его пониманием, какое сложилось в *христианстве*.

Киреевский вырос в семье чрезвычайно религиозной. Не менее искренно и глубоко был религиозен и Жуковский, имевший, несомненно, немалое влияние на духовный строй Киреевского. Но в юные годы Киреевский, по-видимому, не жил активной духовной жизнью — во всяком случае, она не стояла в центре его духовной работы. Интересные данные об этом находим в записке под названием «История обращения И. В. Киреевского», найденной среди бумаг Киреевского и составленной, по-видимому, со слов его жены *А. И. Кошелевой*. Когда Киреевский женился, между ним и его женой начались столкновения по религиозным вопросам — горячая и сосредоточенная религиозность жены, по-видимому, вызвала в Киреевском неприятные чувства. Они условились между собой, что при жене Киреевский не будет «кошунствовать» (!). Когда Киреевский предложил жене почитать Вольтера, она сказала ему, что готова читать всякую серьезную книгу, но насмешки над религией и кощунства не выносит. Позже они стали вместе читать Шеллинга — и здесь жена Киреевского чрезвычайно поразила его указанием, что мысли, которые были выражены у Шеллинга, «давно ей известны — из творений святых отцов». Постепенно, под влиянием жены, Киреевский стал сам читать творения святых отцов — а затем у него завязались близкие отношения с духовными лицами. Особое значение имела близость имени Киреевского к Оптиной Пустыни. Сохранился любопытный рассказ, записанный со слов самого Киреевского, о том чувстве, которое он пережил в часовне, стоя у чудотворной иконы: «Икона эта, — говорил Киреевский, — целые века поглощала потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силой, .. она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми, .. я пал на колени и стал искренно молиться...»

Киреевский в своей религиозной жизни жил, действительно, не только религиозной *мыслью*, но и религиозным *чувством*; вся его личность, весь его духовный мир были пронизаны лучами религиозного сознания. У него был подлинный и глубокий религиозный *опыт*, в осмыслении которого он был теснейшим образом связан со всем тем огромным духовным богатством, которое ему раскрывалось в Оптиной Пустыни. В этом смысле, Киреевского надо считать, более чем кого-либо другого, выразителем того, что хранило в себе церковное *сознание*. Если *А. С. Хомяков* брал более из глубины его личного церковного сознания, то Киреевский преимущественно опирался на то, что находил он у старцев, в монастырях. Киреевский, в каком-то смысле, ближе к Церкви, чем Хомяков, — он находился в постоянном общении с церковными людьми, особенно со старцами Оптиной Пустыни. И если у Хомякова центральным понятием (не только в богословии, но и в философии) является понятие Церкви, то для мысли Киреевского таким центральным понятием является понятие *духовной жизни*. Отсюда исходил Киреевский в своих философских размышлениях; в известном смысле его главные построения базировались именно на понятии духовного опыта. Но это не были конструкции, надуманные, продиктованные работой одного ума; вся бесспорная значительность идей Киреевского в том и заключается, что они растут из реальности, которая стоит за ними.

Противопоставление подлинного православно-христианского просвещения и западного *рационализма* является действительно осью, вокруг которой вращается мыслительная работа у Киреевского. Но это не есть противопоставление

«веры» и «разума» — а именно двух систем просвещения. Киреевский вообще не отделял в самом себе философского сознания от богословского (но решительно разграничивал *откровение* от человеческого мышления) — никакого *дуализма* веры и разума, Церкви и культуры Киреевский не принимал: он искал духовной и идейной целостности. Эта идея целостности была для него не только идеалом, но в ней он видел и основу для построенного разума. Именно в этом плане Киреевский и ставил вопрос о соотношении веры и разума — только их внутреннее единство было для него ключом к всецелой и всеобъемлющей истине. Но для этого необходима была переработка обычного философского понятия о разуме — и это Киреевский нашел в ясных и вдохновляющих указаниях святоотеческой литературы. Гносеологические выводы из этого нового учения о разуме не были основой этого учения — это были только выводы, самое же учение о разуме Киреевского имеет самостоятельный, основной характер. *Антропология* Киреевского связана со святоотеческой антропологией. В основу всего построения Киреевский положил различие «внешнего» и «внутреннего» человека — это есть исконный христианский антропологический дуализм. Вот как формулирует Киреевский это учение: «в глубине души есть живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого». Несколькими строками выше говорит Киреевский о необходимости «поднять разум выше его обыкновенного уровня» и «искать в глубине души того внутреннего корня разума, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума».

Центральным понятием в антропологии Киреевского является понятие духа, а не понятие «чувства» — и здесь Киреевский просто продолжал традиционное христианское учение о человеке — с основным для этого учения различием «духовного» и «душевного», «внутреннего» и «внешнего». Когда Киреевский говорит о «скрытом общем» средоточии для всех отдельных сил разума, то под этим «внутренним ядром» в человеке надо разуметь всю духовную сферу в человеке. Киреевский различает «эмпирическую» сферу души с ее многочисленными «отдельными» функциями от глубинной сферы души, лежащей ниже порога сознания, где центральную точку можно назвать «глубинным “я”». Эмпирическая сфера души действительно есть совокупность разнородных функций, начало же целостности — то начало, которое таит в себе корень индивидуальности и условие ее своеобразия, — скрыто от нас; его надо искать в себе, чтобы от него питаться. Дело идет не о «метафизической» стороне в человеке, а о тех силах духа, которые отодвинуты вглубь человека *грехом*; внутренний человек отделен от внешнего не в силу онтологической их разнородности. В этом отношении обе сферы не отделены одна от другой, и потому можно и должно «искать» в себе свое «внутреннее содержание». Закрыт же внутренний человек в силу власти греха — и потому познавательная жизнь в человеке имеет различный характер, в зависимости от того, властвует ли грех в человеке или нет. В совершенном соответствии со святоотеческой терминологией, Киреевский видит путь к обретенной цельности, т. е. путь к господству в нас «внутреннего средоточия», — в «собрании» сил души. Задача восхождения к своему средоточию, поставление его в центре всей эмпирической жизни, «достижимо для ищущего», как говорит Киреевский, — но здесь нужен труд, нужна духовная работа над собой, неустанная работа над «естественными» склонностями человека во имя тех духовных задач, которые открываются лишь внутреннему человеку. Антропология Киреевского поэтому не статична, а динамична — человек не исчерпывается и даже не характеризуется тем, что он «есть». В своем эмпирическом составе он может и должен в работе

над собой подыматься над этим его эмпирическим составом и подчинять эмпирическую сферу внутреннему центру, «глубинному “я”». В одном месте Киреевский так выражает свое понимание человека: «главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие *бытия*, где разум, и воля, и чувство, и *совесть*, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объем *ума* сливаются в одно живое единство, и, т. о., восстанавливается существенная личность в ее первозданной неделимости». В этом отрывке, чрезвычайно близком к святоотеческой мысли, Киреевский устанавливает, что «внутреннее средоточие в человеке» таит в себе неповрежденное грехом *единство* — нужно только связать эмпирическую сферу души с этим внутренним центром. Вся статья Киреевского «О возможности и необходимости новых начал в философии» построена на исследовании соотношения веры и разума — она имеет в виду развить православное учение в противовес западному христианству. Вместе с тем Киреевский связывает все свои построения со святоотеческой мыслью: согласно его учению, «глубокое, живое и чистое любомудрие святых отцов представляет зародыш высшего философского начала: простое развитие его, соответственное современному состоянию науки исообразное требованиям и вопросам современного разума, составило бы само собой новую науку мышления».

Важны мысли Киреевского о контрастирующих движениях души. В письмах Хомякову Киреевский развивает мысль о том, что «развитие разума находится в обратном отношении к развитию воли». В отношении воли к разуму, замечает тут же Киреевский, «есть некоторые тайны, которые до сих пор не были постигнуты». В др. письме (очень раннем) Киреевский высказывает мысль, которой держался и позже, что «кто не понял мысль чувством, тот не понял ее, точно так же, как и тот, кто понял ее одним чувством». Но особенно важно учение Киреевского (тоже выражающее святоотеческие идеи) об особом значении моральной сферы в человеке. Это не есть «одна» из сфер духа; иерархический примат моральной сферы в человеке выражается в том, что от «здоровья» моральной сферы, в первую очередь, зависит здоровье всех др. сторон в человеке. Моральное здоровье уже утеряно там, где не идет борьба с «естественным» разъединением душевных сил. Киреевский упрекает западную культуру в том, что там «просвещение, будучи основано на развитии распавшихся сил разума, не имеет существенного отношения к нравственному настроению человека». Он отмечает при этом, что при такой разъединенности познавательных сил от моральных «просвещение не возвышается и не падает от внутренней высоты или низости». Это очень важная мысль: по Киреевскому, «внеморальность» просвещения сообщает ему своеобразную устойчивость (которая связана с утерей того динамизма духа, который создает зависимость души от сферы морали). «Просвещение же духовное, — пишет тут же Киреевский, — напротив, есть знание живое: оно приобретает по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы». В «неустойчивости» духовного просвещения заключается причина того, почему оно может утрачиваться. Киреевский чувствует во «внеморальной» установке «автономного» разума игру. «Мышление, отделенное от сердечного стремления (т. е. от *цельности духа*), — читаем в “Отрывках”, — есть развлечение для души; чем глубже такое мышление, чем оно важнее, по-видимому, тем легкомысленнее в сущности делает оно человека».

От «естественного» разума надо вообще «восходить» к разуму духовному. «Главное отличие православного мышле-

ния, — пишет Киреевский, — в том, что оно ищет того, чтобы поднять самый разум выше его обыкновенного уровня». «Вся цепь основных начал естественного разума... является ниже разума верующего». «Естество разума... испытанного в самом высшем развитии внутреннего, духовного созерцания, является совсем в др. виде, чем в каком является разум, ограничивающийся развитием жизни внешней». «Разум, — един, — читаем мы в той же статье, — и естество его одно, но его образы действия различны, так же как и выводы, — смотря по тому, на какой степени он находится и какие силы движутся в нем и действуют».

Учение Киреевского о связи личности с социальной сферой. «Все, что есть существенного в душе человека, — пишет Киреевский, — вырастает в нем общественно». Но Киреевский только мельком развивал эту тему. В «Отрывках» находим такие афоризмы: «Добрые силы в одиночестве не растут — рожь загложнет меж сорных трав». И еще: «Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже торжество для всего христианского мира; каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека, невидимо влечет к себе и подвигает силы всего нравственного мира». Это сознание духовной связанности всех людей, несомненно, вытекало у Киреевского из идеи Церкви. В тех же «Отрывках» Киреевский высказывает мысль, что, когда отдельный человек трудится над своим духовным устроением, то «он действует не один и не для одного себя, — он делает общее дело всей Церкви». Из этого положения Киреевский извлекал такой вывод: «Для развития самобытного православного мышления не требуется особой гениальности... развитие этого мышления должно быть общим делом всех людей, верующих и мыслящих».

Гносеология Киреевского. Как и А. С. Хомяков, Киреевский видел главный порок западной философии, точнее говоря — основную болезнь ее — в ее *идеализме*, в утере живой связи с реальностью, в воззрении, согласно которому «все бытие мира является призрачной диалектикой собственного разума, а разум — самосознанием всемирного бытия». Киреевский видит свою задачу в том, чтобы освободиться от сетей идеализма, т. е. найти точку опоры для построения такого учения о познании, которое не отрывает нас от реальности. Такой точкой опоры для гносеологических разысканий Киреевского (как и Хомякова) является *онтологизм* в истолковании познания, т. е. утверждение, что познание есть часть и функция нашего «бытийственного» вхождения в реальность, что не одной мыслью, но всем существом мы «приобщаемся» к реальности в познании. Главное условие того, чтобы охранить близость к бытию в познании, заключается в связи познавательных процессов со всей духовной сферой в человеке, т. е. в цельности в духе; как только ослабевает или утрачивается эта цельность в духе, как только познавательная работа становится «автономной» — рождается «логическое мышление» или «рассудок», уже оторвавшийся роковым образом от реальности. «Раздробив цельность духа на части и предоставив определенному логическому мышлению высшее сознание истины, мы отрываемся в глубине самосознания от всякой связи с действительностью», — пишет Киреевский. Этот разрыв совершается, как видим, «в глубине самосознания», т. е. во внутреннем средоточии человека. Это значит, что приобщение к реальности есть функция не мышления самого по себе, а личности в ее целом. «Для отвлеченного мышления существенное вообще недоступно, ибо только существенность может прикасаться к существенному». Это значит, что, поскольку логическое мышление обретает независимость от др. сфер души, то уже в самой личности происходит ущербление ее «существенности». «Только разумно свободная личность одна обладает существенностью в мире», — пишет Киреевский, — и только «из

внутреннего развития смысла (в) цельной личности может открыться смысл существенности». В этих несколько неясных словах сформулирована в сущности основная идея онтологизма в познании. Отрыв от реальности в познании предваряется неким болезненным процессом в самой личности, распадом в ней коренной цельности. «Сила» познания, возможность «овладения» реальностью определяется не познанием, как таковым, а свечением смысла, его осуществлением во «внутреннем средоточии» человека. Когда мы отрываемся от изначальной связи с действительностью, то не только мышление становится «отвлеченным», опустошенным, но «и сам человек становится существом отвлеченным». В нем уже утрачивается то взаимодействие с бытием, в котором он изначально пребывал. Ярче всего и трагичнее всего эта роковая болезнь поражает область «веры», т. е. таинственной связи человеческого духа с *Абсолютом*. По формуле Киреевского, «в основной глубине человеческого разума (т. е. во «внутреннем средоточии личности» — В. З.), в самой природе его, заложена возможность сознания его коренных отношений к Богу, т. е. веры. Вера покоится на глубоком единении личности духа и Бога, но духа в его цельности». Поэтому «вера не относится к отдельной сфере в человеке... но обнимает всю цельность человека. Поэтому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу». Это значит, что приобщение к реальности, как функция личности, дано «верующему мышлению». Почему так? Потому что «тот смысл, которым человек понимает Божественное, служит ему и к разрушению истины вообще». Познание реальности есть функция *Богопознания* — и разрыв с реальностью начинается в области веры, означает ее заблуждение. Это значит, что возникновение «отвлеченного мышления», логического рассудка, вообще всей системы «рассудочного» мироотношения, есть уже вторичный факт — первичный же факт имеет место глубже. «Логическое мышление, отделенное от др. познавательных сил, составляет естественный характер ума, отпадного от своей цельности». Первое ущербление цельности духа было связано с грехопадением, но вера, будучи проявлением цельности, поскольку последняя сохранилась во «внутреннем средоточии духа», восполняет естественную работу ума — «она вразумляет ум, что он отклонился от своей нравственной цельности», и этим вразумлением помогает нам подниматься над «естественным» ходом мышления. При наличии веры в мышлении верующего происходит «двойная деятельность: следя за развитием своего разумения, он, вместе с тем, следит и за самим способом своего мышления, постоянно стремясь возвысить разум до того уровня, на котором он мог бы сочувствовать вере. Внутреннее сознание или иногда только темное чувство этого искомого, конечного края разума присутствует неотлучно при каждом движении его разума». Сила, присущая «верующему разуму», истекает от того, что в самом разуме есть побуждение восходить к высшей своей форме. Здесь не происходит никакого насилия над «естественной» работой ума, уже поврежденного отрывом от «первоестественной цельности», ибо вера открывает нам изнутри, что «развитие естественного разума служит только ступенями» к высшей деятельности. Т. о., поврежденность нашего ума, в силу отхода от «первоестественной цельности», восполняется тем, что вносит в наш дух вера. Вот почему, «находясь на высшей степени мышления, православно верующий легко и безвредно может понять все системы мышления, исходящие из низших степеней разума, и видеть их ограниченность и, вместе с тем, относительную истинность. Но для мышления, находящегося на низшей степени, высшая непонятна и представляется неразумием».

Так решается основной вопрос *гносеологии* у Киреевского — о внутреннем согласовании веры и разума в самых ис-

токах мысли, о признании недостаточности «естественного» хода мысли и о восхождении к духовному разуму. Познание качественно неоднородно и неодинаково (по своей ценности, по способности приобщаться к реальности) в низшей («естественной») и высшей форме мысли. Не в том дело, чтобы подчинить разум вере и стеснить его — это не дало бы простора духовному зрению, а в том, чтобы изнутри поднять мышление до высшей его формы, где вера и разум не противостоят одна другой. В восхождении к цельности духа исчезает опасность отрыва от реальности, опасность идеализма — правильно развивающееся познание вводит нас в реальность и связывает с ней.

Но как тогда объяснить возникновение идеалистической гносеологии в западном мире, который изначально жил верой? По Киреевскому, здесь имело место повреждение в самой вере, «из которого развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры». Эта схема ложится в основание всей критики западной культуры у Киреевского: то, что Западная церковь подменила внутренний авторитет истины внешним авторитетом иерархии (когда самовольно, без согласия с Востоком, изменила Символ веры), привело к «рациональному самомышлению» — к рационализму, т. е. к торжеству «автономного» разума. Высшую точку этого самодостаточного разума являет *трансцендентализм*, в котором вся реальность уже растворена в диалектическом самодвижении разума. От «логического» знания надо поэтому отличать «гиперлогическое знание», где мы не отрешены от реальности, а погружены в нее. Идеализм вскрывает неправду всего рационализма, внутри которого он неизбежен, ибо логический рассудок сам по себе оставляет нас в пределах *имманентной* сознанию сферы (живя логическим мышлением, «мы живем на плане — вместо того чтобы жить в доме — и, начертав план, думаем, что построили само здание»). «Весь порядок вещей, — пишет Киреевский в «Отрывках», — (возникший с торжеством рационализма) влечет наше мышление к отделенности логического мышления. Потому-то вера и превышает естественный разум, что он опустился ниже своего первоестественного уровня». «Конечно, человек мыслящий должен провести свои познания через логическое иго», — замечает Киреевский, — т. е. нам нужно не отвергать, а преодолевать современную мысль — и путь русской философии лежит не в отрицании западной мысли, а в выполнении ее тем, что раскрывается в высшем духовном зрении. Живой опыт «высшего знания», где достигается вновь цельность духа, утраченная в грехопадении, затем ущербленная в западном христианстве торжеством логического мышления, — живой опыт «духовного разумения» и составляет основное положение гносеологии Киреевского. Логическое мышление не вводит нас в действительность, а только вскрывает логическую структуру бытия, — истинное же знание, как и вера, соединяет нас с действительностью.

Историософия Киреевского. Киреевский хорошо был знаком с философией истории у Гегеля — быть может, наиболее увлекательной частью его системы — и так же, как Хомяков, вставал против мысли, что в истории действует имманентный ей разум. «Мы составили бы себе ложное понятие о развитии человеческого мышления, если бы отделили ее от влияния случайности», — пишет Киреевский. «Нет ничего легче, как представить каждый факт действительности в виде неминуемого результата высших законов разумной необходимости; ничто так не искажает настоящего понимания истории, как эти мнимые законы разумной необходимости». Не отрицая причинности в истории, Киреевский выдвигает на первый план *свободную волю* человека. Отрицая историософский рационализм, Киреевский отрицает и абсолютный провинциализм — опять же во имя свободы человека — и не-

сколько раз предостерегает от смешения божественного и человеческого начала. Киреевский признает не только свободу человеческого начала, но и внутреннюю связанность в истории; он признает подчиненность этой имманентной причинности «невидимому... течению общего нравственного порядка вещей», признает Промысел в истории. Киреевский подчеркивает, что «смысл» истории охватывает человечество как целое: «просвещение каждого народа, — писал он в ранней статье, — измеряется не суммой его познаний... но единственно участием его в просвещении всего человечества, тем местом, которое он занимает в общем ходе человеческого развития». Характерны мысли Киреевского о предметности всемирно исторической мысли: каждый народ, в свое время, выступает на первый план истории. И хотя «прогресс добывается только совокупными усилиями человечества», но народы имеют свою фазу исторического цветения, перенимая «на ходу» результаты жизни др. народов.

Гораздо существеннее и интереснее взгляды Киреевского на проблемы конкретной философии истории. Особое значение здесь имеет то ожидание нового исторического «эона», новой эпохи. Этот новый «эон» будет связан с прославлением «русской идеи». «Европейское просвещение достигло ныне, — пишет Киреевский, — полноты развития: ...но результатом этой полноты было — почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды... Это чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей потому, что само торжество европейского ума обнаружило односторонность коренных его стремлений... что при всех удобствах наружных усовершенствований жизни сама жизнь была лишена своего существенного смысла. Многовековой холодный анализ разрушал все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что его собственные коренные начала (т. е. христианство) сделались для него посторонними и чужими... а прямой его собственностью оказался этот самый, разрушивший его корни, анализ, этот самодвижающийся нож разума, не признающего ничего, кроме себя и личного опыта, — этот самовластвующий рассудок — эта логическая деятельность, отрешенная от всех др. познавательных сил человека». Историю всех бед и тяжелой духовной болезни Запада — рационализм и неизбежный распад духовной цельности. «Западный человек, — отмечает Киреевский, — раздробляет свою жизнь на отдельные стремления: в одном углу его сердца живет религиозное чувство... в другом — отдельно силы разума... в третьем — стремления к чувственным утехам и т. д. Разум обращается легко в умную хитрость, сердечное чувство — в слепую страсть, *красота* — в мечту, *истина* — в мнение, сущность — в предлог к воображению, *добродетель* — в самодовольство, а театральность является неотвязной спутницей жизни... как мечтательность служит ей внутренней маской». «Раздвоение и рассудочность — последнее выражение западной культуры...» Это понимание западной культуры, в сущности, имеет в виду все время философию Запада, ее безрелигиозность или отход от христианства. «Трудно понять, — писал в своей последней статье Киреевский, — до чего может достигнуть европейская образованность, если в народах не произойдет какой-нибудь внутренней перемены... Одно осталось на Западе серьезное для человека — это промышленность, для которой уцелела физическая личность... Можно сказать, что последняя эпоха философии и неограниченное господство промышленности только начинается (сейчас)...» Новый «эон», который должен начаться с расцветом православной культуры, рисуется Киреевским преимущественно в терминах «образованности» и восстановления «цельности». Необходимо, считает он, «чтобы православное просвещение овладело всем умственным развитием современного мира, доставшимся ему в удел

от всей прежней умственной жизни человечества». Церковное сознание Киреевского притязает на то, чтобы охватить все темы, все искания духа, открывая полный для них простор, но изнутри просветляет их через освобождение от «века сего» в аскетической работе, в живом погружении в Церковь. Просветление духа есть уже действие благодатных сил Церкви — поэтому истина достижима лишь «церковно» — т. е. в Церкви, с Церковью, через Церковь.

Соч.: Полн. собр. соч. В 2 т. М., 1911; Критика и эстетика. М., 1979; Избр. ст. М., 1984.

Лит.: Лясковский В. Братья Киреевские, жизнь и труды их. СПб., 1899; Лушников А. Г. И. В. Киреевский. Казань, 1918.

Прот. В. Зеньковский

КИРЕЕВСКИЙ Петр Васильевич (11[23].02.1808—25.10[6.11].1856), фольклорист, археограф, исследователь древнерусской культуры. Родился в с. Долбино Лихвинского у. Калужской губ. Семья Киреевского принадлежала к старинному дворянскому роду. Сын А. П. Елагиной, брат И. В. Киреевского. В сер. 20-х под влиянием брата входит в круг «любомудров». В 1829 вслед за братом едет в Германию. Становится студентом Мюнхенского университета, слушает лекции Ф. Шеллинга, имеет с ним личные беседы. Сближается с Ф. И. Тютчевым. По возвращении из Германии (1830) задержан в Киеве в связи с польским восстанием как подозрительная личность. При



содействии В. А. Жуковского поступил на службу в Московский архив Министерства иностранных дел, прослужил до 1835. Вел систематические записи народных песен, в 1834 появилась первая публикация из его собрания. В 1835 едет за границу. В 1837 посылается в Киреевской слободке под Орлом, откуда ездит в экспедиции за песнями. Скончался в Киреевской слободке, похоронен в Оптиной Пустыни. Определившись уже в молодости как славянофил, уверовавший в «великое значение русского народа», Киреевский решает посвятить себя воссозданию его духовной основы, великого «предания», с наибольшей полнотой отразившегося, как он считает, в народных песнях. В «предании» Киреевский видит альтернативу «беспамятности», «чаадаевщине», в которой, по Киреевскому, индивидуалистическое начало нашло свое крайнее выражение в поругании «могил отцов». В ст. «О древней русской истории. Письмо к М. П. Погодину» Киреевский противопоставляет тезису о терпении и смирении, как доминантных чертах национального характера и бытия, взгляд, согласно которому решающее значение в отечественной истории имели сила, энергия, благородство народа. Целостность, «внутренний порядок» славянского мира держались, по Киреевскому, «не единством управления, а больше взаимным сочувствием, выходящим из единства быта и рождающим единство потребностей». С этим связывалось и отсутствие личной земельной собственности, принадлежность земли целой общине (деревне или городу), что Киреевский считал особенностью всех славянских народов.

Соч.: Философские заметки, или Философский дневник // Литературное наследство. Т. 79 (опубл. частично; рукописи хранятся в архиве. Матер. относятся к н. 30-х); Современное состояние Испании // Европеец. 1832. № 2; О древней русской истории. Письмо к М. П. Погодину // Москвитянин. 1845. № 3; Письма П. В. Киреевского Н. М. Языкову. М.—Л., 1935.

П. Алексеев

КИРИК НОВГОРОДЕЦ (1110 — после 1156—58), первый известный нам по имени древнерусский математик, монах Новгородского Антониева монастыря, регент церковного хора монастырской церкви Святой Богородицы.

Автор богословского сочинения «Вопрошания Кирика, иже вопросы епископа Нифонта и иных». В нем рассматриваются различные догматико-канонические проблемы Православной церкви: взаимоотношения между церковными людьми и простыми прихожанами, вопросы крещения, причащения, перехода из латинской веры в православную, правила захоронения умерших. Это сочинение отразило и разнообразные стороны жизни древнего Новгорода. Кирик сообщает, что в Новгороде были широко распространены берестяные грамоты, а горожане, случайно на них наступившие, порицались. Представлены сведения о быте новгородцев.

Второе сочинение Кирика — «Учение им же ведати человеку числа всех лет» — оригинальный математический и астрономический трактат. Он посвящен проблемам летоисчисления. Исследователи считают, что Кирик изложил в своем трактате систему вычисления *Ласхи* и основы теории календарного счета. Кирик систематизирует известные ему способы вычисления лет, месяцев, дней и часов, проводит сложнейшие для того времени математические вычисления, свободно оперирует суммами в пределах десятков миллионов, дробями порядка 1/5. Но он не ограничивается «математической» стороной дела. В центре его сочинения оказывается само понятие *времени*, его «протяженности» и цикличности.

Сочинение Кирика показывает высокий уровень математических знаний в Древней Руси.

С. Перевезенцев

КИРИЛЛ ТУРОВСКИЙ, епископ Туровский не позднее чем с 1169 (? — до 1182), крупнейший древнерусский мыслитель и писатель, православный святой. Всю свою жизнь он прожил в Турове, небольшом городе на р. Припяти, центре Турово-Пинского княжества. Выходец из богатой семьи, он получил прекрасное богословское образование, кроме того, специально обучался красноречию. Уже в зрелые годы Кирилл ушел в монастырь. Стремясь к подвигам во имя Христа и не удовлетворяясь обычными монашескими тяготами, он через некоторое время покидает обитель и затворяется «в столп» — уединенную башню, где предается духовному самосовершенствованию и литературным занятиям. Авторитет туровского затворника был столь велик, что, по инициативе местного кн. Юрия Ярославича, Кирилл возводится в сан епископа (это произошло до 1169).

Став епископом, Кирилл принимает активное участие в церковно-политической борьбе. В это время Владимирский кн. Андрей Боголюбский поставил в Ростове епископом некоего Феодора, выгнав из города епископа-грека. Киевский митр. Константин, тот самый, который сместил Климента Смолятича, резко воспротивился своеволию и, призвав на помощь константинопольского патриарха, потребовал отменить поставление. В итоге Андрей Боголюбский уступил, а «лжеепископ Феодорец» — как презрительно называют его летописные источники — был обвинен в ереси и казнен в 1169. Во всех этих событиях Кирилл Туровский занимал сторону киевского митрополита. Более того, именно об обличении Феодорца, как главной заслуге Кирилла, говорится в его проложном Житии.

Кирилл Туровский оставил большое литературное наследство, несравнимое с наследием иных отечественных мыслителей того времени. За свои таланты уже вскоре после смерти он был прозван «вторым Златоустом», «просиявшим на Руси». Большое количество произведений Кирилла Туровского, дошедших до нашего времени, свидетельствует о зна-

чительной популярности сочинений этого мыслителя в русском обществе. Кирилл Туровский, яркий, талантливый художник, великолепно владевший словом, образом, стилем, умел так излагать свои мысли, что на протяжении всего времени чтения внимание читателя не ослабевало. Кирилл Туровский выступал как прямой преемник школы византийских проповедников, чьи трактовки христианского вероучения набирали все большую силу в XII — XIII вв. Из сочинений Кирилла Туровского особый интерес представляет его «Притча о человеческой душе и теле» (др. название — «Повесть о слепце и хромце»).

Произведения Кирилла Туровского пользовались такой популярностью и авторитетом, что включались в рукописные сборники наряду с творениями отцов Церкви. И это было вполне заслуженно — ведь его сочинения отличались не только глубиной содержания, но и высочайшим литературным мастерством. Один из первых исследователей его творчества И. П. Еремин отмечал, что именно Кирилл Туровский довел до совершенства метод символически-аллегорического толкования *Священного Писания*, сочетая смелую образность изложения с изысканной стилистикой и настоящей художественностью слова.

Причем Кирилл не ограничивал себя лишь цитированием ветхо- и новозаветных сюжетов. Нередко он домысливал их, дописывал, превращал в пространное повествование. Так, используя небольшой эпизод об исцелении Иисусом Христом человека, страдающего параличом (Ин. 5; 1—19), Кирилл Туровский пишет «Слово о расслабленном». В этом «Слове», домыслив евангельский эпизод, он создает грандиозную картину взаимоотношений человека с Богом, по сути дела, обобщенный портрет человечества.

Интересно, что в своих произведениях Кирилл порой использовал тексты неканонические, а то и нехристианские. Напр., в основе «Притчи о человеческой душе и о теле» лежит сюжет, взятый Кириллом из Вавилонского *Талмуда* («Беседа императора Антонина с раввином»). Где могла возникнуть славянская переработка этого сюжета, которой, судя по всему, и воспользовался Кирилл Туровский, в Болгарии X в. или в Древней Руси, хорошо знакомой с иудеями и *иудаизмом*, сказать сегодня трудно.

Главная тема религиозно-философского творчества Кирилла Туровского — проблема человека и его служения Господу. В самом деле, лишь человек, как «венец Творения», способен бороться за торжество Божией правды на земле.

Кирилл создает в своих сочинениях похвальную песнь человеку, ради которого Господом создан весь мир. «Аз бых человек, да Богомь человека сътвори! — восклицает Кирилл Туровский устами Иисуса Христа в “Слове о расслабленном”. — ...И кто ин Мене верней служай тебе? Тобе всю тварь, на работу створи; небо и земля тебе служита — оно влагою, а си плодомь. Тобе ради солнце светом и теплою служить, и луна съ звездами нощь обеляеть!.. Тобе ради реки рыбы носять и пустыни звери питають!» И главное: «Тебе ради, бесплътн сы, плътюю обложихся, да всех душевныи и телесныи недуги ицелю! Тобе ради, невидим сы ангельским силам всем, человеком явихся, не хощу бо Моего образа в тлении презрети лежаша, нъ хощу и спасти и в разум истинный привести. И глаголеши: Человека не имам!»

Но именно потому, что человек есть Божие творение, он обязан подавлять в себе все земное, плотское и греховное ради чистоты духовной. В «Притче о человеческой душе и о теле» (второе название — «Слово о слепце и хромце») Кирилл в символически-аллегорической форме раскрывает перед читателями существо взаимоотношений *тела и души*.

Суть притчи такова. Некий домовитый человек, устроив виноградник, посадил охранять свои владения слепца и хромца, надеясь на то, что эти убогие люди не смогут

проникнуть за ограду. За исполнение работы он пообещал им плату, за воровство — наказание. И все же сторожа соблазнились легкой добычей, хромец сел на слепца, они вдвоем вошли в виноградник и украли все добро, за что и были наказаны.

Кирилл Туровский насыщает эту притчу многочисленными образами. Домовитый человек — это Бог Отец, Его Сын — это Иисус Христос, виноградник — это земля и мир, а то, что внутри виноградника, — *рай*, ограда вокруг виноградника — Закон Божий и заповеди, слуги домовитого человека — *ангелы*, пища — Слово Божие, незапертые ворота — устроенный Господом порядок и возможность познания «Божия сущства». Наконец, образы хромца и слепца. «Хромец есть тело человеке, а слепец есть душа», а вместе они — образ человека. При этом «тело без души хромо ест и не наричется человек, но труп».

В толковании Кирилла, смысл притчи в том, что Господь, создав мир и землю, обещал даровать ее в свое время человеку, но человек, преступив закон Божий, решил сам взять обещанное.

Интересно, что в интерпретации Кирилла Туровского инициатором преступления становится слепец (т. е. душа) — именно слепец услышал сладкий запах из виноградника и уговорил хромца обокрасть виноградник, именно он несет на себе хромца. Туровский специально комментирует этот сюжет: «Вижь душевное бремя грехъ».

Однако виновен и хромец, даже, быть может, более виновен, нежели слепец. Ведь это хромец распсылает прелести виноградника и соблазняет ими слепца, перед чем слепец не может устоять. Иначе говоря, тело — это непосильное бремя для души, которая не может устоять перед телесными соблазнами и тем самым обрекает человека на преступление перед Господом. «Се помышления суть ищющихъ не о Бозе света сего санов и о телеси токмо пекущихся, не чающихъ ответа о делехъ въздати, но акы суетну пару свою душу в ветрь полагающем».

Но в результате виновны оба — и хромец, и слепец. Первый — потому что искушал, второй — потому что не устоял перед *искушением*. Причина же тому — забвение Божих заповедей, излишняя забота о теле и безразличие к своей душе: «бесстрашие Божия заповеди и о телеси печение нерожение же о своей души».

Однако и это не главная причина. Основная причина совершения греха — забвение *страха Божиего*, ибо все искренне верующие и жаждущие посмертного воскресения руководствуются именно страхом Божиим: «Никто же бо страх Божий имея, в плотскихъ прельститься... — никто же смерти чая и по смерти пакы въскресения». В др. месте Туровский пишет: «Покайся о злобе, о зависти, о лъсти, о убийстве, о лжи, смирися, постися, бди, на земле лежи. Но понеже сего створи, но изыде от лица Божия — недалъствомъ земля, но неименьемъ страха Божия при свои души».

В этом случае Кирилл Туровский явно является продолжателем «линии *Феодосия*», развивающим именно византийскую традицию в русском *Православии*. Это тем более заметно в сюжетах, посвященных Церкви. В толковании «Притчи о человеческой душе» Кирилл Туровский постоянно проводит идею Церкви как главного вместилища Божьей *благодати*. При этом в его толкованиях появляются трактовки роли Церкви, которых не было в сочинениях, напр., *Илариона*, *Климента Смолятича* или *Иакова Мниха*. Так, говоря о Крещении Руси, Иларион и Иаков Мних пишут прежде всего о роли кн. Владимира и, конечно же, Самого Господа, просветившего русского князя. Кирилл Туровский делает уже совсем др. акценты. «Рай бо место есть свято, яко же церкви олтарь, — пишет Кирилл Туровский. — Церкви бо всемъ входна. Та бо ны есть мати, поражающи вся крещениемъ и

питаючи живущая в ней нетрудно, одеваючи же и веселящи вся вселшася в ню».

Следовательно, в XII в. в жизни русского общества значительно возрастает роль самой Церкви и именно с ней связывается сам факт крещения, а значит и возможности посмертного спасения. Более того, смысл служения Господу начинает связываться не столько с добрыми делами, сколько с ревностным исполнением обетов и ритуалов. Да и само служение Господу, восходящее к идее страха Божиего, приобретает более мрачные черты, нежели это понималось в раннем русском христианстве.

Нельзя не рассмотреть и еще одну проблему, которая выражена Кириллом Туровским в аллегорических образах «Притчи о человеческой душе и о теле» — проблему *познания*. Как можно заметить у Кирилла, в полном соответствии с догматами, Господь дает человеку знания только в форме *Откровения* и запрещает ему преступать те пределы познания, которые Он установил. Однако человек то и дело впадает в «Адамово высокомыслие» и, побуждаемый греховными желаниями, постоянно нарушает Божественный запрет. Тем самым человек обкрадывает сам себя, как обокрали сами себя слепец и хромец. Поэтому Кирилл резко осуждает любые попытки своеволия в области познания и признает абсолютную непознаваемость «внутренней сущности» Бога.

Вывод же, который делает Кирилл Туровский из своих рассуждений, однозначен — каждый человек должен крепить свою душу и изгонять телесные искушения. Только тогда перед ним откроются врата Царства Небесного, и он будет достоин вечного спасения.

В этом смысле мировоззренческие устои Кирилла Туровского были более чем крепки. И в жизни, и в своих сочинениях он выступает как сторонник «печерской идеологии», мистико-аскетической трактовки христианского вероучения. «Что есть древо животное? — спрашивает Кирилл и отвечает: — Смиреноудрие, ему же корень исповеданье... Того корене стебло — благоверье... Того стебла многи и различны ветви — мнози бо, рече, образи покаяния: слезы, пост, молитва чиста, милостыни, смирение, вздыхания и прокая. Тех ветвий добродетели плод: любви, послушанье, покорение, нищелюбие — мнози бо суть путь спасения».

Следовательно, не само крещение открывает путь человеку к спасению, но постоянная, каждодневная, ежесекундная забота о душе, чистая *молитва*, смиренность, покаяние, смирение и т. д. Иначе говоря, истинный путь спасения открыт только иноку, причем иноку, соблюдающему самые жесткие правила монашеского жития. Более того, Кирилл — приверженец самых суровых форм монашества — затворничества и столпничества. Ибо только абсолютный отказ от мирских, плотских забот и полное смирение отождествлялись у него с идеей служения Господу, чему человек обязан посвятить свою земную жизнь.

В «Слове о белях и монашестве» Кирилл Туровский утверждает, что монах должен носить самую грубую одежду — власяницу, суконные одежды или облачения из козьих шкур, ибо «всяка бо добра риза и плотское украшение чюжь есть игумена и всего мнишскаго уставленья». Монастырский устав должен быть таков, чтобы «никтоже своевольство имать, но всеем вся обща суть, суть бо вси под игуменом, аки уди телесни под единою главою, съдержыми духовными жилами». И Кирилл Туровский далее усиливает аскетический аспект монашеской жизни, говоря, что истинный монах — это полный аскет и молчальник: «А иже в нем седяй муж, в последний нищете, — се есть весь чернечьский чин. Седение же безмолвие являеть...»

Поэтому монастырь, в его понимании, — это *идеал*, образец земного существования, единственное место, где человек может справиться с дьявольскими искушениями. Более

всего Кирилл Туровский прославляет Киево-Печерский монастырь и его игум. *Феодосия Печерского*, говоря, что он больше всех возлюбил Бога, но и Бог его за это возлюбил больше всех: «И все яве есть от Федоса игумена Печерьского, иже в Киеве, понеже величимо мнишествова възлюбив Бога и братью свою акы своя улы; темже и Бог възлюби и место его ради прослави паче всех, иже монастырь в Руси».

И недаром сам Кирилл Туровский считается духовным наследником Феодосия Печерского, самым ярким и талантливым представителем византийской традиции в отечественной религиозно-философской мысли XII в.

Так же как и Феодосий Печерский, Кирилл Туровский был непримирим ко всякого рода ересям и инакомыслию. Так, в «Слове и похвале святым отцам Никейского собора» он яростно обличает арианство, которое, видимо, еще таилось в каких-то русских христианских общинах. Особое неприятие вызывало у Кирилла какое-либо покушение на единство Церкви. Поэтому «Притча о человеческой душе и о теле» — это, помимо прочего, острый памфлет, написанный в к. 60-х — н. 70-х XII в. по мотивам «дела Феодорца» («слепец» — это ростовский еп. Феодор, «хромец» — Андрей Боголюбский, который и в самом деле был хромым).

Но, если вспомнить, поучения прп. Феодосия были направлены прежде всего к монашеской братии и к киевским князьям. Кирилл Туровский идет дальше — он формулирует «печерский идеал» как идеал общественный, как нравственный призыв, обращенный уже ко всему русскому обществу.

Кирилл Туровский причислен к лику святых, день памяти 28 апр. (по н. ст. 11 марта).

С. Перевезенцев

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ, особое учение в христианстве, разработанное в IX в. братьями Кириллом (Константином) Философом и Мефодием, которое учитывает своеобразие славянского мировоззрения и соединяет в себе черты различных христианских учений.

В 863 по приглашению великоморавского князя и по поряжению константинопольского патриарха в Великую Моравию прибыли 2 брата из Фессалоники (Солуни) Кирилл Философ и Мефодий. В Великой Моравии Кирилл и Мефодий застали пеструю картину, ибо здесь одновременно существовали разные христианские общины — и католические, и православные, и ирландско-британские, и арианские. Учитывая и эту ситуацию, и особенности славянского мировосприятия, Кирилл и Мефодий разработали христианское учение, позднее названное кирилло-мефодиевской традицией.

Кирилло-мефодиевская традиция известна сегодня лишь фрагментарно. Тем не менее можно выделить некоторые ее характерные черты. Прежде всего она ориентирована на раннее единое христианство, как на идеальную форму христианской Церкви и веры вообще. Поэтому в своем учении Кирилл и Мефодий стремились примирить различные христианские общины, как организационно, так и на уровне вероисповедания и принципов богослужения.

Идеи единства Церквей, равенства всех народов и веротерпимости были главными в кирилло-мефодиевской традиции. Особенно это проявилось в разработке Кириллом и Мефодием славянского церковного лексикона и правил богослужения. Вероисповедную основу кирилло-мефодиевской традиции составляло православное учение, они признавали Никео-Цареградский символ веры, без католического дополнения «филиокве». Но православное учение в кирилло-мефодиевской традиции было более светлым и оптимистичным, чем на Востоке. В частности, не придавалось большого значения византийской мистике; считалось, что посмертного спасения достойны все народы, принявшие христианство; признавалось, что факт крещения дает основания надеяться на спасение души и обретение вечной жиз-

ни после смерти. Такое учение в наибольшей степени соответствовало коренным устоям славянского мировосприятия. Важной частью кирилло-мефодиевской традиции были организационные устои. Последователи Кирилла и Мефодия стойко придерживались того, что епископы в христианских общинах, согласно древнеапостольским принципам, избирались, а не назначались сверху. А центрами церковной жизни почитались храмы и монастыри, а не митрополичьи столы. Эти организационные принципы были полностью созвучны традициям территориальной славянской общины, совершенно не терпящей никакой навязываемой «сверху» иерархии.

Кирилло-мефодиевская традиция не была детально разработана и не претендовала на то, чтобы стать отдельной церковной организацией. Тем не менее она оказала значительное влияние на восприятие славянами самой сути христианского учения, была очень популярна среди славянских народов. Когда в 886 учеников Кирилла и Мефодия изгнали из Великой Моравии, они продолжили просвещение славян в Сербии, Хорватии и, особенно, в Болгарии. Дольше всего кирилло-мефодиевская традиция сохранялась в Киевской Руси. По мнению некоторых ученых, в к. X в. Киевская Русь приняла христианство в кирилло-мефодиевской традиции. Последователи кирилло-мефодиевской традиции могли оказываться в Киеве в числе крещеных славян и русов, которых вытеснили из Великой Моравии, и в IX—X вв. они переселились в земли Киевской Руси. К кирилло-мефодиевской традиции были близки отдельные священники из крымского г. Корсуни (Херсонеса), которых привез в Киев вел. кн. Владимир. Именно они стали священниками Десятинной церкви — главного древнерусского храма в годы правления Владимира. На них опирался вел. князь во время проведения Крещения Руси.

Все богослужения велись на славянском языке. Большинство обрядов совершалось по правилам Православной церкви, однако отдельные церковные понятия были заимствованы из западно-славянского лексикона. В Киевской Руси поддерживался культ св. Климента — римского папы, мученически погибшего в I в. на территории Крыма (в Корсуне). Культ определенного святого — это свидетельство принадлежности к тому или иному направлению в христианстве. Напр., константинопольская церковь относилась к культу Климента крайне настороженно, ибо он считался «западным» святым. Мощи Климента были обретенны Кириллом Философом — в IX в. он побывал в Корсуне. Кирилл перевез часть мощей святого в Рим — культ Климента и в самом деле был очень силен на Западе. Но силен он был и у западных славян, в т. ч. в кирилло-мефодиевской традиции. Др. часть мощей св. Климента оставалась в Корсуне до тех пор, пока их оттуда не вывез кн. Владимир. Мощи святого хранились в Десятинной церкви, где был устроен особый придел в его честь. Св. Климент почитался как «защитник Русской земли», а в XII в. мощи св. Климента использовали при поставлении в митрополиты Климента Смолятича.

Многие идеи и настроения, характерные для кирилло-мефодиевской традиции, прослеживаются в различных памятниках древнерусской религиозно-философской мысли XI—XII вв. — в сочинениях митр. Илариона, Иакова Мниха, Климента Смолятича, в анонимном «Слове на обновление Десятинной церкви». Следовательно, влияние кирилло-мефодиевской традиции было сильным и длительным.

Со 2-й пол. XI в. кирилло-мефодиевская традиция постепенно утрачивает свое первенствующее положение. Древнерусская церковь постепенно оказывается под покровительством Константинополя. Разделение Церквей, произошедшее в 1054, окончательно закрепило Киевскую Русь как одну из митрополий константинопольского патри-

аршества.

С. Перевезенцев

КИТЕЖ-ГРАД. — См.: «ЛЕГЕНДА О ГРАДЕ КИТЕЖЕ».

КЛИМЕНТ СМОЛЯТИЧ, митрополит Киевский в 1147—56 (ск. после 1163), православный мыслитель.

Родом из Смоленска, откуда и произошло его прозвание — Смолятич. До 1147 был монахом располагавшегося близ Киева Зарубского монастыря, схимником, а одно время даже «молчальником», т. е. принявшим обет молчания. Ко времени возвышения Климент уже прославился своими глубокими познаниями, широкой эрудицией, литературным даром. В Ипатьевской летописи о нем написано: «...И был книжник и философ, каких на Русской земле не бывало».

В Киевские митрополиты Климента возвели 27 мая 1147 без благословения константинопольского патриарха, но по инициативе вел. кн. Изяслава Мстиславича. Т. о., Климент Смолятич стал вторым русским по происхождению митрополитом (после *Илариона*). Поставление Климента в митрополиты было напрямую связано с желанием вел. князя и некоторых церковных иерархов утвердить независимость как Русской церкви, так и всего Киевского государства от Византии. Именно поэтому вспомнили о некоторых традициях раннего, еще Владимировой поры, русского *христианства*.

Так, акт поставления нового митрополита предлагалось совершить мощами св. Климента, которые хранились в Десятинной церкви. Св. Климент почитался защитником Русской земли именно в раннем русском христианстве. Право же на избрание русскими своего митрополита находили в событиях и более близких — указывали на факт избрания митрополитом Илариона (1051). Видимо, совсем не случайно, что выбор пал именно на Климента Смолятича. Он был известен как активный церковно-политический деятель, представитель т. н. «русской партии», борющейся с засильем греческих иерархов в Русской церкви.

Однако Климент оставался митрополитом только до тех пор, пока Изяслав Мстиславич был жив. После его смерти началась борьба за киевскую кафедру и, в конце концов, в 1156 Климент был «испровергнут» с митрополитства прибывшим из Византии Константином, а священникам, поставленным Климентом, было запрещено служить, пока они не отрекутся от бывшего митрополита. В 1158—61 и в 1163 дети Изяслава Мстиславича вновь попытались поставить Климента в митрополиты, но их намерение не удалось. После 1163 имя Климента Смолятича в источниках не упоминается.

Единственное дошедшее до нас произведение Климента Смолятича «Послание Фоме» показывает, как элементы раннего русского христианства продолжали жить еще и в XII столетии. Этот памятник сохранился в испорченном виде: перепутаны местами отдельные его части, сам текст позднее был истолкован неким монахом Афанасием.

«Послание к Фоме», главное сочинение Климента Смолятича, несомненно, связано с церковно-политической борьбой вокруг митрополичьей кафедры. Ведь одна из целей написания Климентом этого послания — снять выдвигаемые против него обвинения в славолюбии и доказать свое право на руководство Русской церковью.

Главный вопрос, поставленный Климентом в «Послании», — можно ли допускать расширенное толкование *Священного Писания*? Отвечая на него, Климент отстаивает свое право тщательно исследовать «божественные письмена» и, хотя он не отрицает буквального понимания *Библии*, тем не менее библейские тексты имеют для него прежде всего символическое значение, а сам Климент выступает как сторонник символически-аллегорического метода прочтения библейских сюжетов. «Что же ми Зарою и Фаресом! — восклицает Климент по поводу одного из библейских сюжетов, который он толкует в своем послании. — Но нуждуюся и увести превод-

не», т. е. иносказательно. И в этом смысле Климент Смолятич оказывается продолжателем того толкования христианского вероучения, которое утверждал митр. Иларион.

Более того, Климент отстаивает право русского книжника на использование не только *богословия*, но и *философии* — светской, даже языческой науки. «А речеши ми: “Философью пишеша”, а то велми криво пишеша, а да оставь аз почитаемаа Писания, ах писах от Омира, и от Аристотеля, и от Платона, иже во елинских нырех славне беша», — отвечает на обвинения Климент в самом начале своего «Послания». А чуть ниже восклицает: «Что философью писах, не свемь! Христос рекль святым учеником апостоломь: “Вамь есть дано ведати тайны царствия, а прочим въ притчах”. Списающим евангелистом чудеса Христова, хошу разумевати преводне и духовне».

Климент вообще показывает себя знатоком античной философии, вспоминая, что «излагал в своих сочинениях Гомера, Аристотеля и Платона, «прославленных в греческих странах» философов.

Своеобразное продолжение «линии Илариона» можно заметить и в др. рассуждениях Климента Смолятича. Так, в истории человеческого общества он выделяет 3 состояния, которые соответствуют этапам утверждения Божественной истины в людских сердцах — «Завет», «Закон» и «Благодать». «Завет» — это пророчество будущей Благодати, которое Господь даровал праотцу Аврааму, а в его лице и всем язычникам. «Закон» (Ветхий завет) — это пророчество *истины*, данное Моисею для иудеев. «Благодать» (Новый завет) — это и есть истина, дарующая вечное *спасение* уже всем людям.

Наступление каждого нового состояния отрицает предыдущее: «Закон бо упраздни Завета. Благодать бо упраздни оное, заветное и законное, солнцу въсиявшу, — пишет Климент Смолятич и продолжает аллегорическим сравнением: — Нужа есть всему миру пребывати под мраком, но осветитися подобает пресветлами лучами». Следовательно, только Благодать освещает мир «пресветлыми лучами» и человечество «уже не теснится в Законе», но «въ Благодати пространно ходит. Законнаа бо вся стена подаша и образ бяху будущих, а не сама та истинна».

А свои размышления об истинности Благодати Климент, опять же в духе митр. Илариона, иллюстрирует своеобразным толкованием библейской притчи о Заре и Фаресе, сыновьях-двойняшках библейского патр. Иуды и его невестки Фамари. Зара должен был родиться первым, но во время родов лишь выставил руку, на которую тотчас же была навязана красная нитка. Первым же на свет появился Фарес.

В толковании Климента Смолятича рука Зары — это образ Завета («преже бо Закона беаху неции богочестиемь облежаше, не по Закону, но по вере живуше»); Фарес — образ Закона («среда бо есть Фарес преже бывших благочестию и хотящих быти Благодати»). Сам же Зара — это образ Благодати, явивший вначале свою руку, как пророчество будущей истины. В целом же это толкование позволяло Клименту доказывать правоту собственных рассуждений, опираясь на Священное Писание.

Климент Смолятич совсем не случайно столь много времени уделяет внимательнейшему прочтению Библии. Ведь, по его мнению, в познании *Божиего Промысла* и в посмертном спасении заключается высшая цель человеческой жизни. Даже признавая, что Господь, в принципе, непознаваем, Климент стремится к осмыслению сути сотворенного Господом мира. Познание же «божественной твари» может способствовать и познанию Божиих тайн.

Возможность постижения Божиего Промысла дает право Клименту защищать еще один важный для него тезис — право человека на свободную *волю*. Вообще человек, по мнению русского мыслителя, — это не просто Божие творение,

а любимое и опекаемое Господом создание. «Нас же деля что не имать сътворити преславно, яко по образу Божию и по подобию быхом!» — восклицает Климент. Поэтому человек имеет возможность свободно распоряжаться всеми данными ему Богом вещами, ибо эта свобода предопределена Самим Богом.

Однако свобода имеет и свои пределы, установленные опять же свыше. «Да аще мы убо, тварь суще Божиа, от него сотвореною тварию действуемь, якоже хошем, то что ны есть, возлюбленни, паче наипаче помышляти о Бозе, Его же совета и премудрости нашъ умъ ни худе достигнути не можемь, не токмо нашъ умъ, но и ти святити ангели и архангели и вся чиноначалиа», — пишет Климент Смолятич. Следовательно, человек не должен противиться божественному «смотрению», но должен только славить Господа и благодарить. Более того все свои аллегорические рассуждения Климент подчиняет одной цели — научить людей искать *спасения*, не уклоняясь от Божиего Промысла «ни на шую, ни на десно». Даже в жизни животных, пусть и мифических, видит Климент поучительные для людей сюжеты: «Се бо есть и намъ на поучение, иже просити что от Бога добрых дель и полезных и спасение когда уллучити и снабдети, имже Богъ о бесловесных промышляеть и устанавливаеть», — такими нравоучительными словами заканчивает Климент рассуждение о некой птице Алкионе.

И спасения, по убеждению Климента, достойны все, уверовавшие в Бога и искренне служащие Ему. В ответ и Господь никого не оставит и каждому дарует спасение и жизнь вечную: «Ничто же бо преобидно от Господа, все видить безсонное Его око, то все смотреть, у всего стоять, даа комуждо спасение... Устрааеть и промышляеть премудрено спасение наше и повелевает комуждо, якоже хошеть».

В этом понимании сущности спасения опять же можно видеть продолжение «линии Илариона», а вернее, традиций раннего русского христианства.

С идеей *свободы* Климент напрямую связывает и идею *нестяжательства*. Возражая на обвинения в тщеславии, он пишет: «Да скажу ти сущих славы хотящих, иже прилагают домъ к дому, и села к селомь, изгой же и сябры, и бърти, и пожни, ляда же, и старины, от ниже океаний Климъ зело свободен. Нъ за домы, и села, и борти, и пожни, сябрь же и изгой — землю 4 лакти, идеже гроб копати, емуже гробу самовидци мнози».

Основываясь на собственном опыте, он подчеркивает, что истинная свобода возможна лишь тогда, когда человек полностью отказывается от имущества, бремя которого мешает направить все силы на духовное самосовершенствование. Климент Смолятич — первый в истории отечественной религиозной философии мыслитель, который сформулировал идею нестяжательства, ставшую столь популярной в России в более поздние времена.

Конечно, на первый взгляд «Послание к Фоме» носит чисто богословский, отвлеченный характер. Казалось бы, чем могут привлечь современного читателя рассуждения о ехионе и алкионе, о саламандре прованском? Но за этими аллегориями, за размышлениями над текстами Библии нужно увидеть другое. Отстаивая свое право на символическое толкование Священного Писания, Климент тем самым отстаивает право Русской церкви на самостоятельность, а значит, и право Руси на независимость. И в этом смысле Климент Смолятич, несомненно, выступает духовным наследником митр. Илариона и др. русских мудрецов, близких традициям раннего русского христианства.

С. Перевезенцев

КЛЮШНИКОВ Виктор Петрович (10[22].03.1841—7[19].11.1892), писатель, мыслитель. Родился в дворянской семье. В 1861 окончил физико-математическое отделение есте-

ственного факультета Московского университета.

Первый роман Ключников «Марев» (1864) — яркий образец антинигилистического направления. В романе раскрывается подрывная деятельность против России *нигилистов*, либералов, космополитов, их духовное родство между собой. Ключников показывает, что неустройство России 1-й пол. 1860-х — результат эгоизма либеральных дворян и чиновников, пытающихся тянуть страну по чуждому ей западному пути. Кульминацией этого настроения является террор нигилистов, действующих по принципу моральной вседозволенности.



Ключников справедливо утверждает, что нигилистическое движение в России лишено исторических корней, отмечает его связь с польскими русофобами и просто уголовниками, вскрывает заговор «католическо-аристократической» партии (игрушкой в руках которой оказывается и А. И. Герцен). Вслед за Писемским Ключников устанавливает преемственную связь «марева» с либеральным фразерством людей 40-х.

Ключников не только разоблачает подрывную работу антирусских сил, но и создает идеальный образ борца с силами *зла*, героя-патриота — консерватора, верного патриархальным устоям. В романах «Большие корабли» (1855), «Марев» (полн. изд. 1874), «Цыгане» (1969) и в повести «Не-Марев» (1871) Ключников показывает людей, разочаровавшихся в западнических, космополитических идеях, находящих духовное удовлетворение в восстановлении патриархально-монархических устоев жизни. В произведениях Ключникова показ верных путей сочетается с реалистическими описаниями. Православно-монархическими тенденциями проникнуты повести Ключникова для юношества «Другая жизнь» (1865), «При Петре» (1872, совм. с *В. Кельсиевым*), «Семья вольнодумцев» (1872, совм. с П. Петровым), «Государь-отрок» (1880). В 60—90-е Ключников выступал как журналист-патриот. С 1870 по 1892 (с перерывом) был редактором журнала «Нива». В 1877—82 редактировал «Всеначный (энциклопедический) словарь».

КЛЯТВА, уверение другого в истинности чего-либо сказанного или сделанного; затем клятва — призывание *Бога* во свидетели истинно сказанного, касающегося настоящих, прошедших или будущих фактов, действий и пр., поскольку они зависят от человека. Клятва, приносимая по требованию государственной власти, носит наименование присяги. Клятва не противоречит Закону Божию; надо заметить, что некоторые относились к клятве отрицательно, напр., граф *Л. Н. Толстой*. В Ветхом Завете не раз говорится о клятве — Бог клялся Самим Собою, давая обет о размножении потомков Авраама; клялся Иосиф, что погребет отца там, где он желает. В Новом Завете главное возражение против клятвы видят в заповеди Спасителя: «Азь же глаголю вам, не клятися всяко». Действительно, в истинно христианском обществе, где не должно быть ни лжи, ни вражды, клятва и война являются излишними, ненужными; но пока люди допускают ложь, до тех пор должно быть и обеспечение от нее — в виде клятвы, преступление против которой карается даже гражданским законом.

КНИГИ НЕКАНОНИЧЕСКИЕ ВЕТХОГО ЗАВЕТА, это книги, не считающиеся боговдохновенными и не включенные в

22-книжный православный канон. Эти книги пользуются почетом, рекомендуются для чтения как полезные — они следующие: Товит, Иудифь, 1, 2, 3 Маккавейские, 2 и 3 Ездры, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Варуха, Послание Иеремии, все они входят в состав славяно-русской *Библии* — а равно неканоничны и дополнения не на еврейском языке к книгам — Есфирь, прор. Даниила, Паралипоменон, Псалтири и Иова. На Западе некоторые из этих книг признавались за канонические, но не всеми авторитетами, и назывались они (с Сикста сиенского) девтероканонические (т. е. второканонические) (см.: Библия)

КНИГИ ОТРЕЧЕННЫЕ, книги, чтение которых Церковью запрещается. Существует несколько категорий книг отреченных, а именно: 1) те, которые без спора признаются всеми, и 2) такие, которые признаются, но не всеми — эти последние, в свою очередь, делятся на признаваемые многими, но не всеми, признаваемые не священными, но не безусловно ложными и, наконец, безусловно ложные. Эти подразделения с течением времени изменяются; так, впоследствии известно деление книг отреченных — на канонические, внеканонические и *апокрифы*, к которым и причисляют отреченные. Нужно отметить, что в зависимости от времени и места список книг, входящих в то или др. подразделение, не отличается одинаковостью. Эти списки книг отреченных, т. н. Index'ы, принимая книгу в число запрещенных, однако, не запрещают их для публичного чтения, и признанные «отреченными»; они продолжают существовать и распространяться, что объясняется той симпатией, которой пользовались они в народной массе. Книги отреченные появляются у нас вместе с принятием *христианства*, а вместе с ними появляются также и их Index'ы — списки. История этих списков у нас начинается с XI в. и простирается почти до к. XVIII в. Самый старший из русско-славянских списков есть список 1703, а из последних известен (1644) в «Кирилловской книге». Первый имеет 3 деления книг: 1) входящие в состав *Библии*, 2) не входящие и 3) «сокровенные» — отреченные. Впоследствии (в XVII в.) с развитием литературы появляются в списках книги светские — суеверные под названием «отреченные», так что вскоре и само название «отреченных» стало наряду с «запрещенными». Вот перечень «отреченных» книг, как входящих, так и отсутствующих в славяно-русском списке: 1) «Адам» (иначе Адамль Завет) — о грехопадении первых людей; о смерти Адама и его погребении; 2) «Енох» — одна из версий апокрифических книг «Еноха», у нас известна не позже XV в.; 3) «Ламех» — о покаянии Ламеха, убийцы Каина; 4) «Лоб Адамль, о древе Крестном» — группа текстов, стоящих в связи с книгой об Адаме; 5) «Заветы 12 патриархов, сынов Иаковлих», содержит биографию каждого из них; 6) «Иаковличи» — соединение двух книг: «Лествицы Иаковлю» и «Откровение Авраама»; 7) «Лествица» — толкования библейского рассказа; 8) «Смерть Авраама» — сон Исаака; 9) «Молитва Иосифа» не дошла до нас; 10) «Асенефь» — история Иосифа и его жены Асенефь; 11) «Завет и Восход Моисея» — о рождении и подвигах Моисея; 12—17) «Еллад—Молад», «Псалмы Соломона, песни некие Давидовы», «Илино объявление», «Софино объявление», «Захарьино объявление»; 18) «Паралипоменон Иеремии и Варухово откровение»; 19) «Исаино видение»; 20) Группа «сказаний о Соломоне»; 21) Составленные мирского псалма: а) «Грядите вси вернии», б) другое «грядите», в) «кресту Твоему, водружышуся на земли» и г) «ангельски вопием»; 22) «Иаковля повесть»; 23) «Евангелие Варнавы» (не найдено); 24) «Евангелие Фомы»; 25—27) «Евангелие псевдо-Матвея», «Варнавино послание», «Петрово объявление», «Никодимово» евангелие; 28) «Павлово объяв-

ление»; 29) «Павлово деяние»; 30) «Учение Климента» (неизвестно в славянской письменности); 31) «Обиходы и учения апостольские» (неизвестно); 32—34) «Что Христа в папы ставили, что Христос плугом орал, что прав царь Христа другом назвал» (не найдено); 35—37) «Игнатиево мучение, Поликарпово мучение»; о мучениках, «о Благовещении» (последнее неизвестно); 38) «Списание Афродитиана Персянина»; 39) «Варфоломеевы вопросы Богородице» (греч. текста не найдено); 40) «Хождение Богородицы по мукам»; 41—42) «О Макарии римском и о хождении Зосимы к блаженным» (братинам); 43) «Феодор Тирон»; 44) «Георгиево мучение»; 45) «Мучение Никиты»; 46) «Мучение Ипатия»; 47—48) «Поликарпово и Климентово мучение» (неизвестно); 49) «Иринино мучение»; 50—53) «Прение Христа с дьяволом, вопросы Иоанна на горе Фаворской, вопросы Иоанна Богослова к Аврааму о праведных душах, вопросы Иоанна Богослова на горе Елеонской»; 54) «Слово Мефодия патарского»; 55) «Худые номоканунци»; 56) «Епистолия о неделе»; 57) «Семьдесят имен Богу и имена ангелам»; 58) «О всей твари чтение»; 59) «О двенадцати пятницах»; 60) «О службе таин Христовых»; 61) «О Василии кесарийском, и о Иване Златоусте, и о Григории Богослове вопросы и ответы о всем по ряду»; 62—64) «Живые молитвы»; 65) «Авгарево послание»; 66) «О бражнике»; 67) «О Акире», книга с практическим характером; 68) «Мартолой»; 69) «Землемерие» (не найдены тексты); 70) «Чаровник»; 71) «Громник»; 72) «Молнияник»; 73) «Месяца окружение»; 74) «Колядник»; 75) «Метание»; 76) «Мысленник» (до сих пор книга эта неопределенная); 77) «Волховник»; 78) «Сносудец»; 79) «Сонник»; 80) «Птичник различных птиц»; 81) «Трепетник»; 82) «Лопаточник»; 83) «О часах злых и добрых»; 84) «Лунник»; 85) «Два «Звездочетца»; 86) «Рафли»; 87) «Путник»; 88) «Альманах»; 89) «Аристотелевы врата». Перечисленные книги, конечно, не исчерпывают общего числа книг, подлежащих запрещению: так, некоторые хотя и считались отреченными, но в список почему-то не попали.

КОВАЛЕВСКИЙ Павел Иванович (1849—1923), психиатр, публицист, идеолог русского национализма. Основатель первого русского психиатрического журнала. Профессор. Член Русского собрания. Член Всероссийского национального союза.

Проф. Ковалевский дал одну из наиболее исчерпывающих формулировок *национализма*: «В широком смысле национализм, — писал он, — духовное веяние, течение, направленное в данном народе, имеющее целью и задачей поднятие и совершенствование блага данной нации. Это будет национализм массовый, партийный...



Но есть национализм и личный, индивидуальный, присущий природе каждого человека. Личный индивидуальный национализм — проявление уважения, любви и преданности до самопожертвования в настоящем, почтение и преклонение пред прошлым и желание благоденствия, славы и успеха в будущем той нации, тому народу, к которому данный человек принадлежит... Национализм может проявляться двояко: в форме национального чувства и в форме национального сознания. Национальное чувство есть прирожденное свойство человеческого духа, присущее каждому человеку от рождения и состоящее в инстинктивной необъяснимой

животной любви к данному народу, к данной местности... Национальное сознание есть выражение определенно выраженного воззрения о любви к родине, ее славе, ее чести, величю и силе».

Исследуя национальную психологию русского народа, Ковалевский очень точно давал определения нации, национализму, национальному чувству и национальному самосознанию — понятиям столь существенным для общего мировоззрения.

«Нация — большая группа людей, объединенных между собой единством происхождения, — единством исторических судеб и борьбы за существование, — единством физических и душевных качеств, — единством культуры, — единством веры, — единством языка и территории...

Национализм — это проявление уважения, любви и преданности, до самопожертвования, в настоящем, — почтения и преклонения перед прошлым и желание благоденствия, славы, мощи и успеха в будущем — той нации, тому народу, к которому данный человек принадлежит...

Национальное чувство есть прирожденная принадлежность физической и душевной организации. Оно инстинктивно. Оно обязательно. Национальное чувство прирождено нам так же, как и все другие чувствования: любви к родителям, любви к детям, голода, жажды и т. д...

Национальное самосознание есть акт мышления, в силу которого данная личность признает себя частью целого, идет под защиту и несет себя само на защиту своего родного целого, своей нации».

Господство русской нации в Российской империи Ковалевский выводил из права принесенных жертв, права пролитой крови за отечество. «Наши права на обладание этим государством, — писал Ковалевский, — есть права крови, вытекающие из крови, пролитой нашими предками, — права имущественные, вытекающие из затрат наших предков, проценты, на которые нам приходится платить и поныне, — права исторических судеб родины, обязующие нас хранить целыми и невредимыми завоеванное предками».

По поводу панславистских идей, широко распространенных и обсуждавшихся в русском обществе 1910-х, Ковалевский писал следующее: «Союз славян мыслим, если Россия станет во главе его, — если русский язык станет общеславянским языком, — если русское дело станет общеславянским делом, — если не только Россия будет для славян, но и славяне для России».

Соч.: «Основы русского национализма»; «Психология русской нации».

М. Столин

КОЖЕВНИКОВ Владимир Александрович (15[27].05.1852—3[16].07.1917), историк культуры, публицист. Родился в семье купца — почетного гражданина г. Козлова Тамбовской губ. Получил домашнее воспитание, овладел главными европейскими и основными древними языками. Учился в Московском университете в качестве вольнослушателя, почему и не был допущен к выпускным экзаменам, не имел аттестации об окончании университета и оказался вне академических и университетских кругов. Свою исключительную жажду знания утолял každодневным чтением по 12—14 час. на протяжении 20 лет. Был человеком энциклопедических знаний, удивлял современников своей «необъятной» ученостью. Кожевников много путешествовал, совершил паломничество в Святую Землю, много лет провел в Западной Европе, занимаясь в крупнейших европейских книгохранилищах. И этот «научный багаж» стал «фундаментом для построения грандиозного здания, имеющего целью представить и осветить историю перехода обмирщения, «секуляризации» европейской культуры от Возрождения до XIX в.». Большая часть этого труда осталась в рукописях, которые не были опубликованы и, по всей вероятности, погибли. Кожевников

принимал решающее и активнейшее участие в судьбе наследия и пропаганде идей основоположника русского космизма *Н. Ф. Федорова*. Будучи одним из его близких друзей и почитателей, Кожевников был и редактором, и издателем (наравне с Н. П. Петерсоном) его сочинений. Это была гигантская работа, т. к. Федорова мало заботила необходимость быть доступным и удобопонятным. И, конечно, невозможно преувеличить влияние идей Федорова на работы Кожевникова. Однако Кожевникова нельзя причислить к безоговорочным последователям Федорова. Еще при жизни Федорова Кожевников расходился с ним в кардинальных вопросах. Один из них — недооценка Федоровым *благодати*, т. е. помощи Божьей в воскрешении.



Кожевников держался ортодоксального подхода к вопросу о *бессмертии*. Книга Кожевникова о Федорове («Н. Ф. Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам», 1908) является наряду с двумя томами сочинений самого Федорова почти равноправным источником для знакомства с идеями самобытного русского мыслителя. После смерти Федорова Кожевников стал одним из активных членов «Кружка ищущих христианского просвещения»; членами и сочувствующими идеям этого кружка являлись М. А. Новоселов, Ф. Д. Самарин, ректор Московской духовной академии еп. Феодор (Поздеевский), П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, В. А. Свенцицкий и др. Они были приверженцами старорусских идеалов *соборности*, согласия и братства, корни и истоки которых имели православное происхождение в традициях святоотеческого богословия.

Кожевников подготовил чрезвычайно ценную работу «Буддизм в сравнении с христианством» (в 2 т., Петроград, 1916).

При помощи многочисленных цитат из буддийской литературы Кожевников дает яркое изображение буддийского абсолютного отрицания мира, их учение о том, что всякое космическое *бытие* есть *зло*, что источник личного существования — себялюбие. Поэтому буддийским идеалом является полное уничтожение вселенной, и прежде всего личного бытия — самоуничтожение. Кожевников хорошо описывает упражнения, разработанные буддистами для разрушения личного бытия, и заканчивает свою книгу следующим аргументом: «Ни до буддизма, ни после него никто не отваживался на столь решительный шаг в сторону полной безнадёжности; один буддизм осмелился свершить этот шаг, и в этом — трагическое величие и воспитательная ценность его подвига, не превзойденного в своем роде в истории. Не в этом ли (гадаем мы) и его провиденциальная миссия в ходе развития религиозного опыта человечества. Так и кажется, что в сложном и таинственном плане Господнего мироводительства рядом со столькими поисками *Бога*, *Истины*, *Правды*, *Красоты* и со столькими упованиями, окрылявшими дух человеческий в трудных путях этих поисков, необходимо было явить во всей безотрадной силе еще одно течение: отказ от самых поисков всего этого вследствие полного отсутствия упования в торжество чего-либо положительного...

Глубже и живее кого-либо *буддизм* познал правдивость трагического вопля страждущего человека: «Немошен есмь!» — и в этом всемирно-историческая заслуга буддизма, в воспи-

тательном, показательном смысле не изжитая еще и поныне. Но буддизм совершенно не познал второй *истины*, немедленно следующей за первой: он не заслушал или не захотел услышать второго клича души человеческой, клича верующего во спасение *Благодатью* Божией...

В лице буддизма тварь забыла и отрунула своего Творца и Промыслителя, поставивши на его место роковой, бессмысленный круговорот будто бы безначальных, слепых космических сил... Утративши *веру* в Творца, она потеряла ее и в себя, а неверие и гордость помешали ей примкнуть и к третьему кличу «души болезнующей, помощи и спасения требующей»: «Творение и создание Твое быв, не отчаиваю своего спасения» (вторая молитва пред святым причащением, литургия Василия Великого)...»

«...Ясно и величаво выступает здесь ободряющая, оздоравливающая духовная сила и нравственная красота христианства».

«Отрицая гордые и непоследовательные претензии на спасение себя путем самоуничтожения, христианин обращается к Богу, который есть «Любовь и устами Кроткого и Смиренного сердцем зовет нас»: «Приидите ко мне вси страждущии и обремененнии... и обрячете покой душам вашим», покой не нирваны, не бытия вечного, а жизни в Боге, жизни вечной.

Соч.: Нравственное и умственное развитие римского общества во II в. Козлов, 1874; Философия чувства и веры в ее отношениях к рационализму XVIII в. и к критической философии. М., 1897; Обыденные храмы в Древней Руси // Русский вестник. 1900. № 1; Отношение социализма к религии вообще и к христианству, в частности. М., 1908. Изд. 3-е. 1912; Н. Ф. Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. 1. М., 1908; О добросовестности в вере и неверии. М., 1909; Исповедь атеиста. По поводу книги Ле-Дантека «Атеизм». М., 1910; О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем. В 2 ч. М., 1910; Мысли об изучении святоотеческих творений. М., 1912; Современное научное неверие. Его рост, влияние и перемена отношений к нему. М., 1912; Религия человекобожия Фейербаха и Конта. Сергиев Посад, 1912; Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1—2. Пг., 1916; Письма В. А. Кожевникова В. В. Розанову // В. РХД. 1984; Кн. 143. Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // ВФ. 1991. № 6.

Н. Лосский

КОЗЕЛЬСКИЙ Яков Павлович (ок. 1728 — ок. 1794), философ. Учился сначала в Киевской духовной семинарии, а затем в гимназии при Академии наук в С.-Петербурге. В 1752—66 находился на военной службе. В 60-е преподавал математику и механику в Артиллерийской и инженерной школе. В 1767 избирается депутатом в Комиссию для сочинения проекта нового уложения. В 1788—93 сотрудничал в возобновленной комиссии по проекту нового уложения, занимая одновременно пост инспектора гимназии чувшестранных единоверцев в Петербурге.

Литературное наследие Козельского помимо специальных пособий по математике, фортификации и т. п. включает различные переводы; в т. ч. «Статьи о философии и частях ее из французской энциклопедии» (СПб., 1770). Основными работами Козельского являются «Философические предложения» (СПб., 1768) и «Рассуждение двух индийцев Капана и Ибрагима о человеческом познании» (СПб., 1788). Последнее сочинение, вероятно, написано в соавторстве с известным врачом Н. М. Максимовичем-Амбодиком. По содержанию — это философские словари компилятивного характера, чего автор и не скрывает. «Философические предложения» охватывают весь круг дисциплин, рассматривавшихся тогда как подчиненные философии, — *логику*, *метафизику*, *психологию*, *этику*, юриспруденцию и политику. «Рассуждения...» ограничиваются в основном естественно-научной тематикой. Козельский питал слабость к философии французского Просвеще-

ния. В заключительной части своего труда он сочувственно излагает теорию общественного договора Ж.-Ж. Руссо и, кроме того, многое заимствует у Ш. Монтескье. Впоследствии Козельский относился к своей первой философской работе с изрядной долей критичности. Козельский считал важнейшей задачей философии общественную и частную пользу и потому низко оценивал отвлеченные системы. В определении предмета философии Козельский явился своеобразным предшественником *позитивизма*: «Философия содержит в себе все науки, но, как многие из тех наук, сами собой очень пространные, и для того и преподаются особо и вне философии, для которой составлены одни только генеральные познания о вещах и делах человеческих». Козельский был убежденным сторонником просвещенного абсолютизма. *Государство*, по его мнению, обязано обуздывать незаконные поползновения частных лиц и свято блюсти общественную пользу. Не выступая в целом против крепостного права, Козельский тем не менее полагал, что центральная власть должна проводить активную внутреннюю политику и защищать интересы как крестьянского населения, так и землевладельцев.

Соч.: Избр. произв. русских мыслителей 2-й пол. XVIII в. Т. 1. М., 1952.

Лит.: Шипанов И. Я. Философия русского просвещения. 2-я пол. XVIII в. М., 1971; Артемьева Т. В. История метафизики в России XVIII в. СПб., 1997.

А. Панибратцев

КОЗИЦКИЙ Григорий Васильевич (?—1775), философ и писатель. Учился в Киевской духовной академии. С 1758 состоял лектором философии и словесности в Академии наук, был ее адъюнктом и почетным членом. В последние годы жизни был статс-секретарем.

Из научно-литературных трудов Козицкого особенно важно его издание сочинения Миняitia «Камень соблазна» (Бреславль, 1752), причем к исправленному им новогреческому тексту он приложил свой латинский перевод. Он сотрудничал в журнале Сумарокова «Трудолюбивая пчела» (1759), где напечатал ст. «О пользе мифологии»; перевел: на лат. яз. труды *Ломоносова* «О пользе химии» и «О происхождении света», а также, по поручению Екатерины II, ее «Наказ» (СПб., 1770), с нем. «Рассуждение о строении мира» Эпинуса (1770), с лат. «Превращения» Овидия (1775); и, по поручению Екатерины II, издал 2-ю часть «Древнего летописца».

КОЗЛОВ Алексей Александрович (8[20].02.1831—27.02[12.03].1901), философ. Родился в Москве. В 1850 поступил на математический факультет Московского университета, через год перевелся на историко-филологический факультет (окончил в 1856). Магистерская диссертация — «Метод и направление философии Платона» (1880). Докторская диссертация — «Генезис теории пространства и времени Канта» (1884). Приват-доцент (с 1876), профессор (с 1884) Киевского университета. Издатель первых в России философских журналов «Философский трехмесячник» (Киев, 1885—87) и «Свое слово» (СПб., 1888—98). Отрицательно оценивал философию Гегеля, особенно его *диалектику*. Был высокого мнения о Е. Дюринге, его философской системе; считал его «одним из современных корифеев германской философии». В работе «Философия действительности» дал изложение взглядов Е. Дюринга на философию.

Внутренняя диалектика философских исканий Козлова определялась двумя токами мысли, долгое время развивавшимися у него один от другого. С одной стороны, Козлов очень много размышлял на гносеологические темы, особенно занимавшие его, с др. стороны, у него была чрезвычайно глубока «метафизическая потребность». Это были 2 движущих начала внутренней работы, 2 творческие темы, направляющие его мысль. Гносеологические размышления, однако, определяли работу мысли Козлова преимущественно в пер-

вый период его философских исканий, когда он, под влиянием Шопенгауэра, а позже Канта, отходил от наивного *реализма*, от материалистической *метафизики*. В этот период основное внимание Козлова направлено на разрешение гносеологической темы, но очень скоро проблемы метафизики начинают всецело захватывать Козлова. Не бросая вовсе своих кропотливых и очень тщательных анализов гносеологического характера, Козлов, раз навсегда определив свою метафизическую позицию (в духе Лейбница), уже не сходит с нее. Эта метафизическая позиция и образует основание всей системы Козлова в ее окончательной форме.



По существу, Козлов принимает монадологию Лейбница, преобразовывая ее, отчасти внося самостоятельные и новые соображения в защиту

своей системы, которую он называет «панпсихизмом». «Множество положений монадологической системы Лейбница образуют внутреннее ядро панпсихизма», — пишет Козлов. Комментируя сам термин «панпсихизм», Козлов пишет: «В панпсихизме все сущее признается психическим и сознательным» — даже при самой малой интенсивности сознания. Вслед за Лейбницем Козлов решительно отвергает *дуализм духа и материи* — и прежде всего отвергает материалистическую метафизику. При радикальном различии духа и материи, — говорит Козлов, — совершенно невозможно понять их связь и взаимодействие: «совершенно непостижимо, как *мысль*, *воля* или *чувство* могут производить перемены и движения нашего *тела* или органов, а через них и во всем мире, — и обратно, как состояния и движения тела могут влиять на дух. Наше тело, как и всякое др. тело, может действовать только через прикосновение, толчком или ударом, — а дух, не находящийся в пространстве, исключает эти способы действия». И далее: «значит, остается признать, что духовные явления суть продукты или действия движущейся в пространстве материи — или наоборот: материальные явления суть продукты или действия представляющего и мыслящего духа». Отсюда Козлов приходит к выводу, что «естественные науки никогда не соприкасаются ни с чем реальным... и если мы думаем на почве условных понятий о реальности строить науку о действительно сущем, то ничего другого, кроме грубого материализма, не может выйти в результате». «Вещи материального мира и их движения, — пишет далее Козлов, — суть только значки или символы тех субстанций, с которыми мы обращаемся и взаимодействуем». Это приводит нас к гносеологическому *символизму*, к признанию, что чувственный опыт не вводит нас в подлинное *бытие*, а наоборот, закрывает его. *Пространство*, *время* и *движение* суть для него «лишь символы существующих действительностей и их отношения». Козлов меньше всего может быть причислен к защитникам гносеологического *идеализма*, — он твердо исповедует *реализм*, но только в чувственном опыте он усматривает лишь «прикровенную истину».

Но если подлинная действительность, символически представляющая нам в чувственном опыте, духовна, то надо признать и то, что мы «не можем допустить деятельности без деятелья». Это одно из фундаментальных положений в системе Козлова, существенно связывающих его с метафизикой Лейбница. Козлов очень много писал о понятии бытия, и его анализы этого понятия чрезвычайно глубоки и содержательны; итоги его анализов закреплены им в формуле: «Бытие есть *понятие*,

содержание которого состоит из *знания* — нашей субстанции... источником для понятия бытия служит первоначальное, простое и непосредственное *сознание*. Это значит, что в понятие бытия мы правоммерно можем вложить только то, что мы находим в этом «непосредственном сознании». Мало поэтому сказать, что в «основе» чувственно воспринимаемого мира лежит «духовная действительность» (как гласит общее утверждение спиритуализма); надо признать субстанциальную природу этой «духовной действительности». Это и заставляет нас, по мысли Козлова, всецело примкнуть к основному положению метафизики Лейбница о множественности субстанциальных точек бытия, о множественности «субстанциальных деятелей». Метафизический плюрализм — по крайней мере, в первом нашем приближении к пониманию того, что есть подлинное бытие, — является основным положением метафизики. Козлов в интересной полемике с Л. М. Лопатиным настойчиво подчеркивает, что при анализе связи понятия бытия и понятия *причинности* мы должны признать первичность понятия бытия. «Не понятие бытия может быть определяемо понятием причинности, — пишет он, — а наоборот; иными словами, понятие причинности уже предполагает понятие бытия». Козлов упрекает Лопатина за то, что он субстанциирует понятие причины и следствия: «самих по себе, — пишет он, — нет ни причин, ни следствий». Это очень настойчивое подчеркивание первичности понятия бытия, связанное с признанием множественности субстанциональных деятелей, образует исходную точку в метафизических исследованиях Козлова. Козлов не раз подчеркивает, что в нашем опыте нам не дано непосредственно воспринимать «метафизическое движение или взаимодействие в общемировой связи»; «метафизические звенья нашей мировой связи, — пишет он дальше, — отражаются в сознании весьма неполно и отрывочно». «В нашем сознании обнаруживаются только ничтожные отрывки взаимодействия нашей субстанции с другими». Козлов принимает мысль Лейбница, что «все существующее в его целом есть вполне замкнутое мировое целое». Признавая «множественность реальных существ», Козлов всячески подчеркивает не только постоянное их взаимодействие, но и их *единство* (считая мировое целое «сросшимся организмом»). «Субстанции, — пишет Козлов, — существуют не врозь, а составляют единую мировую систему». Поэтому свою систему панпсихизма он тут же характеризует как «плюралистический монизм». Связь отдельных субстанций, источник единства мира коренится в *Боге* («Высочайшей Субстанции»).

Метафизика Козлова не исчерпывается персоналистическим плюрализмом; анализ понятия бытия и учение о символичности чувственного познания привели Козлова к проблеме пространства и времени. Любопытно следующее замечание Козлова: «Какого понятие бытия, таково и философская система — и наоборот»; здесь верно понимание центрального значения понятия бытия, — но в том-то и дело, что иногда понятие бытия определяет философскую систему, а иногда определяющие линии идут не от *онтологии*, не от интуиции бытия, а от этических или религиозных интуиций. Но и у Козлова его общая онтология, приведшая его к системе персоналистической метафизики, определила его отношение лишь к отдельным частным проблемам онтологии. Разрушая то понятие реальности, которое подсаживается чувственным опытом, Козлов неизбежно шел и к отрицанию реальности и пространства, и времени. В этих частях его системы Козлов часто бывает исключительно силен и остроумен. «Действительно существующее, — учит Козлов, — есть безвременно готовое целое»; «единство реального мира субстанции возможно только в том случае, если время вообще не реально. Эта безвременность подлинного бытия вовсе не исключает, по Козлову, развития: «от безвременности развитие ничего не теряет, —

думает Козлов, — ...ибо тот порядок, который мы мыслим как “развитие”, не зависит от времени.. все фазы или ступени развития могут быть даны разом, что не мешает им отличаться друг от друга, как ступени развития». Что касается учения о «беспостранственности» подлинного бытия, то «субстанции существуют в пространстве», пространство же есть «перспективный порядок». И здесь критика учения о реальности пространства тонка и остроумна у Козлова; для него пространство и время, как и вообще вся чувственность, есть «создание мыслящей деятельности человека». Козлов вовсе не защищает кантовского априоризма; здесь — его позиция в вопросе о происхождении восприятия пространства и времени ближе к *эмпиризму*. Однако все же Козлов не отрицает категорически того, что «символически» воспринимается как пространство и время — за ними (как и за чувственностью) стоит некая реальность, хотя она и иная, чем она раскрывается нам в чувственном опыте. «В пространстве, — пишет Козлов, — мы можем видеть символ того, что реальные субстанции существуют не изолированно, но в одной охватывающей их связи. Время может служить символом того, что единая связь между субстанциями, символизированная пространством, не есть неподвижная тождественность... что, оставаясь единой, эта связь постоянно изменяется в порядке и распределении того, что в них содержится... что низменные сами по себе субстанции живоподвижны в своих акциденциях...» Все это очень интересно и открывает нам очень ценные перспективы для построений метафизического реализма, но надо признать, что вся тонкость отрицаний чувственной реальности у Козлова не компенсируется ясностью в положительных построениях его метафизического реализма. Достаточно указать на спорность и неясность понятия «безвременного развития»...

Гносеология. «Все наше сознание, — пишет Козлов, — мы можем разделить на две области; первоначальное, или простое, сознание и производное, или сложное, сознание». Несколькими позже это различие развивается Козловым еще дальше. Первоначальное сознание «само по себе есть нечто невыразимое и несказанное... оно предшествует всякому знанию... оно бессознательно, а всякое знание состоит из отношений». «Выражение «знать непосредственно», — ошибочно и неточно: знать всегда можно только посредственно». Отсюда вытекает следующее определение опыта у Козлова: «Я разумею под опытом первоначальную, неясно сознаваемую деятельность ума, соединяющего элементы простого, непосредственного сознания». Козлов, как видим, тщательно различает то, что дано нам в «первоначальном сознании», от всего, что привносит сюда деятельность ума, преобразующего данные сознания в знание, которое всегда вторично, всегда «посредственно». Исключительной ясности все эти анализы достигают в статье Козлова «Сознание Бога и знание о Боге». В «первоначальном сознании» мы находим, по Козлову, с одной стороны, непосредственное сознание Бога. Это сознание Бога остается само по себе, как и все в первоначальном сознании, «несказанным» — и этого сознания Бога, как непосредственной данности, ничто не может удалить из состава души. Но от «сознания Бога» надо строго различать всякие понятия о Боге, развитие и разнообразие которых образует все то, что мы находим в религиозных верованиях человечества.

Вследствие того, что всякое знание «посредственно», падает, с одной стороны, наивный реализм, а с др. стороны, утверждается символизм всякого познания (о внешнем мире). Иными словами, познание вовсе не лишается связи с подлинным бытием; «исследование законов явлений несколько не низводит содержание отдельных наук к чему-то фантастическому и бесполезному, — пишет Козлов, — потому что явления, изучаемые нами, все-таки не чужды реаль-

ности... в явлениях мы не имеем дела с действительными существами или вещами, как они суть сами по себе, не имеем дела прямо даже с деятельностью этих существ, но все-таки соприкасаемся с законообразным их отражением в нашем сознании». Мир материальный, — пишет Козлов, — состоит только из образов, существующих в нашем сознании, но нельзя отрицать некоторого соответствия этого кажущегося мира образов с тем, что происходит в действительном мире субстанций, так что в явлениях первого своеобразно отражаются реальные события и порядок деятельности, принадлежащий существам второго».

Поскольку «первоначальное сознание» заключает в себе «непосредственно данное», оно, по терминологии Козлова, — абсолютно, тогда как всякое знание относительно: «оно состоит из мыслимых нами отношений между пунктами первоначального сознания, в котором еще вовсе нет знания».

Козлов не закончил своей философской системы. В его произведениях мы найдем намеки на то, как надо разрешать проблемы философской антропологии, что так важно для персоналистической метафизики; есть намеки на то, как надо мыслить ступени психического развития в мировом целом; есть (необоснованное ничем) учение о перевоплощении, будто бы неизбежно связанное с персоналистической метафизикой. В раннем сочинении, посвященном Дюрингу, а также в книге «Религия Л. Н. Толстого» Козлов набрасывает основы *этики*. Высказался Козлов и по вопросам *эстетики*. В религиозных вопросах у него, несомненно, происходило движение в сторону положительной оценки *христианства*, что дало даже повод С. А. Аскольдову назвать Козлова «одним из основателей христианской философии в России». Но это, конечно, преувеличение; сам же Аскольдов называет отношение Козлова к христианству «сложным»: «В философию Козлова христианство еще не вошло», — пишет Аскольдов, — и это верно, хотя Козлов признавал реальность Божества, верил в *бессмертие* души, вообще очень задумывался, по свидетельству Н. О. Лосского, над вопросом об отношении Бога к миру.

Соч.: Сущность мирового процесса или философия бессознательного Э. фон Гартмана Вып. 1—2. М., 1873—75; Вл. Соловьев как философ // Знание. 1875. № 1—2; Философские этюды. Ч. 1—2. СПб.—Киев, 1876—80; Два основных положения о философии Шопенгауэра // Киевские университетские известия. 1877. № 1; Философия как наука. Киев, 1877; Философия действительности. Киев, 1884; Очерки из истории философии. Понятия философии и истории философии. Философия восточная. Киев, 1887; Религия графа Л. Н. Толстого, его учение о жизни и любви. СПб., 1895.

Прот. В. Зеньковский

КОЛИЧЕСТВО, категория, обозначающая связь, существующую между качествами предмета; понятие количества включает в себе понятия *числа*, величины, степени, пространства, *движения* и т. д.; из них самым общим является понятие числа.

КОЛЯДА (Коледа), в древнерусской языческой мифологии воплощение смены годового цикла, зимнего солнцеворота, перехода солнца от зимы к лету, неизбежности победы добрых божеств над духами *зла*.

Празднование Коляды происходило с 25 дек./7 янв. (Рождество Христово) по 6/19 янв. (Крещение Господне). В это время наблюдались самые сильные морозы, по древним поверьям совпадающие с разгулом нечистых духов и злых ведьм. Празднование Коляды своим весельем и оптимизмом выражало веру древнерусских язычников в неизбежность победы добрых начал над силами зла. Чтобы помочь Коляде победить и отогнать злых духов, праздновавшие его день жгли костры, пели и плясали вокруг них.

После принятия *христианства* оптимизм и жизнеутвер-

ждение празднований Коляды получили новое содержание в праздновании Рождества Христова, а ритуальные языческие обычаи превратились в веселую игру на Святки. В эти дни, так же как и в древности, жгли костры, а юноши и девушки «наряжались в хари (маски)» коней, коз, коров, медведя и др. животных и, ряженные, ходили по дворам, пели колядки — песни, прославляющие Коляду, приносящего всем *благо*. Славили хозяев, желали благополучия дому и семье, а за это требовали подарки, шуточно предрекая разорение скупым. Иногда сами подарки: печенье, каравай — назывались Колядой. Символизировали Коляду сноп или соломенная кукла, которые с песнями иногда приносили в избу на Рождество.

О. П.

КОМАРОВ Виссарион Виссарионович (1838—22.12.1907), один из руководителей и идеологов славянского движения, редактор-издатель ряда крупных монархических изданий, член Совета Русского собрания.

Выходец из дворянской семьи, родовое имение Драготино в Новгородской губ. Образование получил во 2-м кадетском корпусе и Николаевской академии Генерального штаба. Служил начальником штаба 37 пехотной дивизии, затем в чине полковника состоял при канцелярии Военного министерства. С 1861 начал выступать в печати, его статьи публиковались в «*Московских ведомостях*». Из-за несогласия с проводимыми военным министром Д. А. Милютинским реформами вышел в отставку. В 1871 основал консервативно-оппозиционную газету «Русский мир», которая повела борьбу с милу-



тинской военной реформой (в 1875 газета перешла к М. Г. Черняеву). В 1876 вместе с Черняевым и др. русскими добровольцами (братья Киреевы, С. Ф. Шаранов и др.) Комаров воевал в Сербии, помогая восставшим против турецкого ига братьям-славянам. Он занял место начальника штаба Тимоко-Моравской армии, руководил действиями войск в бою под Шумовичей, за что был произведен в сербские генералы. Восстание было подавлено, оставшиеся в живых русские добровольцы вынуж-

дены были возвращаться домой. Но уже в следующем 1877 Комаров снова оказался на Балканах, теперь в роли специального корреспондента газеты «С.-Петербургские ведомости». Началась русско-турецкая война 1877—78, и Комаров, прекрасно ориентировавшийся в ситуации, посылал блестящие репортажи прямо с полей сражений. Благодаря такому толковому корреспонденту газета «С.-Петербургские ведомости» лучше других освещала волновавшую все русское общество проблему. Вернувшись в Россию, Комаров получил в аренду эту газету. Редактором-издателем «С.-Петербургских ведомостей» он был до 1881, затем газета была передана В. Г. Авсененко, а Комаров, приобретший к тому времени собственную типографию, основал в 1882 первую дешевую ежедневную газету «Свет», которую он вел до конца жизни. Помимо нее Комаров издавал в 1886—91 журнал «Звезда», в 1889—91 «Славянские известия», а также и др. издания. Однако именно газета «Свет» была самым успешным издательским проектом Комарова, долгое время являясь единственной дешевой газетой в России. Газета «Свет» была предметом гордости Комарова и предметом зависти конкурентов. Успеху газеты способствовало то, что в приложениях к ней печатались популярные беллетристы: Г. П. Данилевский, на дочери которого

был женат Комаров, В. В. Крестовский и др. В лучшие времена ее тираж доходил до 100 тыс. экз. В 1892 он стал организатором Российского телеграфного агентства, которым руководил до 1904. Но несмотря на многообразие своих обязанностей и служений, Комаров находил время и для творчества, он не только писал статьи, но и занимался переводами, а также сам сочинял стихи, некоторые из них были положены на музыку.

Комаров был одним из активнейших и авторитетнейших деятелей славянского движения в России, он являлся одним из руководителей Петербургского Славянского благотворительного общества. Его единомышленник и сподвижник по славянскому движению проф. П. А. Кулаковский в докладе, посвященном памяти Комарова, говорил: «Это был сильный славянский деятель. Сын русской земли, В. В. Комаров был прежде всего русским человеком, но славянином по существу своих взглядов, по применению Богом данных ему талантов». По своим убеждениям Комаров был истым патриотом-монархистом. Сам он так формулировал суть своих воззрений: «Преобладание Русской народности, главенство Православия, Самодержавие, соединенное с народоправством». К классической формуле графа С. С. Уварова «Православие — Самодержавие — Народность» здесь добавлен только излюбленный тезис позднего славянофильства о народоправстве, или самоуправлении, который, впрочем, не противоречит идее *самодержавия*. Не удивительно, что человек таких убеждений стал одним из учредителей первой монархической организации РС. На первом же заседании Комаров был избран членом первого состава Совета РС. В 1902 64-летний Комаров взял в аренду журнал «Русский вестник», бывший когда-то флагманом русской консервативной журналистики, но после кончины великого М. Н. Каткова порядком захиревший. Пригласив в со-редакторы блестящего поэта и публициста В. Л. Величко, Комаров попытался возродить некогда популярное издание, превратить его в теоретический орган набиравшего силу монархического движения. Он был вдохновлен этой благородной идеей и говорил своим друзьям и коллегам: «Журнал имеет блестящее прошлое, в нем писали Тургенев, Толстой, сам покойный Катков. Публика вероятно не забыла этого блестящего прошлого “Русского вестника” и, я думаю, можно поднять этот журнал, внести в него жизнь, обогатить литературными и материальными средствами». Действительно, уже через год тираж журнала вырос, однако неожиданная смерть Величко в к. 1903 разрушила его планы. В итоге в к. 1906 Комаров отказался от издания журнала.

Соч.: Персидская война 1722—25. Матер. для истории царствования Петра Великого. М., 1867; В память священного коронования Государя Императора Александра III и Государыни Императрицы Марии Федоровны / Под ред. В. В. Комарова. СПб., 1883; Альбом портретов русских писателей / Предисл. В. В. Комарова. Вып. 1. СПб., 1891.

Лит.: Кулаковский П. А. В. В. Комаров как славянский деятель. Докл. в Русском собрании. СПб., 1908; Лендер Н. Н. Виссарион Виссарионович Комаров (Воспоминания) // Ист. вестник. 1908. № 2.

А. Степанов

КОМОЕДИЦЫ, языческий праздник пробуждения *медведя*, связанный с культом *Велеса*, часто представленного в виде медведя.

КОНИ-КАМНИ. В некоторых местах Древней Руси, соответствующих областям Тульской, Саратовской, и в местах между верховьями рек Дона и Оки можно было встретить громадные каменные глыбы и даже целые гряды. Они все не местного происхождения, но были занесены движением ледников. Необыкновенное их происхождение послужило причиной тому, что они стали у местных жителей предметом религиозного культа. Им давались разные названия, среди

которых встречаются «Конь-камень», «Баран-камень», «Свинья-камень», «Баш и Башиха». Наиболее распространенными из этих названий являются: «Конь-камень» и «Свинья-камень». Последнее название встречалось в н. XX в. в Саратовской и Новгородской губерниях. Первое название встречалось чаще, и даже от имени камней назывались сходными именами и близлежащие деревни, как напр., д. Конино в Алексинском у. Тульской епархии, получившее, по-видимому, свое название от «Коня-камня», находящегося там. Все эти памятники священных камней или мало, или совсем не походили друг на друга. Наиболее интересным представителем их является «Конь-камень», находящийся в с. Козье Ефремовского у., на берегу р. Красивой Мечи. Он представляет собой группу в виде пирамиды, где один «Конь-камень» стоит на трех остальных. Эта группа окружена рядом других. По своему внешнему виду «Кони-камни» совершенно не походили на лошадей, но это название объясняется, конечно, не внешним сходством, а теми свойствами, которые им приписывались. Лошади еще в глубокой древности почитались как животные, полные силы и энергии, символами силы производительной. Эти свойства приписывались также и камням, и потому они и получили свое название «Кони-камни». В них видели защитников от разных бедствий и к ним обращались с просьбой уберечь от несчасть и покровительствовать в различных начинаниях. Остатки этого почитания сохранялись еще в н. XX в. во многих местностях России в обычае прикреплять конские подковы к порогам магазинов и лавок. Но с распространением *христианства* это почитание стало ослабевать, и на месте «Коней-каменей» стали воздвигаться церкви и храмы.

КОНИССКИЙ Георгий (Григорий Осипович) (20.11.1717—13.02.1795), писатель-драматург, философ и православный богослов, боровшийся против униячества и *католицизма*. Родился в Нежине в дворянской семье. Учился в Киевской духовной академии, затем преподавал в ней (с 1751 — ректор). С 1755 — Белорусский архиепископ (жил в Могилеве). Выступал за объединение Белоруссии с Россией.

Философские взгляды Конисского изложены гл. обр. в рукописном сочинении «Философия...» (1749; хранится в С.-Петербурге в Государственной публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина). Конисский считал, что все отрасли знания должны «служить *теологии*» и «получать от нее законы», признавал онтологическое доказательство бытия

Бога. Вместе с тем Конисский утверждал, что в основе природы лежат 3 начала: *материя*, форма и лишение формы, т. е. способность тел к развитию. Политический идеал Конисского — централизованное *государство* во главе с «добрым» монархом. Конисский критиковал «...тиранство владетелей, министров их, усугубляющих бремена подчиненных, даже и необходимые, ненасытных воровством своим мошенничеством судей, вместо правды одно лихоимство гонящих, мучительства владельцев,



кожи с крестьян обдирающих и плоти снедающих и самые кости... богатых избытки, причины лишения убогих...» («Слова и речи», Могилев-на-Днепре, 1892). Социальная тема была остро поставлена в драме Конисского «Воскресение мертвых». Критерием нравственного поведения Конисский считал разум, а целью человека — стремление к счастью, опи-

раясь на ценности Нового Завета.

Соч.: Собр. соч. Ч. 1—2. СПб., 1835; Записки Преосвященного Георгия Конисского о том, что в России до к. XVI в. не было никакой унии с Римской церковью // Чтения в об-ве истории и древности Российской при Московском ун-те. 1847 (март). № 8; Письмо господина Вольтера к учителям Церкви и богословам // Домашняя беседа. 1867. Вып. 46, 47, 48.

В. Протасевич

КОНКРЕТНОЕ (лат. — сгущенный), естественное, видимое и осязаемое действительное, которое в определенное время находится в определенном месте.

КОНСУБСТАНЦИАЛЬНОСТЬ, понятие перенесенное в русскую философию из тринитарной теологии о. П. Флоренским, имеет первостепенное значение для теорий структуры мира. Это понятие существовало до возникновения христианства, оно существует и наряду с ним. Так напр., Платон, Аристотель и Плотин признавали наличие сокровенных онтологических связей между всеми существами в мире — связей, которые преодолевают все преграды во времени и пространстве. Эту же мысль мы находим у всех христианских мыслителей, у отцов Церкви и великих схоластиков, а также у Фихте, Шеллинга, Гегеля и всех русских религиозных философов.

Заслуга Флоренского заключается в том, что он сознательно ввел этот принцип консубстанциальности в метафизику. Сам Флоренский положил этот принцип в основу своего учения о христианской любви как связи между всеми людьми в их стремлении к действительному преображению.

КОНФОРМИЗМ (лат. — сходный, подобный), принятие существующего порядка вещей, общепринятых норм или требований власти вопреки их недолжному характеру. Евангелие предлагает, с одной стороны, «выйти из мира» и отказаться от конформизма по отношению ко всему, что порождено греховными устремлениями падшей человеческой природы, но, с др. стороны, не идти по пути зелотского бунта. Христиане призваны «не сообразовываться с духом века сего» (Рим. 12, 2), не пытаться быть в ладах с этим духом разрушения всех духовных ценностей и попрания всех святынь, а вступать с ним в духовную борьбу.

Л. Василенко

КОНЦЕВИЧ Иван Михайлович (19.10.1893—6.07.1965), русский богослов, родился в Полтаве. Окончил математиком Харьковский университет (1914). Эмигрировал в 1920-х. Окончил Сорбонну в 1930, Богословский институт в Париже — в 1948. Переехал в Америку, где преподавал богословие, русский язык и литературу.

Соч.: «Стяжание духа святого в путях Древней Руси» (Париж, 1952); «Старец Нектарий Оптинский» (США, 1953); «Истоки душевной катастрофы Толстого» (Мадрид, 1960); «Оптина Пустынь и ее время» (США, 1970).

КОНЬ, в древнерусской языческой мифологии одно из наиболее почитаемых священных животных, атрибут высших языческих богов, особые существа, связанные одновременно с производительной силой земли (воды) и умершвляющей потенцией преисподней. В Древней Руси считали, что конь наделен способностью предвещать судьбу, и прежде всего смерть, своему хозяину. В языческие времена коня хоронили вместе с хозяином.

По языческому поверью, конь считался одновременно детисцем Белбога (стихий света и добра) и Чернобога (стихий мрака и зла). Доброму богу посвящался белый конь, а злому — черный. Соответственным образом в древнерусских сказаниях злая сила представлялась выезжающей на черном коне, добрая — на белом.

В русской мифологии образ всадника на белом коне, поражающего змея, стал одним из главных героических сюжетов. У русских существовал особый заговор против змея: «На

море на Киане, на острове Буяне, на бел-горючем камне Алатыре, на храбром коне сидит Егорий Победоносец, Михаил Архангел, Илия Пророк, Николай Чудотворец, побеждают змея лютого, огненного, который летал в неверное царство пожирать людей; убили змея лютого, огненного, избавили девицу царскую и всех людей».

Почитание коня в России было таково, что даже в христианские времена ему были установлены особые святые покровители и конские праздники. Покровителями лошадей считались св. Николай Чудотворец, свв. Флор и Лавр, св. Георгий Победоносец и св. Илья Пророк. Особые «конские праздники» отмечали в день памяти свв. Флора и Лавра и на великий Юрьев день.

О. П.

«КОРМЧАЯ КНИГА» («Номоканон»), сборник правил Церкви и касающихся ее государственных постановлений, перешедший к нам и др. славянам из Константинопольской церкви после принятия христианства. В греческой церкви «Кормчая книга» называется номоканон, что в переводе на славянский язык означает «законоправило», «законоправильник». Первый перевод на славянский язык греческого сборника был дан свт. Мефодием. Первым в России на славянском языке был составлен сборник под названием «Синтагма» Иоанна Схоластика, включающий правила вселенских и местных соборов, извлечения из «Закона суднаго» Льва Исавряннина и из Прохирона — сборник государственных узаконений. Кроме сборника Схоластика (известен у нас под названием «болгарский сборник»), известностью на Руси пользовался сборник под названием «Синтагма XIV титулов», имевший 2 редакции — дофотиевскую и фотиевскую, и появившийся у нас уже до Ярослава I (в дофотиевской редакции). В 1225 появляется у нас сербский перевод «Кормчей книги», сделанный архиеп. св. Саввою, который получил на Руси большое распространение, во множестве переписывался особенно в XIV—XVI вв. и известен под названием «рязанской редакции». Но древнейшей редакцией называют софийскую, список, найденный в Новгороде в Софийском соборе, составленный в XIII в., в нем, кроме общеизвестных всем сборникам правил, заключаются отрывки из «Русской Правды», уставов свв. Владимира, Ярослава, из правил Владимирского собора 1274 и др. Списки вышеуказанной редакции сохранились и до настоящего времени. Известные на Руси списки подвергались пересмотру не раз; первая попытка была сделана в к. XV в. митр. Киприаном, потом Максимом Греком, иноком кн. Вассианом Патрикеевым, прп. Иосифом Волоколамским, в XVI в. митр. Даниилом, в XVII — при патр. Иосифе, Никоне, в XVIII в. старообрядцами.

КОСМИЗМ, современное умонастроение и околонуучное движение, переосмысливающее религиозно-космологические учения разных времен и народов под знаком того, что космос — высшая всеохватывающая реальность, а человек ей всецело принадлежит. Космос представлен благим, светоносным, прекрасным, наделенным полнотой жизни; он — многоплановый сверхорганизм с Душой и Разумом, с которым человек, согласно космистам, может вступать в контакт. Тексты диалогов с Мировым разумом чаще всего составляют медиумами в состоянии транса. Отношение к миру в космизме фундаментально для нравственности, творчества, деятельности и жизни человека. Тот, кто выпадает из космического порядка, обречен на элиминацию из бытия, что и грозит ныне людям, обществам в целом и западной цивилизации. Тем же, кто вошел в равновесие со Вселенной, обещана будущая жизнь в трансформированном виде, подготовляемая высшими космическими силами. На вопросы о происхождении и природе этих сил, о качестве их духовности получить от космистов ясные ответы трудно. Обычно предлагают доверять этим силам и исполнять то, что от них

исходит. В философском плане космолизм — сплав идей из неоплатонизма, *гностицизма*, герметизма, восточных учений, европейских оккультно-мистических традиций, астрологии и ряда идей русских религиозных философов и ученых к. XIX — н. XX в. Религиозная сторона космолизма имеет пантеистический характер. В христианстве отношение «человек — мир» очень важно, но все же производно от отношения к Творцу и ближнему. Человек, согласно христианской *антропологии*, сверхкосмичен, и его *душа* — ценнее всего космоса, ибо он создан по образу и подобию Божию. Человек религиозно спасается на путях примирения не с высшими космическими силами, а с Творцом мира. Часть космических сил пошла по пути противления *Богу* и доверия не заслуживает. Если христианин начнет ориентироваться именем на них, он будет духовно поработен.

Л. Василенко

КОСМИЗМ ХРИСТИАНСКИЙ. Его основы заданы апп. Иоанном и Павлом и разработаны в *патристике* и в русской религиозной философии. В нем достигнуто равновесие между призванием *личности* и смыслом *бытия*. Основные идеи: 1) не через космос спасается человек, а сам космос нуждается в *спасении*, которое совершено искупительной жертвой Христа и через искупленного человека охватывает весь мир; 2) эдем — прообраз космоса в замысле *Бога*, незатемненно, недемонизированного, которым должна была стать вся *природа*; для осуществления этого был создан человек. Грехопадение — причина отчуждения космоса от *Бога* и конфликта человека с миром, но воплощение Христово преодолело пропасть между *Богом* и миром и «сняло проклятие с земли» (Е. Трубецкой); 3) нынешнее состояние мира — переходное: жизнь мира — это ее «стенание и мучение», «родовые муки» (Рим. 8, 22), созревание всего, что войдет в «жизнь будущего века», подготовка победы на земле над всеми силами *хаоса*, *зла* и *смерти* и раскрытие «славы» всего существующего, предзнаменующей в нынешней красоте мира (Рим. 8, 19—21); 4) *христианство* своей *любовью* к твари «открывает ей в человеке и через человека сонаследие вечной жизни» (Е. Трубецкой). Оно собирает всю тварь вокруг Церкви, созидает космический храм Божий — «собор всей твари вокруг Матери Божией как любящего сердца Вселенной» (Е. Трубецкой) для грядущего преобразования мира; 5) эсхатологическое преобразование означает радикальное обновление мира *Духом* и *Словом Божиим* согласно Его замыслу «нового неба и новой земли» (Откр. 21, 1); 6) средоточие космоса — небесная литургия, совершаемая над видимым миром и над его временем (Откр. 4, 5). У св. Василия Великого все сотворенное воздает хвалу и славу Творцу согласно логосам вещей.

Л. Василенко

КОСМОГОНИЯ (*греч.* — миророждение), учение о происхождении *мира*. Понятие «космогония» обыкновенно выражают различные попытки к объяснению происхождения и образования мира, встречающиеся как у древних поэтов, так и у древних народов. Космогоническое изображение происхождения мира основывается не на одновременном изучении частей мира и его *законов*, даже не на умозрительной работе *мысли*, но на представлении, на способности воображения, действующей под исключительным влиянием такой или иной среды впечатлений. Оттого у разных народов различно складывается самая космогония: у одних преимущественную роль играет *огонь*, у др. — *вода* и т. д. С космогонией сопряжено бывает и целое мировоззрение, которым много определяется и направление жизни целых народов.

Христианская космогония изложена в *Священном Писании*.

КОСМОГРАФИИ, сочинения, содержащие описание раз-

личных стран и обычаев населяющих их народов.

В Древней Руси получили распространение в основном переводные космографии. «Христианская топография» Козьмы Индикоплова известна в переводе не позднее XIV в. В XVI в. переведены «География» Помпония Мела и «География» К. Мартина Бельского. В XVII в. были переведены еще несколько космографий: «Атлас» Меркатора, «География» Яна Ботера, «География» Луки де Линда. Кроме того, из разных иностранных источников составлялись компилятивные космографии.

Наибольшей популярностью на Руси пользовалась «Христианская топография» Козьмы Индикоплова, известно свыше 90 списков. Индикопловом византийского купца Козьму прозвали потому, что он будто бы посетил Индию. На самом деле в Индии Козьма не был, хотя и плавал по Средиземному и Красному морям, по Персидскому заливу.

«Христианская топография» состоит из 12 разделов, большая часть посвящена рассказу об устройстве Земли. Земля, по мнению Козьмы, плоская, окруженная океаном, солнце по ночам заходит за большую гору. Описываются животные, которых на Руси не знали: носорог, жираф, дельфин и др. Сопровождающие текст иллюстрации показывают, что и художник не имел об этих животных даже смутного представления.

С. Перевезенцев

КОСМОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ БОЖИЯ, основывается на *целесообразности* и *красоте* мира, которые необходимо приводят к мысли о Творце.

По смыслу космологического доказательства, мы заключаем о необходимом *бытии* Верховного Существа на том основании, что наблюдаемому нами миру, по понятию о нем, свойственна случайность, а случайность мира требует признания бытия такого существа, которое выше всякой случайности и существует необходимо. Каково достоинство космологического доказательства? Где причина его неполноты и каково ее *следствие*?

Космологическое доказательство должно бы утверждать в нас признание *идеи* верховного существа; оно выполняет эту задачу логическим выводом необходимости бытия Божия на основании случайности мира. Но по форме и по содержанию выполнение задачи имеет здесь существенный недостаток. По форме оно несовершенно потому, что от идеи случайного, т. е. того, что может быть и не быть, переход к идее необходимости невозможен. Если мысль наша, составивши понятие о случайном, не останавливается на нем, но движется далее, к понятию необходимого бытия, то это движение возможно не иначе как под влиянием хотя бы смутного сознания о бытии необходимом. Здесь переход от случайного к необходимому только кажущийся, а в сущности это доказательство идет вперед за тем, что мы уже оставили позади, т. е. позади логической деятельности *мысли*, в глубине *души*. По содержанию оно недостаточно потому, что, положивши понятие об ограниченном предмете в основу для вывода идеи *Бога*, оно необходимо должно привести и к одностороннему понятию о Божестве; отправляясь от понятия случайности, оно приводит только к предположению первоосновы мира, чуждой духовных или нравственных свойств и действующей только по закону необходимости. Чтобы устранить неполноту этого вывода, мы можем прибегать к др. основаниям для вывода др. свойств Божества; но это только будет подтверждать недостаточность космологического доказательства.

Где же причина преувеличенного понятия о значении космологического доказательства? В том, что мнимый вывод его уже животворится силой, присущей нам, и предшествующей ему идеи *Бога*. Если бы сила вывода космологического доказательства в самом деле утверждалась только на

его логическом ходе, то оно было бы даже невозможно и никогда не привело бы нас к идее Божества. Мы не сделали бы с ним ни одного шага вперед, потому что еще нужно было бы решить, знаем ли мы весь мир или только частицу его и точно ли всему миру свойственна случайность, если она свойственна малой частице его. Далее, и от этой случайности целого мира все еще не было бы перехода к идее божественного существа: потому что самая идея случайности в существовании дела возможна, как мы сказали, только под условием предшествующей идеи Божества. В кажущемся силлогическом ходе посылок нам представляется, что идея случайности мира служит основанием, от которого мы переходим к новой идее, к идее существа необходимого; а в сущности, эта последняя идея первой не выходит, т. к. между ними нет ничего среднего; возможность же появления новой идеи доказывает только то, что она присуща нам и вызывается в нас к сознанию, независимо от логической формы умозаключения.

Понимание отношения идеи Бога к силлогической форме доказательства очень важно; из нее отчасти видно, что сущность этой идеи утверждается не на форме умозаключений, но сама на себе; не от формы умозаключений зависит и утверждение ее в сознании, но от полноты и глубины нашей жизни. А потому, какова бы ни была участь силлогических доводов пред судом философской критики, идея Бога всегда свята, незыблема и несокрушима.

С. Гогоцкий

КОСМОЛОГИЯ (*греч.* — мир и слово, учение), буквально означает науку или учение о мире. Так называлась и в прежние времена, называется иногда и в настоящее время, часть *метафизики*, занимающаяся умозрительными понятиями о мире. Перемены в развитии понятия о космологии зависели от того, какие направления принимало само понятие о метафизике, а потому как значение космологии, так и историческое развитие идеи космологии можно получить только в связи с понятием об историческом развитии философии, и, в частности, метафизики. В настоящее время как метафизика, так и часть ее космология далеко не имеют того значения, какое они имели в прежние времена (*см.*: *Метафизика*).

КОСМОПОЛИТИЗМ (*греч.* — гражданин мира), антихристианская идеология, отрицающая государственный и национальный суверенитет, проповедующая отказ от национальных традиций, национальной структуры, *патриотизма*.

На практике пропаганда идей космополитизма чаще всего осуществлялась одной определенной господствующей национальностью с тем, чтобы нейтрализовать национальные особенности народов, подпавших под ее господство, лишит эти народы могучего потенциала, содержащегося в национальных чувствах и патриотизме. В Древней Греции космополитом себя объявлял философ Сократ — тогда весь мир лежал у ног правителей Греции. В Римской империи в аналогичных обстоятельствах космополитом себя считал философ Цицерон. Во времена господства Греции, а затем Рима гражданами мира последовательно считались греки и римляне, ибо им принадлежал весь мир.

С к. XVIII в. главными проповедниками космополитизма стали иудеи и сходные им по духу члены масонских лож. Космополитизм стал одной из важных составляющих иудейско-масонской идеологии в борьбе с национальными государствами и патриотизмом за мировое господство «избранного народа».

(*См.*: *Иудаизм, Масонство*).

О. П.

КОСМОС (*греч.* — мир, вселенная), первоначально это слово означало *порядок, красоту, гармонию*. Мир как прекрасное гармоническое целое, наделенное *Мировой душой* и

Мировым разумом. Ввиду гармонии мира это название перенесено было, как говорят, Пифагором для названия мира, в этом смысле оно и употреблялось и у греческих философов. В средние века христианские философы считали человека малым миром, а внешний мир — большим. Популярность слову «космос» дал одноименный труд Александра Гумбольдта.

Космос противопоставляется *хаосу* — источнику процессов распада, возрастания беспорядка, угасания жизни и света во вселенной. В русской религиозной философии космос осмысливается как откровения Божественной славы — вопреки мироотрицающим тенденциям, где он описывается как темное иррациональное единство жизненных стихий, бездушное и абсурдное, властвующее над людьми.

КОСМОТЕИЗМ (от слов «мир» и «Бог»), обожевление мира, то же, что *пантеизм*. Космотеизм смешивает бытие *Бога* и мира. Космотеология означает учение о Боге, которое утверждает только на познании мира и от него приходит к пониманию идеи Бога. Космотеология в сущности невозможна или, по крайней мере, она не достигает еще цели: как для возвышения к идее Бога нужен процесс мысли человеческой, так и для самого содержания идеи Бога высшие элементы доставляет внутренняя наша жизнь.

С. Г.

КОСТРУБОНЬКА (*Коструб*), в древнерусской языческой мифологии мужское воплощение весны и плодородия. По своему значению имел тот же смысл, что и Кострома. Ритуальные похороны Кострубоньки определяли момент перехода к весне. В обрядовых действиях Кострубонька представлялся в виде чучела с подчеркнутыми атрибутами мужского пола.

КОШЕЛЕВ Александр Иванович (9.05.1806—12.11.1883), мыслитель, публицист и общественный деятель. Родился в Москве. Происходил из старинного дворянского рода. Получил домашнее образование (среди учителей — А. Ф. Мерзляков, Х. А. Шлецер, профессор политической экономии); в к. 1822 сдал «экзамен на чин» в Московском университете. Входил в кружок С. Е. Раича, где познакомился с Ф. И. Тютчевым, С. П. Шевыревым, М. П. Погодиным, А. С. Хомяковым, А. Н. Муравьевым и др. В 1823—26 сблизился с В. Ф. Одоевским, И. В. Киреевским, Д. В. Веневитиновым, Н. М. Рожалиным (с ними дружил до конца их жизни), Александром С. Норовым и др. членами Общества любителей и примыкавшими к нему литераторами.



Некоторое время находился на государственной службе. Успешно занимался сельским хозяйством и финансами. В 1848 подал в Министерство финансов записку о вреде откупов.

С 40-х вошел в кружок *славянофилов*, куда его влекли давняя близость к Хомякову и братьям Киреевским, настойчивое стремление славянофилов к освобождению крестьян, верность православному традициям, тяга к философии и патристике.

В 1851—52 выступил издателем славянофильского «Московского сборника» (ред. И. Аксаков); предполагалось 4 выпуска. 1-й (1852) имел «успех громадный. Все поражены его честной физиономией и считают его дерзостью» (И. Аксаков). Кошелев поместил в нем ст. «Поездка русского земледельца в Англию на Всемирную

выставку» (в ней экономически обосновывалась идея Хомякова о близости исконно русского и английского национального бытия; отд. оттиск — М., 1852). Посмотрев рукопись 2-го выпуска, цензура запретила издание сборника; вскоре она получила секретное предписание: согласно высочайшему повелению обращать особое внимание на сочинения славянофилов. Продолжая деятельность журналиста, Кошелев издавал и редактировал в 1856—60 (до весны 1857, совм. с *Т. И. Филитовым*, а с 1858 — негласно с *И. Аксаковым*) журнал «Русская беседа» (ставший преемником «Московского сборника»), а в 1858—59 в качестве прибавления к нему — журнал «Сельское благоустройство», составляемый из исторических, сельскохозяйственных и статистических статей по вопросу об улучшении быта крестьян в России. В споре о русской *общине* оба журнала отстаивали ее «товарищескую, мирскую» (а не патриархальную, не родовую, не государственную) природу, выводя ее устройство, по слову Кошелева, «из тысячелетней жизни русского народа и государства». Как издатель Кошелев выступал и позднее: в 1861 подготовил и выпустил собрание сочинений *И. Киреевского* (ПСС, т. 1—2, М.) и составил программу издания сочинений Хомякова в 4 томах (М.—Прага, 1861—73).

В предреформенную эпоху Кошелев стал видным общественным деятелем по крестьянскому вопросу. В 1855, во время Крымской войны 1853—56, подал Александру II записку «О денежных средствах России в настоящих обстоятельствах», где впервые официально обосновал необходимость созыва Земской думы (собрание выборных), а в 1857 и 1858 — самые для того времени радикальные «Записки по уничтожению крепостного состояния в России» (сокращенно опубли. в прил. к мемуарным «Запискам», 1884), один из первых проектов освобождения крестьян с земель. В февр. 1859 избран дворянским депутатом 1-го приглашения в редакционную комиссию).

С 1860 Кошелев заведовал винокуренной подкомиссией Государственной комиссии для составления проекта замены откупов системой акцизных сборов. В 1862—65 сотрудничал в еженедельнике «*День*» *И. Аксакова*, разделял его позицию в польском вопросе (его резкий ответ Герцену называл «гражданским подвигом»). В 1864—66 был членом Учредительного комитета и Главным директором правительственной комиссии финансов в Царстве Польском; однако из-за несогласия с официальной позицией правительства в отношении польской аристократии ушел в отставку. Вскоре стал гласным Московской городской думы, президентом Московского общества сельского хозяйства. Участвовал в периодических изданиях, выпускавшихся на его средства, — «Беседа» (1871—72, ред. *А. С. Юрьев*), «Земстве» (1880—82, ред. *В. Ю. Скалон*), где поместил ряд публицистических статей, в которых критиковалась финансово-экономическая и внутриполитическая деятельность правительства.

Общественная позиция Кошелева, при сохранении верности славянофильским основам, всегда отличалась непредвзятостью и широтой. В сер. 50-х он выступил с радикальными заявлениями по крестьянскому вопросу (так что консервативно настроенная *Е. П. Радопчина* не случайно язвила в сатире «Дом сумасшедших в Москве в 1858 году»: «Кошелёв — Беседы русской / Корифей и коновод, / Революции французской / В недрах Руси скороход»). Однако сам Кошелев тогда же заявлял (в письме к *И. Аксакову*), что «путь Герцена, его средства, слова и пр. никогда не будут одобрены мною» (добавляя при этом: «в речах Филарета [Дроздова] несравненно более жизни, чем в произведениях Герцена»). В 1862 в полулегальном и консервативно-оппозиционном памфлете «Конституция, самодержавие и Земская дума» (Лейпциг, 1862) выдвинул ряд идей, направленных на защиту *монархии* как таковой, сословных дворянских привилегий и упрекал русскую бюрократию в ее

неспособности справиться с революционным движением; однако монархическое правление он оправдывал «не иначе как при создании Земской думы» и в «резких выражениях» порицал «нынешний порядок правления в России» и «ее предрержание власти».

В 70-е — н. 80-х озабоченный ростом экономического неблагополучия народа и симптомами общественного зстоя Кошелев в ряде острых статей предлагает: предельно расширить «гласность» — «в частном, церковном и государственном быту», «в т. ч. в земстве», устранить многочисленные остатки «крепостной зависимости одних людей от других», не допускать «насиленного водворения просвещения», активизировать деятельность судебных органов, поскольку «наше судебное устройство» «удовлетворительно». Совет главного управления по делам печати воспринял эти статьи как «материал для определения вредного направления журнала» — резко ослабить высшую бюрократию, оскудевшую нравственно и умственно и разделявшую народ с царем, непременно учредить Земскую думу (совещательную). Несомненно, в общественных воззрениях Кошелева было много трезвого и насущно позитивного, продиктованного во многом верностью «славянофильскому либерализму», оппозиционному правительственным усмерениям.

И. С. Аксаков в некрологе Кошелеву отметил: «Кошелев — это последний из друзей-сверстников *Киреевского* и *Хомякова*, этот живой, рьяный, просвещенный и талантливый общественный деятель и публицист, сильный и цельный духом, необычайно выразительно-искренний в своей внешности, и в речах, и в поступках, — не знавший ни утомления, ни отдыха, ни усталости, бодрствовавший на работе до самого последнего часа своей жизни».

В последние годы жизни (1869—83) Кошелев создал наиболее значительное свое произведение — «Записки. (1812—83)» (*Б.*, 1884; изд. женой, *О. Ф. Кошелевой*); включают 2 отрывка из дневника за 1857 и 1882—83; приложение к книге содержит 7 публицистических статей и «записок» Кошелева: местонахождение рукописи неизвестно). В целом мемуарная книга охватывает события 1812 — н. 80-х и является прямым продолжением его публицистических работ. В ней сдержанно и беспристрастно нарисованы фигуры современников (*А. С. Пушкина*, декабристов, *Одоевского*, *Герцена*, друзей-славянофилов и мн. др.), рассказывается о становлении литературного общества («Общество любомудрия», славянофильский и западнический кружки) и представлена под славянофильским углом зрения широкая панорама русской литературной и общественно-политической жизни. «Записки» остаются ценнейшим документом для истории общественной мысли России в 20—70-е XIX в.

Соч.: Записки / Вступ. ст. и коммент. *Н. И. Цимбаева*. М., 1991.

Ист.: *В. А. Кошелев*. *А. И. Кошелев* в кн.: Русские писатели 1800—1917. Т. 3. М., 1994. С. 117—119.

КОШКА, домашнее животное, очень любимое на Руси. В русских сказках кошка — очень смышленное существо, способное даже говорить по-человечески. По народным поверьям, трехшерстная кошка приносит счастье тому дому, где живет; семишерстный кот является еще более верным залогом семейного благополучия.

По поведению кошек крестьяне предсказывали погоду и будущее. Кошка свертывается клубком — к морозу, крепко спит брюхом кверху — к теплу, скребет лапами стену — к непогоде, хвост укладывается — к хорошей погоде и приходу гостей, лижет устье — к дождю, на человека тянется — обновку (корысть) сулит. На Руси говорили, что тому, кто уберет чьего-нибудь любимого кота, 7 лет ни в чем удачи не будет.

По старинным русским поверьям, кто любит кошек, того они охраняют от злых духов и нечистой силы. Это потому

что кошки, особенно черные, сами связаны с колдунами. На черную кошку можно выменять у нечистой силы шапку-невидимку и неразменный червонец. Черная кошка нужна черту, чтобы прятаться в нее на Ильин день, когда грозный пророк сыплет с небес своими огненными стрелами.

О. П.

КОЯЛОВИЧ Михаил Осипович (20.09.1828—23.08.1891), историк и публицист. Родился в семье православного священника. Окончил Супрасльское духовное училище, а затем в 1851 закончил Литовскую духовную семинарию. В 1855 завершил курс в С.-Петербургской духовной академии. С 1856 — преподавал на кафедре сравнительного богословия и русского раскола, а в следующем году перешел на кафедру русской церковной и гражданской истории. Начал печататься с 1858, когда в журнале «Христианское чтение» вышла первая его научная ст. «Замечание об источниках для истории Литовской унии».

Вышедшее в 1859—61 исследование «Литовская церковная уния» было защищено Кояловичем как магистерская диссертация. В 1873 защитил докторскую диссертацию под названием «История воссоединения западно-русских униатов старых времен (до 1800)».



С 1873 — ординарный профессор С.-Петербургской духовной академии.

С 1888 Коялович вместе с сыном Михаилом стал издавать политико-литературный еженедельный журнал «Правда», сотрудничал в издаваемой И. С. Аксаковым газете «День», а также в консервативном журнале «Гражданин».

Коялович автор исследования «История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям». Белорус по происхождению, Коялович был общерусским писателем и отстаивал единые для всех русских православные идеалы. «История русского самосознания» представляет яркий пример особого национального мышления. Мышления, появляющегося только в уникальной обстановке империи, допускающей любые культурные традиции, но требующей государственного единомыслия. Выходец изпод Гродно, Коялович первым в научной русской литературе широко исследовал историю русского самосознания. Не будучи теоретиком, он не развивает в своем труде философских концепций русского самосознания, а скрупулезно, по деталям выявляет и анализирует исторические памятники и научные сочинения, тематически касающиеся исследуемой им проблемы. «Главнейшая задача, — как писал он, — которую я старался выполнить и которая обозначается самим заглавием книги, могла бы быть поставлена гораздо шире. Можно было бы проследить русские сочинения по всем у нас наукам, не исключая даже естествознания и математики, и показать, какие русские особенности они отражают в себе». Но, считая невозможным поставить перед собою такую титаническую задачу, Коялович оставляет объектом исследования лишь историческую науку. Главное внимание он обращает на связь и преемственность научных школ в изучении русской истории, на «постепенное развитие русского научного сознания по отношению к нашему историческому прошедшему».

Хорошо изученная литература времен Киевской и Московской Руси у Кояловича дается лишь в кратком обзоре, где в нескольких небольших главах анализируются русские перво-

источники (летописи, послания, государственные акты, получение и т. п. литература) и иностранные свидетельства о России.

Особое значение в труде проф. Кояловича имеет изложение периода нового послепетровского времени, когда появляются научные исследования по русской истории. Конечно, не он первый начал выявлять в русской науке исторические школы, это делали и до него, но его заслуга состоит в том, что он выработал целостную систему классификации школ русской истории и первым смог изложить историю русской исторической науки.

Выстраивая преемственность исследования русской истории (от трудов Байера, Миллера, Татищева, Ломоносова к работам историков екатерининского времени Шлецера, кн. Шербакову, Болтину), Коялович выделил важный момент «перехода» в XVIII в. центра изучения русской истории из Академии наук в С.-Петербурге в новый центр — Москву. В частности, это объясняется им переездом туда Миллера и Новикова. Именно из их среды, из среды молодых людей, связанных с Московским университетом и новиковским кружком, вышел затем *Н. М. Карамзин*.

Появление «Истории государства Российского» разделило русскую историческую науку на две противоположные школы — союзников Карамзина и скептиков. Эти школы, в свою очередь, имели прямое отношение к появлению западничества и славянофильства с их историческими концепциями. Научное противостояние русских национально мыслящих ученых прибалтийским ученым-немцам и школе скептиков, а также влияние на их научные взгляды работ западно-славянских историков сформировали уже не только научные школы, а два противоположных взгляда на русскую историю. Западничество (Пыпин, Чичерин, Иконников, Чаадаев и др. публицисты) и славянофильство (*К. Аксаков, И. Беляев, Ю. Самарин, В. Лешков*) выставили два мировоззрения, две взаимоисключающие шкалы оценок нашего прошлого.

На какое-то время эти споры были отодвинуты на второй план появлением в исторической науке огромного труда С. М. Соловьева «История России» с его родовой теорией быта — работы, ставшей классической.

Последующее развитие изучения русской истории, по Кояловичу, связано с тремя более или менее пересекающимися направлениями исторической науки. Во-первых, с последователями С. М. Соловьева, развивавшими его положения государственной школы. Во-вторых, с петербургской школой К. Н. Бестужева-Рюмина и Е. Е. Замысловского, уделявшей особое внимание изучению первоисточников. А в-третьих, с тесно связанной с археологией группой историков (Д. И. Иловайского, С. Геденова и И. Е. Забелина), опровергавших норманскую теорию происхождения русской княжеской династии.

Как писал в своей рецензии на книгу Кояловича акад. К. Н. Бестужев-Рюмин, автор ставил своей целью «допросить каждое явление (литературное или научное. — М. С.) о том, насколько оно послужило» выражению народного самосознания, и с этой точки зрения приносит над ним свой суд.

Будучи непримиримым борцом с «объективизмом» в науке, не веря в его реальную возможность, Коялович считал его вредным. Он открыто заявлял свой постулат как ученого: «Не доверяйте обманчивой объективности, в истории ее меньше всего; в истории почти все субъективно». Выработав многолетними научными занятиями уверенность в неизбежности и положительности для историка субъективного взгляда на исторический процесс, Коялович дал в «Истории русского самосознания» панораму или энциклопедический свод всех на его время существовавших систем и мнений, или, как он их

называл, «субъективизм» понимания русской истории. Проанализировав их все, он «показал, что лучший из них — это т. н. славянофильский субъективизм». «Он лучше других, — утверждал профессор, — и в народном, и в научном смысле, и даже в смысле возможно правильного понимания и усвоения общечеловеческой цивилизации».

Впервые изданная в 1884, книга была широко распространена в среде читающей русской публики. Благодаря своей необычной для того времени страстности, она стала настольной книгой многих выдающихся деятелей России. Так, И. Аксаков писал, что «История русского самосознания» — «это превосходнейший и крайне полезный труд». Л. Тихомиров считал обязательным иметь ее у себя каждому думающему человеку.

Соч.: Литовская церковная уния. Т. 1—2. СПб., 1859—62; Лекции по истории Западной России. СПб., 1864; Воссоединение западно-русских униатов старых времен (до 1800). СПб., 1873; Три подполья русского национального духа для спасения нашей государственности во времена самозванческих смут. СПб., 1880; История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. СПб., 1884.

Лит.: Чистович И. С. С.-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858—88). СПб., 1889; Пальмов И. С. Памяти Михаила Осиповича Кояловича. СПб., 1891; Черепица В. Н. Михаил Осипович Коялович. История жизни и творчества. Гродно, 1998; Смолин М. Б. Очерки Имперского пути. Неизвестные русские консерваторы 2-й пол. XIX — 1-й пол. XX в. М., 2000.

М. Смолин

КРАСОТА (прекрасное), в понятиях *Святой Руси* божественная гармония, внутренне присущая природе, человеку, некоторым вещам и изображениям. В красоте выражается божественная сущность мира. Источник ее в самом Боге, Его целостности и совершенстве. «Красота на земле не возникает сама собой, а посылается рукой и мыслию Божией» (Афиногор). «Некто, воззрев на красоту, весьма прославил за нее Творца и от одного взгляда погрузился в любовь Божию и источник слез» (св. Иоанн Лествичник).

Важнейшим образцом прекрасного для русского человека XII—XVII вв. была красота православной иконы. «Самая мысль о целящей силе красоты, — писал Е. Н. Трубецкой, — давно уже живет в идее явленной и чудотворной иконы. Среди той многотрудной борьбы, которую мы ведем, среди бесконечной скорби, которую мы испытываем, да послужит нам эта сила источником утешения и бодрости. Будем же утверждать и любить эту красоту!»

В народном сознании красоту связывают с правдой и добром. Не всякая правда — красота, но всякая красота — правда. Красота на добро не смотрит, но люди от нее становятся добрее.

По мнению Ф. М. Достоевского, красота спасет мир. Вместе с тем, имея в виду ее божественный первоисточник, писатель предостерегает людей от опасности подмены красоты божественной лжекрасотой дьявола. Красота, считает он, не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, и поле битвы — сердца людей. Будущий антихрист будет пленять красотой. Помутятся источники нравственности в глазах людей.

О. Платонов

Красота в понятиях эстетики. Красота охватывает собой много видов (напр., возвышенное, грациозное и т. д.). Красота, будучи принципиальным понятием, не может быть определена по требованиям логики; она может быть лишь сравнена и отделена от сродных ей понятий приятного, полезного, истины и добра. Различные эстетические направления часто отождествляли красоту с одним из четырех названных понятий; нельзя отрицать связи красоты с этими понятиями, но в то же время отождествление с ними неправильно. Так, несомненно, что красота приятна, но не все

красивое приятно и не все приятное красиво. Красота связана с совершенно особого рода ощущением приятного, в котором чувственный элемент играет второстепенную роль. Физиологическая эстетика изыскивает условия, при которых известные ощущения (напр., линия определенной формы) нравятся человеку, ибо они соответствуют условиям нормальной деятельности нервной системы и посему повышают тон жизни. Не отрицая вовсе правильности этой мысли, допуская весьма широкие границы того, что нравится различным индивидам и возможность развития чувства приятного в человеческом роде, все же придется сказать, что красоту с наслаждением и приятным отождествить нельзя, ибо в красоте мы имеем дело с более сложным духовным явлением, чем в чувстве наслаждения. Красота гораздо объективнее, чем наслаждение: находя известный предмет красивым, мы высказываем суждение, что он должен нравиться не только судящему лицу, но вообще всем лицам, одаренным эстетическим вкусом. В красивом объекте нам нравится не только само восприятие его, но и те ассоциации, которые он вызывает, и та возможность определенного толкования его, в которой проявляется наша духовная деятельность. Красивый объект является толчком для ряда духовных процессов, обнаруживающих наши духовные силы, и это нравится; т. о., чувственное наслаждение и приятность входят, как момент, в восприятие красоты, но не составляют его исчерпывающего определения. Чем выше духовная деятельность, вызванная известным объектом, чем полнее и гармоничнее она затрагивает наше интеллектуальное и нравственное «я», тем возбудитель этой деятельности нам кажется красивее. Более решительно следует различать понятия пользы и красоты. Земледелец, смотрящий на поле, обещающее ему богатый урожай, и человек, любящий ее тем же полем, смотрящий на один и тот же объект с совершенно различных точек зрения; это различие может доходить до полной противоположности; гроза или пожар могут представлять величественное зрелище, и в то же время они могут быть источником большого убытка для зрителя. Понятие пользы в гораздо большей мере относительно и субъективно, чем понятие красоты; не имеет смысла говорить о пользе самой по себе, между тем как понятие красоты допускает абсолютное толкование. Отождествление красоты с благом, замечаемое в теориях Платона и Толстого, затрагивает весьма сложный вопрос, правильное решение которого может быть дано лишь путем расчленения видов красоты и расположения их по степени значения. Если голос человека нам нравится и мы тембр его признаем красивым, независимо от содержания речи, то нельзя не усмотреть в этом признании красоты полного отсутствия отношения к идее блага; с др. стороны, несомненно, что трагедия, изображающая гибель высокой личности ради достижения нравственной цели, действует облагораживающим образом на душу зрителя, и красота трагедии стоит в теснейшей связи с проводимой ею нравственной идеей. Т. о., чувственная красота, представляющая низшую ее ступень, лишена отношения к благу, в то время как более высокие ступени красоты яснейшим образом обнаруживают в красоте участие блага. Связь красоты с истинной реалистичным направлением в искусстве настолько подчеркивается, что оба понятия кажутся отождествленными; разница получается лишь в форме; в то время как истина живет в сфере отвлеченного мышления, в понятиях, красота, наоборот, имеет дело с образами, которые реализмом в том случае признаются красивыми, когда они воспроизводят действительность. Всякое истинное искусство всегда было реалистично и всегда служило правде; отсюда, однако, не следует, что роман есть социологический этюд и что цель науки и искусства одна и та же. Сказки (напр., сказки Гофмана и «Тысячи одной ночи») вполне реалистичны, хотя изображаемые в них события и вымыш-

лены; и сказка по-своему точно так же может служить правде, как самый реалистичный роман. Из сказанного следует, что понятие красоты, имея некоторую связь с приятным, хорошим и истинным, не может быть отождествлено с этими понятиями, а представляет принципиальную точку зрения, вполне своеобразную.

Мы указали, с каким понятием красота не может быть отождествляема, но самой природы красоты не касались. Прежде чем сказать несколько слов о природе красоты, отметим, что часто подымавшийся вопрос о том, субъективна ли красота или объективна, т. е. имеет ли красота пребывание в предмете или же в *душе* созерцающего предметы, может быть оставлен вовсе в стороне, ибо вовсе не относится к эстетике, а есть вопрос психологический, связанный с восприятием вообще. Несомненно, что красота замечается нами в предметах, т. е. с восприятием предметов, в этом смысле красота объективна; совсем иной вопрос, насколько само восприятие содержит объективные элементы. Субъективна она в том смысле, что предполагает существование особого органа, эстетического вкуса, который развит в людях в весьма различной степени. Нельзя заставить человека, лишенного вкуса, почувствовать красоту, в то время как всякого можно привести к сознанию истинности известного положения путем логических доводов. Красота связана с восприятием объекта; в объекте мы имеем 2 элемента: содержание и форму, т. е. то, что говорит известный объект душе, и то, как он говорит это. Гармоническое сочетание этих двух элементов, идеи и чувственной ее формы, и составляет природу красоты. В зависимости от того, какому из указанных двух моментов дается преимущество, получается двойное понимание красоты — формальное и идеальное: первое направление видит главное условие красоты в соблюдении формальных условий, как-то: единства, симметрии, пропорциональности, вообще правильности отношения частей; второе видит главное условие красоты в идее, выраженной в чувственной форме, причем объект кажется тем значительнее, чем красивее идея, им выражаемая; первое направление легко впадает в эстетический формализм, второе в реализм, забывающий, что идея, дабы производить художественное впечатление, нуждается в конкретном выражении. Различные определения красоты, встречающиеся в истории эстетики, все могут быть сведены к двум указанным направлениям. Так, Платон видит красоту в идее, в проявлении идеи в чувственной форме; Аристотель, наоборот, полагает красоту в порядке, симметрии и ограничении. Плотин, давший превосходную критику формальной эстетики, стал решительно на сторону Платона и постарался определить различные степени красоты, начиная от низшей, чувственной, и кончая духовной, проявляющейся в деятельности человека. Лейбниц сопоставлял идею красоты с совершенством, с целесообразностью; его мысль своеобразно выразил Мендельсон: красота есть неясное, смутное представление совершенства. Гемстергюс старался выяснить психологические условия красоты и нашел, что человек считает красотой то, что в кратчайший период времени вызывает наибольшее количество представлений. Кант дал знаменитое определение красоты: красиво то, что вызывает чувство удовольствия, не затрагивая нашей страсти. Шеллинг и Гегель развивали систему эстетических понятий в платоновском направлении. Искусство, по Шеллингу, имеет своей целью уничтожение противоположности реального и идеального; оно изображает *абсолют* в конечном; красота есть бесконечное, выраженное в конечной форме. В чисто платоновском духе понимал красоту и Шопенгауэр. Наиболее полное изложение идеалистической эстетики дал Теодор Фишер. Формальное направление в XIX в. представлено Гербартом и его школой (Циммерман, Цейзинг и др.). В к. XIX в. изучение красоты сделало шаг

вперед в том отношении, что более тщательно были изучены физиологические, психологические и исторические условия восприятия красоты; в этом отношении замечательны сочинения Фехнера, Дарвина, Грент Оллена, Спенсера, Грооса, Гюйо и др. Эти исследования внесли много ценного в понимание образования эстетического восприятия, но несколько не изменили понимания природы красоты. Если принято определение красоты как гармоничное сочетание идеи и формы, то этим определяются 3 вида красоты: чистая красота, в которой форма и идея находятся в полной гармонии, возвышенная красота, в которой содержание преобладает над формой и не может найти полного выражения, и комическая красота, в которой форма преобладает над содержанием, т. е. ничтожное содержание прячется за красивые формы.

Э. Р.

КРЕАЦИОНИЗМ (лат. — творить), учение о сотворении мира Богом.

1. Течение в христианской мысли, противостоящее эволюционизму и настаивающее на том, что мир сотворен Богом из ничего и что восхождение мира по ступеням *совершенства* невозможно без вмешательства свыше со стороны творческого Слова, которое вносит в мир не только новые образы его *бытия*, но и энергии, нужные для их реализации.

2. Доктрина, согласно которой Бог творит из ничего *душу* каждого индивидуального человеческого существа в момент зачатия или при рождении.

КРЕСТ, в «христианском нравственном *богословии*» совокупность жизненных лишений, страданий и т. п., которые должны терпеливо переноситься, не нарушая *религии*, во имя Христа.

КРЕСТ ИИСУСА ХРИСТА и его изображение. Форма креста, на котором распят был Иисус Христос, с точностью не определена. В то время крест был орудием казни и в римских провинциях был довольно распространен; есть основание полагать, что не везде форма его была одинакова. Так, встречались кресты таких форм: прямой, косой, в виде буквы «Т». Из всех указанных форм большое количество данных указывают на ту форму креста, к которому пригвожден был Иисус Христос четырьмя гвоздями. Крест, как орудие, на котором страдал Спаситель, с самого начала *христианства* был для верных святыней, символом *спасения*. У христиан Спаситель распятый изображался с небольшой бородой, с длинными волосами, с короною на голове, со страдальческим выражением лица (прежде, в первых веках христианства, лицо изображалось величественное, спокойное, с открытыми глазами). На западе принят в употреблении четырехконечный крест; только в некоторых случаях шестиконечный и восьмиконечный, а у православных одинаково 3 формы; между тем, старообрядцы признают только восьмиконечный, отвергая другие как ересь.

КРЕЩЕНИЕ ГОСПОДНЕ (БОГОЯВЛЕНИЕ), омовение Христа Иоанном Крестителем в реке Иордан (Мф. 3, 13—17; Мк. 1, 9—11; Лк. 3, 21—22; Ин. 1, 29—34). Это событие в земной жизни Спасителя настолько важно, что оно описано во всех четырех *Евангелиях*. Как безгрешный *Бог*, Христос не нуждался в крещении «во оставление» *грехов*, но, смилив себя перед людьми, приняв на себя человеческую природу, воплощенный *Логос* приходит на Иордан принять Иоанново крещение, чтобы исполнить всякую правду (Мф. 2, 15). Речь идет о правде Божией, которая укажет путь всем людям — в Христову церковь можно прийти только через таинство крещения. Момент Крещения Господня, как и Сретение (Лк. 2; 22—23), есть установление преемственной связи Ветхого и Нового Завета. Последний пророк Ветхого Завета передает полноту учительства Совершителю и Главе Завета Нового. Вхождение Христа в воды Иордана — это и победа над стихией воды,

которая со времен Всемирного потопа устрашала человека. Теперь вода через освящение ее Господом несет человеку не гибель, но новое рождение. В известной русской иконе «Крещение» (Псков, XIV в. ?) даются аллегорические изображения в нижней части — реки и моря в виде старца и женщины, напоминающие о спасении народа избранного при переходе через Красное море и Иордан: «Море увидело и побегало, Иордан возвратился вспять» (Пс. 113; 3). Стих этого псалма является программным на утрени в праздник Богоявления — Крещения Господня 19 янв. Цвет неба и фона иконы совпадает с тоном вод Иордана, что воспринимается как еще одно подтверждение освященности воды небом. Наименование праздника Богоявлением связано с тем, что Христос в этом событии явил свое божественное достоинство: голос Бога Отца с неба свидетельствовал о том, что Христос есть Сын Божий, воплощенный Логос-Премудрость, и в виде голубя на Христа сошел Святой Дух. В этом событии участвовала вся Святая Троица. Прямо на фоне неба имеется надпись, раскрывающая сюжет иконы, а *ангелы* в композиции олицетворяют присутствие небесных сил в данном событии. Руки ангелов закрыты мантиями — символ *смирения* перед величием Бога. А. К., А. М.

КРЕЩЕНИЕ РУСИ, по преданию, св. ап. *Андрей Первозванный* был с проповедью *Евангелия* в Скифии, т. е. в стране, из которой впоследствии образовалась Россия. Поднявшись на киевские горы, он поставил там деревянный крест и предсказал, что в этой стране будет сиять истинная вера Христова.

Св. ап. Андрей прошел будущую землю Русскую от юга до севера: от киевских гор до Новгорода — и даже был на о. Валааме. Об этом свидетельствуют новейшие исследования. Так, местное (на севере России) предание указывает, что св. ап. Андрей Первозванный, просветитель скифов и славян, прибыл из Киева в Новгород. Отсюда по Волхову доплыл до Ладожского оз., а потом — до Валаама. Там благословил горы каменным крестом. Истребил капища *Велеса* и *Перуна*, обратил в Христову веру жрецов идольских и обитавших на острове язычников, положив основание на Валааме исповеданию веры Христовой. Оставил пастырями новособранного стада Христова некоторых сопутствовавших ему учеников.

В древнейшей рукописи «Оповедь», хранившейся в библиотеке Валаамского монастыря, об этом говорится так: «Св. Андрей от Иерусалима прошел Голяд, Косога, Родень, Скеф, Скиф и Словен смежных лугами (степями), достиг Смоленска, и ополчений Скоф, и Славянска Великого, и Ладогу оставя, в ладю сева, в бурное вращающееся озеро на Валаам пошел, креста повсюду, и поставлял по всем местам кресты каменные. Ученики же его Сила, Фирс, Елисей, Лукослав, Иосиф, Косма повсюду сделали ограды, и все посадники (т. е. заместители правителей-князей) доезжали от Словенска и Смоленска, и многие жрецы окрестились, и капища Перуна и Велеса разрушили и уничтожили».

О пребывании св. ап. Андрея на Валааме свидетельствует и др. памятник древности — «Вселетник» киевского митр. Илариона, 1051: «Ноября 30-го св. ап. всехвальный Андрей Первозванного и Церкви поборника восхвалим: зане, якоже древле тому прийти в Киев, Смоленск, Новгород, Друзину (Грузино) и Валаамо».

Исследователи указывают, что устные и письменные предания Валаама утверждают, что православную веру Христову на Валааме основал св. ап. Андрей. Продолжалось ли христианство на Валааме непрерывно до времени основания там монастыря — это положительно нельзя теперь определить.

Из сказаний древнейшей рукописи «Оповедь» видно, что на Валааме после ап. Андрея существовала, и, может быть, не прерываясь, правительственная организация, что там су-

ществовало свое вече по образцу Новгородского, что о Валааме знали и в чужих землях и в случаях опасности искали себе спасения на нем; что, наконец, и каменный крест св. ап. Андрея сохранился там до времени прп. Сергия Валаамского, что указывает на существование *христианства*. Одним словом, Валаам до основания на нем монастыря принадлежал славянам и, вероятно, находился в гражданском союзе с Новгородом, и на Валааме не исчезли следы христианской православной веры до прп. Сергия, хотя рядом с христианством не прерывалось еще и *язычество*.

Первыми из русских князей, по преданию, крестились киевские князья Асколд и Дир (867).

Почти через 100 лет после них мудрая российская кн. Ольга, видя чистую жизнь киевских христиан, убедилась в истинности их веры и приняла Святое Крещение (957). Она с большой свитой ездила в Византию, от самого Константинопольского патриарха получила Святое Крещение и была наречена Еленой. Вернувшись домой, она уговаривала сына своего Святослава принять христианство, но он, будучи по природе суровым воином, не согласился.

Бог судил просветить христианством землю русскую кн. *Владимиру*, внуку Ольги. Сначала Владимир был ревностным язычником и вел нечестивую жизнь. При нем были принесены в жертву идолам два христианина, Феодор и Иоанн (отец и сын), которые, т. о., были первыми мучениками на Руси. Но вскоре Владимир почувствовал всю пустоту язычества и стал думать о другой, лучшей вере.

Когда стало известным, что русский князь ищет другую веру, то к нему стали приходить разные проповедники: магометане, евреи, немцы и греки, и каждый предлагал свою веру. Но сильнее всех произвел впечатление на Владимира православный греческий проповедник, который, в заключение своей беседы, показал картину Страшного суда.

Владимир сказал: «Хорошо этим праведникам, что на правой стороне».

«Крестись — и ты будешь с ними», — ответил проповедник.

Кн. Владимир посоветовался с боярами и, по совету их, отправил десять мудрых послов, чтобы они прошли по разным странам и испытали на месте, чья вера лучше.

Послы побывали в тех странах, откуда приходили проповедники. Возвратясь в Киев, они рассказали князю все, что видели, и хвалили православную веру греческую. Они говорили, что лучше греческой веры нет нигде, ни у какого народа. «Когда мы стояли во время службы в греческом храме, то мы не знали, где находимся: на земле или на небе», — говорили они. А потом прибавили, что, вкусив сладкого, они не хотят больше горького, т. е., узнав православную веру греков, они не хотят служить своим богам-идам.

Бояре при этом заметили Владимиру: «Если бы вера греческая не была лучшей из всех, то не приняла бы ее бабка твоя, княгиня Ольга, мудрейшая из людей».

Кн. Владимир окончательно решил принять православную веру. Но, как язычник, он считал для себя унижительным просить греков об этом. Потому вскоре после этого он пошел на греков войной и взял г. Корсунь (Корсунь, или Херсон, находился в Крыму, Крым же в то время входил в состав Греческой империи). Затем он потребовал от греческих имп. Василия и Константина, чтобы они выдали за него сестру их Анну. Императоры ответили, что они не могут выдать своей сестры за язычника. Тогда Владимир объявил им о своем намерении принять христианскую веру и просил прислать к нему царевну Анну, а также и священника для крещения его. Императоры сразу же прислали в Корсунь священников, а с ними приехала и царевна Анна. Но в это время у кн. Владимира заболели глаза, так что он ослеп. Царевна Анна посоветовала Владимиру скорее принять Святое Крещение. Вла-

дмир послушался совета царевны и крестился с именем Василия. И как только крестился и стал выходить из купели, то с глаз его как бы упала пелена, и он стал видеть. Владимир прозрел телесно и духовно и в радости воскликнул: «Теперь я узнал истинного Бога!»

После этого кн. Владимир женился на царевне Анне и возвратился в Киев. С ним приехали в Киев посланные из Греции митрополит, 6 епископов, множество священников, привезено было все нужное для богослужения.

Крещение Руси произошло в 988. Сначала Владимир предложил креститься своим 12 сыновьям, и они крестились. Вслед за ними крестились многие бояре. Наконец, Владимир повелел всем жителям Киева прийти в назначенный день на Днепр, и там, в присутствии князя, было совершено духовенством таинство Святого Крещения. Кн. Владимир в радости и восторге, устремив свой взор на небо, молился Богу, чтобы Господь, сотворивший небо и землю, благословил народ русский, дав ему познать Его, истинного Бога, и утвердил в нем веру правую. В этот великий день земля и небо ликовали.

Приняв христианство, Владимир во всем переменялся. Из грубого и жестокого язычника он стал благочестивым и милосердным христианином. Он повелел всем бедным людям приходить к нему на княжеский двор и получать там все нужное: пищу, одежду и даже деньги. Кроме того, нагружались подводы хлебом, мясом, рыбой, овощами, медом, квасом и посылались по городам и селам для всех больных и нищих, которые сами не могли ходить.

Народ полюбил своего вел. князя и прозвал его «Красным Солнышком» и, как к солнцу, тянулся к нему и вместе с ним шел к Богу.

Св. Церковь наша причислила вел. кн. Владимира, равно как и кн. Ольгу, к лику *святых*, а кн. Владимира наименовала равноапостольным.

Из Киева христианская вера православная при помощи Божией скоро распространилась и утвердилась по всей Русской земле. Народ русский всей душой воспринял веру православную, которая несла с собой духовное просвещение: письменность, монастыри, учреждение школ, развитие всякого рода искусств, — и создала всю русскую культуру. Свет Христов воссиял над нашей страной. Она стала называться «Святою Русью», а народ — «православным русским народом».

Прот. С. Слободской

КРИЖАНИЧ Юрий (ок. 1618—12.09.1683), славянский ученый и писатель, по национальности хорват, католический священник. Пропагандировал идею славянского единства. Главную роль в сплочении славян отводил Русскому государству, которое впервые посетил в 1647. Прибыв в Москву в 1659, по подозрению в шпионаже был сослан в 1661 в Тобольск, где прожил до 1676. В Тобольске Крижанич продолжал свои исследования и написал ряд книг — «Политика» (1663—66), «Об Божьем смотре» (1666—67), «Толкование исторических пророчеств» (1674).

В своих исследованиях Крижанич приходит к выводу о необходимости объединения славян путем просвещения и литературного сближения. Крижанич увлекся изучением истории России и считал ее родиной всех славян. «Русский народ, — писал он, — и имя всем прочим, начало и корень». Чтобы объединить все славянские племена, считал Крижанич, необходимо прежде всего создать единый «всеславянский» язык и написать на этом языке книги, доступные всем славянам. Крижанич лично показывает пример такой работы: в Тобольске он создает свой вариант всеславянского языка, представлявшего собой смесь церковно-славянского, русского и хорватского языков. Именно на этом языке написана его книга «Политика». Крижанич одним из первых подверг критике летописные легенды о «призвании варягов» на Русь, да-

рах *Мономаха*, вскрыл грубые искажения русской действительности в современных ему иностранных сочинениях о России (Адама Олеария, П. Петрея).

Славянский ученый доказывал необходимость упрочения связей Великороссии и Малороссии. Для укрепления могущества России Крижанич предлагал усилить государственный аппарат, реформировать армию, законодательно закрепить права всех сословий русского общества, перестроить организацию внутренней и внешней торговли, стимулировать развитие российской промышленности и ремесел. Крижанич резко выступал против низкопоклонства перед всем иностранным, дав этому явлению свое название — чужебесие. Не исключая возможности использования положительного зарубежного опыта, Крижанич призывал сделать главную ставку на «высвобождение» богатейшего внутреннего потенциала русского народа.

О. Платонов

«КРИЗИС ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ. (Против позитивистов)», магистерская диссертация *В. С. Соловьева*. Первоначально была опубликована в 1874 в виде отдельных очерков под общим заглавием «Кризис западной философии (по поводу «Философии бессознательного» Гартмана)» в журнале «Православное обозрение». Вышедшая в том же году отдельной книгой диссертация получила название «Кризис западной философии. (Против позитивистов)». В изданных посмертно 8- и 10-томных собраниях сочинений философа подзаголовок «Против позитивистов» был взят в скобки. Хотя диссертация является первым крупным произведением Соловьева, в ней уже обозначились исходные установки и важнейшие особенности его учения, необходимость преодоления односторонне-рассудочного характера западной философии (проявившегося в произвольном расщеплении конкретного всеединства *духа*, превращении отвлеченных *понятий* в самостоятельные сущности), примирения *веры и знания* и достижения органического синтеза *религии, философии и науки*. В 1872—73, в период учебы Соловьева в Московском университете, его увлечение естественно-научным *материализмом* сменяется интересом к философскому пессимизму, представленному в сер. XIX в. учением А. Шопенгауэра и «философией бессознательного» Э. Гартмана. В «Кризисе западной философии» он попытался рассмотреть весь путь, пройденный западно-европейской философией, сделал вывод, что его логические результаты соответствуют тем выводам, к которым пришла «философия бессознательного». Следуя отчасти позднему Шеллингу, а отчасти русским *славянофилам* (прежде всего *И. В. Киреевскому*), Соловьев утверждал, что западной философией окончательно пройден путь отвлеченно-теоретического *познания* в обоих своих направлениях — эмпирическом и рационалистическом. Закономерным завершением эволюции *эмпиризма* и *рационализма* стал «абсолютный формализм» Дж. С. Милля и Гегеля, в системах которых и объект познания, и его субъект растворились в отвлеченных от всякой конкретной предметности способах познания. По Соловьеву, *метафизика* Шопенгауэра и его последователя Гартмана отчасти преодолела односторонность прежней европейской философии и, примирив в своей теории познания эмпиризм и рационализм, смогла приблизиться к постижению истинно-сущего как конкретного всеединства *духа*, снимающего в себе внешнюю противоположность между *человеком* и *миром*. Это позволило заново утвердить нравственно-практическое значение философии, вернув ей не только способность познавать действительность, но и право критически оценивать ее с точки зрения абсолютного *идеала*. Однако унаследованная немецкими пессимистами от прежней метафизики тенденция представлять отдельные понятия («*воля*», «представление», «бессознательное») в виде самостоятельно существующих начал привела их к ошибочным заключениям о цели человеческой жизни и

смысле мирового процесса, к выводу, что существование мира не имеет разумного оправдания и, следовательно, он должен вернуться в изначальное состояние абсолютного небытия. Соловьев усматривал у мировой истории иную цель: «уничтожение... того чудовищного призрака мертвой внешней реальности, вещественной отдельности, — призрака, который в сфере теоретической уже исчез перед светом философского идеализма... Последний конец всего есть, т. о., не nirvana, а напротив... — царство духа как полное проявление всеединого». По мнению Соловьева, система Гартмана завершила целый период европейской культуры, характеризующийся раздвоением личного разума (созданием которого и является философия) и общенародной религиозной веры. Близость европейских пессимистических учений с религиозными системами Востока, прежде всего с буддизмом и отчасти индуизмом, Соловьев отказывался считать свидетельством окончательного разрыва философского сознания Запада с христианской религиозной традицией, он полагал, что сама логика духовного развития Запада ведет европейскую философию к принятию христианского Откровения, только в «новой, достойной его форме». Историко-философская концепция Соловьева резко расходилась с популярным в 70-е позитивизмом, и в частности с учением О. Конта о трех фазах в умственной истории человечества. По этой теории религиозное, метафизическое и позитивно-научное воззрения объявлялись взаимоисключающими, причем последнее считалось наивысшим. Критике теории Конта Соловьев посвятил специальное приложение к своей диссертации — «Теория Огюста Конта о трех фазах в умственном развитии человечества». Из-за откровенно полемической направленности этой части своей диссертации Соловьев и решил дать всему сочинению подзаголовок «против позитивистов», хотя в печатной полемике с В. Лесевичем он назвал этот подзаголовок «несущественной прибавкой», лишь подчеркивающей отличие его понимания кризиса западной философии как завершения ее автономного от др. сфер человеческого духа существования, от его интерпретации последователями Конта, для которых история европейской мысли оканчивалась утверждением позитивистского мирозерцания. Диссертация Соловьева оказалась индикатором философских настроений в России. С одной стороны, вал критических выступлений против нее проявил сохраняющееся влияние позитивизма, с др. — большое число одобрительных отзывов свидетельствовало о нарастающем сопротивлении позитивизму в русском обществе и пробуждении в нем интереса к метафизике. Правда, в спор с автором «Кризиса западной философии» вступили не только позитивисты, но и отдельные сторонники метафизики. Так, важнейший тезис работы о синтезе философии и религии подверг критике переводчик «Философии бессознательного» Гартмана на русский язык А. Козлов. Многие маститые деятели русской культуры (М. Погодин, Н. Страхов), дав высокую оценку философскому таланту Соловьева, попытались защитить его от нападков леворадикальной прессы. Положительную характеристику дал труду Соловьева в письме к Страхову от 23 дек. 1874 Л. Толстой: «Это еще один человек прибыл к тому малому полку русских людей, которые позволяют себе думать своим умом». До 1877 о Соловьеве будут говорить прежде всего как об авторе работы «Кризис западной философии». И хотя впоследствии Соловьев откажется от некоторых ее тезисов (напр., о значении «философии бессознательного» для истории западной философии), главная идея произведения — религиозное призвание философии и культуры — окажется ведущим мотивом его творчества.

Б. Межуев

КРИТЕРИЙ (греч. — сужу), мерило для оценки чего бы то ни было. Критерием истины называется такое положение или

признак, по которому можно определить истинность или ложность суждения. Формальным критерием истины служат логические законы: все, что не заключает в себе внутреннего противоречия, логически возможно; для того чтобы быть истинным, оно должно соответствовать и материальному критерию, т. е. физическому содержанию мысли. Философия выставляла различные критерии истины: так, стоики видели критерий в каталептическом представлении, что по существу дела соответствует критерию, выставляемому учением «о здравом смысле» шотландской эклектической школы. Декарт считал ясным и очевидным критерий идей, но это, очевидно, лишь формальный критерий. Скептики отрицают возможность критерия истины, и они правы в том отношении, что общего критерия выставить нельзя; каждая мысль должна находить свое оправдание в связи с др. и должна быть оправдана по логическим законам и фактической достоверности.

Критерием высшей истины являются духовные ценности, данные Иисусом Христом. «Критерий истины, — писал В. С. Соловьев, — находится вне нас, вне познающего — вне зависимой от него реальности внешнего предмета».

КРОВЬ, один из священных символов человеческой жизни и души. С древнейших времен люди придавали крови особое значение как важнейшему жизненному средству, потеря которого ведет к ослаблению жизненных сил и смерти. Считалось, что кровь, взятая у человека, обладает магическими свойствами, позволяющими совершать особые ритуальные и символические действия. Самым распространенным случаем таких действий были кровавые жертвоприношения, посредством которых люди пытались умиротворить Божество или добиться помощи дьявольских сил.

Через страницы ветхозаветного Божественного Откровения красной нитью проходит верование, что только смерть невиннейшего человеческого существа есть истинная жертва примирения человека с Богом. Только кровь совершенного праведника, по учению слова Божия, могла омыть человека от нечистоты Адамова грехопадения. Язычество облекло эту идею в грубую форму приношения в жертву Богу грудных младенцев, как еще не имеющих никаких личных грехов. Невиннее, чище, безгрешнее грудных младенцев язычество никого на земле не нашло. Эта грубая форма отвергнута беспределным милосердием Божиим, но сама идея, как приговор вечной и абсолютной справедливости, удержана. Она лежит уже в основе ветхозаветного закона о посвящении Богу всех первенцев. Закон этот был дан Богом еще до выхода евреев из Египта. «И сказал Господь Моисею, говоря, освяти Мне каждого первенца, разверзающего ложесна между сынами Израилевыми» (Исх. 13, 1—2). И этот закон был повторен неоднократно (ср. Исх. 22, 29; Числ. 3, 13; 8, 17). Но что значит — посвятить кого-либо Богу? Прежде всего (по объяснению самого Моисея) — это значит заклать посвященного и принести его в жертву; а потом уже в переносном смысле — «отдать его Господу на все дни жизни его служить Господу» (1 Цар. 1, 28). Сам Бог возвестил через Моисея еврейскому народу: «Все закланное, что под закланием отдает человек Господу из своей собственности — человека ли, скотину ли, — есть великая святяныя Господня и должно быть предано смерти» (Лев. 27, 28, 29). В этом смысле говорит и Господь Иисус Христос в Своей первосвященнической молитве о Своей крестной смерти: «За них (верующих) Я посвящаю Себя» (по-славянски: «свящаю Себе»). Когда Авраам намеревался принести в жертву единственного, дарованного ему уже в старости, сына своего Исаака, он, несомненно, веровал, что эта жертва будет удобнейшею Богу, как ни тяжела была она для него самого.

Новый Завет — это последнее завещание Христа, запе-

чтленное Его кровью. Господь наш Иисус Христос пошел на кровавую жертву, чтобы простить и спасти человечество. «Да и все почти по закону очищается кровью, и без пролития крови не бывает прощения» (Евр. 9, 22).

Христос перед принесением Себя в жертву Богу всю ночь молился до кровавого пота в Гефсиманском саду. В самый день посвящения кандидат на первосвященническое достоинство предварительно был омываем в т. н. «медном море» (Лев. 8, 6). Иисус Христос, желая «исполнить всякую правду» (Мф. 3, 15), перед началом Своего общественного служения принял от Иоанна Крещение во Иордане. После омовения на избранного первосвященника возлагали принадлежности его сану драгоценные и великолепные одежды: хитон, стянутый поясом, верхнюю ризу, ефод, также стянутый дорогим поясом, наперсник с уримом и туммимом; на его голову надевали кидар с полированной золотой дщицей спереди; потом на голову его в изобилии возливали «елей помазания».

После совершения установленного на этот случай жертвоприношения жертвенной кровью помазывали край его правого уха, большой палец правой руки его и большой палец правой ноги его. («Слушая, делай и поступай по заповедям Божиим».) Наконец, кровью закланной жертвы окропляли его и его одежды, а в руку давали ему кусок жертвенного мяса. После Крещения в Иордане Сам Бог засвидетельствовал славу Иисуса Христа как Своего возлюбленного Сына (Мф. 3, 17 и парал.), а Свою первую проповедь в Назарете Христос посвятил применению к Себе пророчества Исаии: «Дух Господень на Мне, ибо Он помазал Меня» (Лк. 4, 18). «И все засвидетельствовали Ему это» (Лк. 22).

В христианских ритуалах кровавая жертва Христа воспроизводит бескровной жертвой Нового Завета в *Евхаристии*.

Вплоть до XX в. кровавые ритуалы совершались тайными иудейскими сектами, превратно толковавшими Ветхий Завет. В каббалистическом учении, изложенном в книге «Эц Хаим» говорится следующее: «Всякое животное сохраняет посредством жизни известную частицу святости Всевышнего. А человек, кто бы он ни был, сохраняет этой святости при жизни более, нежели животное. Когда заколешь животное, тогда отходит от него тень святости и обращается в пользу того, кто в снесь это животное употребляет; но пока тень жизни от животного еще не отошла совсем, то сохраняющаяся в нем известная частица святости запрещает нам употреблять его в пищу. Так сказано в Писании и о человеке: «Они нам в снесь, отошла от них тень их» (Числ. 14, 9). Сие показывает нам намеками, что т. к. в них нет уже более той частицы святости, то они, как заколотые животные или хлеб, в снесь нам предоставлены, посему и сказано: «Сие людие (народ израильский) не уснет дондеже снесет лов и кровь посеченных испиет» (Числ. 23, 23); и сие намекает на людей, не сохраняющих в себе святости свыше. Из всего оного мы заключаем, что убиением и питием крови гоя неверного умножается святость Израиля или евреев».

(Подробнее об этом см.: «Ритуальные убийства».)

Прот. Т. Буткевич

КРУШЕВАН Павел (Паволакый) Александрович (15.01.1860—5.06.1909), писатель, публицист и общественный деятель. Родился в Бессарабии в помещичьей семье. Образование получил в Кишиневе. В возрасте 22 лет Крушеван публикует в Петербурге 2 свои первые повести — «Разоренное гнездо» и «Счастливей всех», в которых чувствуется влияние *Л. Н. Толстого*. В своих более поздних произведениях — романе «Дело Артабанова» (1896) и сборнике «Призраки» (1897) Крушеван становится самостоятельным, зрелым писателем, пользующимся популярностью среди русских людей.

Во время своих многочисленных поездок по западнорусским землям Крушеван сталкивается с вопиющими фактами еврейского засилия и пытается противостоять ему. С 1897 он

начинает выпускать ежедневную политическую, экономическую и литературную газету «Бессарабец», в которой борется с иудейско-масонской идеологией, разоблачает преступления и махинации еврейских вожakov. Позднее он основывает и общероссийскую патриотическую газету «Знамя», в которой еще



более остро и основательно выступает против врагов русского Православия и монархии. Еврейские бандиты из тайных организаций неоднократно пытались его убить, однажды даже серьезно ранили из-за угла, но не смогли запугать. Еще за несколько месяцев до начала русско-японской войны и революции Крушеван пытается предупредить правительство о начале «иудейско-масонского наступления». Революционная борьба против России, как известно, началась одновременно с русско-японской войной, в янв. 1904. Именно в этот месяц деятельность подрывного либерально-масонского «Союза освобождения» (возглавляемого масоном П. Б. Струве) переносится из Швейцарии в Россию.

В своей газете «Знамя» с 28 авг. по 7 сент. 1903 в девяти номерах он публикует полный текст «Сионских протоколов» под названием «Программа завоевания мира евреями». Предисловие и послесловие к первой публикации были написаны, по-видимому, самим Крушеваном, а, кроме того, в «Знамени» была напечатана статья от переводчика, принадлежавшая перу *С. А. Нилуса*.

Публикация этого документа совершила прорыв в понимании той страшной опасности, которая угрожает миру и России со стороны «иудейско-масонских заговорщиков».

В 1906 Крушеван был избран в Государственную думу, став одним из духовных вождей ее патриотического крыла. Играл большую роль в деятельности Союза русского народа.

Соч.: Что такое Россия? Путевые заметки. М., 1896; Всероссийский Союз русского народа. Одесса, 1906; Флик и Флок. Два портрета из галереи эпохи освободительного каляства. Этого никогда не будет! К вопросу об упразднении черты еврейской оседлости. Кишинев, 1906; Слушай, Россия. Докл. СПб., 1907.

Лит.: Некролог // Исторический вестник. 1909. № 7; *Ромов Р.* «Консервативный бомбист» в русском парламенте // Завтра. 2000 (18 апр.)

О. Платонов

КУДРЯВЦЕВ (Кудрявцев-Платонов) Виктор Дмитриевич (3[15].10.1828—3[15].12.1891), философ и богослов. Родился в Новоржевском у. Псковской губ. в семье священника. Первоначальное образование получил в Духовной семинарии. Окончил затем Московскую духовную академию (1852). Получил стипендию митр. Платона, что дало право прибавить к своей фамилии его имя. Оставлен бакалавром библейской истории и греческого языка (1852—54). С 1854 занимает кафедру философии; с 1857 — профессор академии; преподавал историю философии, *метафизику* и *логику* (до 1891). В 1861—62 вел занятия по курсу метафизики и логики с наследником престола. В к. 80-х по поручению Синода составил новые программы философских наук для семинарий и сами учебники применительно к этим программам. Кудрявцев называл свое учение системой трансцендентального *монизма*. Считал, что философия есть наука о сущности, последнем основании и цели существующего. Она должна служить объединяющей связью всех наук и указать каждой свое место в целом организме науки. В то же время она должна

вложить душу и жизнь в изучение фактов, озарить их идеальным светом. Началом философского познания, по Кудрявцеву, надо признать идею Существа абсолютно совершенного, а основной философской *истиной* — истину бытия Божия.



Кудрявцев строил систему христианской философии, но строил ее в духе новейшего критицизма и меньше всего опирался на голос «непосредственного чувства» именно в философии. «Знание истины, — писал он, — не есть только непосредственное признание ее или убеждение в ней, но отчетливое, разумное *сознание* того, почему мы то или другое принимаем за истину». Потому он предостерегал и от излишней доверчивости и от излишнего недоверия. «Начало философии, — писал он в статье о «методе философии», — заключается не где-нибудь вне ее, а в той самой способности, которая служит ее источником — в *разуме*: исследование самого разума есть первое и существенное ее дело. От такого исследования зависит сама судьба философии».

Гносеология. «Положительному, синтетическому построению философского мирозерцания, — писал Кудрявцев, — должна предшествовать философская теория *познания*». Свои гносеологические анализы Кудрявцев всегда озаглавливал таким образом: «Метафизический анализ эмпирического познания», тоже — «рационального познания», то же — «идеального познания». По изъяснению Кудрявцева, «метафизический анализ», напр., эмпирического познания касается вопроса об отношении наших чувственных представлений к действительному *бытию*. Кудрявцева интересует преимущественно вопрос о *силе* познания, о возможности для наших познавательных способностей проникнуть в «действительное бытие». Это не значит, что его не интересует имманентно-критический анализ познавательных процессов, но его гносеологические анализы все же направлены, прежде всего, на выяснение того, насколько мы можем познать действительное бытие. Анализируя позиции радикального скептицизма, Кудрявцев устанавливает рядом с несомненностью познающего «я» такую же несомненность «бытия не я», которое отлично от субъективных состояний. «Наше согласие, — пишет он, — с той же необходимостью и несомненностью, с какой утверждает бытие собственного «я» и его состояний, утверждает и бытие «не я» или предметов, вне меня находящихся». Но рядом с этими двумя видами бытия должно признать, по мысли Кудрявцева, и третье — абсолютное бытие. Развитие этого существенного для Кудрявцева положения (в самом начале его исследований) очень важно и ведется оно таким образом: прежде всего должно установить неустранимость (даже для скептика) идеи «истинного знания». Всякое отвержение возможности познания включает в себя идею «истинного» познания (которое признается скептиком неосуществимым, но которое, как идея, предстает и ему, раз он о нем говорит). Но точно так же нашему уму преподносится и идея «истинного» бытия — неустранимость такой идеи видна из того, что мы, сомневаясь в реальности какой-либо стороны бытия или составляя суждение о несовершенстве или недостатках в бытии, очевидно, имеем при этом перед собой идею «истинного», свободного от ограниченности бытия. Эти две идеи (истинного познания и истинного бытия) легко связываются в одну («ис-

тинное» знание может относиться лишь к «истинному» бытию): «идея абсолютного, совершенного бытия, в которой включается и момент абсолютного знания, оказывается третьим, основным началом нашего познания» (рядом с познающим реальностью познающего «я» и бытия вне «я»).

По основному вопросу об источниках познания Кудрявцев отводит эмпирическому материалу тем большее место, что, как мы увидим дальше, он с большей силой и настойчивостью развивает принципы гносеологической *реализма*. Но с не меньшей силой высказывается Кудрявцев и о недостаточности эмпирического материала при объяснении познания. «Мы должны признать неверной формулу, — пишет он, — что все, что мы знаем, мы знаем посредством чувств». «Мы должны признать, — пишет он, — наше чувственное познание ограниченным — в том смысле, что нашему ощущению доступно не все то, что существует в материальном мире... «все ведет к мысли, что наше непосредственное чувственное познание (постепенно) — в историческом развитии скорее сокращается, чем расширяется». Чувственное познание это вообще «грубый материал», требующий переработки разумом, что ведет Кудрявцева к формуле: «действительный источник нашего познания о внешнем мире, как познания, заключается в *разуме*».

Обращаясь к анализу рациональных элементов познания, Кудрявцев прежде всего обстоятельно показывает, что формулирование понятий не может быть связано со сферой образов (представлений): «мы должны признать в душе особую комбинирующую, отличную от восприятий и образов силу» — связь образов и понятий не генетического порядка: мышление посредством понятий имеет «самостоятельную реальность». «Понятия составляются нашим разумом на основании данных опыта, но не происходят из одного опыта исключительно».

Онтология. Кудрявцев решительно отгораживается от наивного реализма, но с не меньшей энергией критикует он и *идеализм* (в его разных формах) — особенно много внимания посвящает он критике трансцендентального идеализма, в частности Гегеля. В критике абсолютного идеализма у Кудрявцева остроумные замечания против «трансцендентальной дедукции» «не-я». «Последовательное проведенный идеализм, — отмечает Кудрявцев, — запутывается в безвыходных противоречиях — с познаваемым миром исчезает и сам познающий субъект — наше я». «Для идеализма вообще необъяснимо конкретно чувственное бытие — это бытие может быть объяснено лишь при предположении реального существования вне нас и независимо от нас чувственных предметов».

Отвержение идеализма настойчиво и даже повторно в разных местах развивается Кудрявцевым, т. к. здесь им закладываются общие основы гносеологического реализма. Суммируя эти все свои указания на несамостоятельность идеализма в разных его формах, Кудрявцев заканчивает их такой формулой: «если все наше знание относится только к явлениям, то оно не заслуживает имени знания».

Кудрявцев очень тщательно исследует принципы *материализма*, — и здесь его критика, очень основательная и самостоятельная, направлена на то, чтобы, признавая реальность вещества, внести больше точности в учение о материальном бытии. Прежде всего Кудрявцев очень убедительно, на анализе понятия силы и понятия закона, показывает, что «в самой области материального бытия есть нечто, чему невозможно приписать признаки материальности».

Что касается идеализма, то, признавая его «преимущество перед материализмом», Кудрявцев решительно высказывается против отрицания чувственной реальности. Кудрявцев готов даже признать, что «материальный мир не так уже различен с нашим духом, как то нам кажется, что возможно даже, что «между миром духовным и материальным есть более тес-

ная внутренняя связь». Критика идеализма очень сильна, и исходным пунктом здесь является «необъяснимость для идеализма представлений конкретно чувственного бытия»; материализм и идеализм оба повинны, по мысли Кудрявцева, в том, что «тот и другой отрицают конкретно духовное бытие нашего “я”» (хотя и по разным основаниям).

Но острый дуализм духа и материи, при их взаимной несводимости друг к другу, должен все же быть примирен: «невозможно допустить, — пишет Кудрявцев, — чтобы в основе мирового бытия лежали два безусловно отличные, независимые друг от друга, противоположные начала». Неудача существовавших доньше попыток понять единство бытия определялась, по Кудрявцеву, тем, что «начала, объединяющего обе стороны бытия, разум искал в самом же мировом бытии». Нужно выйти за пределы мира и «искать единства мира вне мира — т. е. в Существо, отличном от мира... С признанием отличного от мира высочайшего Существа, мы, вместо субстанциального монизма, который лежит в основе односторонних воззрений материализма и идеализма, получаем монизм трансцендентальный, где объединяющее начало возвышается над областью бытия условного». При всей философской значительности этого решения вопроса о бытии трудно, однако, принять само название системы, предлагаемое Кудрявцевым. Ведь понятие «трансцендентальности» имеет определенный смысл и не может быть оторвано от той гносеологической концепции, которая запечатлена в этом термине. Чтобы избежать этой двусмысленности и вместе с тем с достаточной ясностью выразить основную мысль Кудрявцева, мы будем характеризовать его систему как супранатуральный монизм. Этот термин достаточно выражает основную мысль Кудрявцева о том, что начало единства мира лежит вне мира...

Понятие Абсолютного бытия, как верховное понятие системы Кудрявцева, является для него именно философски необходимым. Мировое бытие не обладает бесконечностью; «глубочайшего основания того, что пространству и времени мы приписываем признак бесконечности, мы должны искать не в чем ином, как в принадлежащей нашему уму идее бесконечного». Этим учением Кудрявцев возвращается к основным идеям Голубинского. Если философия, по мысли Кудрявцева, «не имеет права начинать прямо с учения об абсолютном», то в итоге своих исследований философия приходит к признанию, в качестве основного понятия, понятия Абсолютного Существа, стоящего над миром. «Идея абсолютно совершенного Существа есть та искомая нами коренная и основная идея нашего ума, в которой сосредоточиваются и объединяются все прочие идеи», — пишет Кудрявцев. Он дает, т. о., философское обоснование теизма, чем вовсе не становится, как уже было указано, на почву богословского рационализма: «естественное богословие» никогда не может претендовать на абсолютную достоверность. Но для философской системы важно лишь одно: утвердить само понятие Безусловного бытия над миром. Однако понятие Божества не должно быть трактуемо как «регулятивное» понятие, говоря языком Канта: в действительности оно имеет бесспорно «конститутивный» характер. Положительное раскрытие Божества немислимо вне *Откровения*.

Космология и антропология Кудрявцева. Философ очень много пишет в защиту идеи творения, всюду подчеркивая, что именно в понятии творения «заключается достаточная гарантия самостоятельности мира с его законами». При этом Кудрявцев признает, что это учение о творении мира есть «единственное обязательное для разума». Очень остроумно Кудрявцев, критикуя теорию случайности мира, показывает, что «с понятием случая никак не вяжется необходимость последовательного и законосообразного развития». Сами по себе законы природы не обладают имманентной необходи-

мостью, они даже могли бы быть названы «случайными» — установление же их можно понять лишь в интересах «осуществления идеи вселенной, как единства в разнообразии, — что и ведет к мысли о свободной, разумной причине этих законов». Это ведет дальше к признанию необходимости (как единственно целесообразных) этих законов, но уже не имманентной, а метафизической необходимости. Он критикует учение, что «идеи есть то, из чего сотворен мир». «Надо отличать идеи, — пишет он, — как сотворенные Богом сверхчувственные, реальные начала феноменального бытия», от «идей, как божественных мыслей о вещах». По его мнению, даже отличая идеальную сторону в мире от идей в Боге, мы все равно впадаем в ряд затруднений в этом учении об идеальной стороне мира. Более решительно отвергает Кудрявцев учение о душе мира, вероятно, имея в виду построения Соловьева. «В настоящем течении мировой жизни не каждая вновь возникающая вещь творится Богом непосредственно, — пишет Кудрявцев, — что в мире есть некоторого рода самотворение... это, конечно, справедливо... но иное дело — происхождение первоначальных условий жизни природы (вещество, силы, законы...), — здесь не может быть никакого самотворения. Вводя между Богом и миром какую-либо промежуточную сущность, мы наталкиваемся на целый ряд затруднительных вопросов, главнейший из которых состоит в том: сознательна или бессознательна эта сущность». Разбирая этот вопрос и устанавливая, что «развитие мировой идеи может быть только бессознательным», Кудрявцев подчеркивает дальше, что если «мировая идея или сущность бессознательна, то она не может дать свободно то или иное направление своему развитию». А в таком случае один из главных мотивов введения понятия мировой души — объяснение зла в мире — оказывается без разрешения.

Будучи глубоко религиозным человеком, Кудрявцев оставался свободным в своей мысли, — а в построении системы настойчиво и решительно исходил из критического анализа познания. Однако примат гносеологии при построении системы не должен закрывать глаза на принципиальный онтологизм у Кудрявцева. Идея абсолютного бытия для него есть высшая и верховная идея, которую он лишь в порядке построения системы стремится обосновать. По существу же идея абсолютного бытия, открывающегося нам в «идеальном познании» (т. е. в мистическом опыте, по обычной терминологии) есть центральная идея для Кудрявцева. Утвердив позицию гносеологического реализма и этим философски открыв для себя путь к метафизике, Кудрявцев строит затем свой «трансцендентальный» монизм, который философски — и, надо сказать, с большой уверенностью — преодолевает и резкий дуализм в метафизике, и односторонние формы монизма (материализм и спиритуализм).

Соч.: О единстве рода человеческого // Прибавления к изданию творений святых отцов. Ч. 11—13. М., 1852—54; О религиозном индифферентизме. СПб., 1861; Об источнике идеи Божества. М., 1864; Религия, ее сущность и происхождение. М., 1871; Телеологическая идея и материализм // Православное обозрение. Т. 1—3; М., 1877. (январь, март, сентябрь). Материалистический атомизм // Прибавления к изданию творений святых отцов. Ч. 26. М., 1880; О происхождении органических существ: теория трансформации. М., 1883; Что такое философия? // Вера и Разум. 1884. № 1, 2; Возможна ли философия? // Там же. № 3—5; Нужна ли философия? // Там же. № 8—10, 12, 13; Метод философии // Там же. № 20—22; Состав философии // Там же. № 23; Об основных началах философского познания // Там же. 1885. № 1—3; Бессмертие души. Харьков, 1886; Пространство и время // Там же. 1886. № 22—24; 1887. № 2, 3; Введение в философию. М., 1889; Начальные основания философии. Вып. 1: Начальные основания гносеологии и естественного богословия. М., 1889; Вып. 2: Начальные основания космологии, рациональной психологии и нравственной философии. М., 1890; Изд. 3-е. Сергиев Посад, 1893; Соч. Т. 1—3. Сергиев Посад,

1892—94; Соч. Т. 1. Вып. 1—3. Т. 2. Вып. 1—3. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1898—1914.

Прот. В. Зеньковский

КУДРЯВЦЕВ Михаил Петрович (12.08.1938—2.02.1993), православный мыслитель, искусствовед и общественный деятель.

В своем главном труде «Москва — Третий Рим. (Историко-градостроительное исследование)» (1994) показывает первопрестольную русскую столицу как мировой священный центр, «стан Святых и град возлюбленный». В книге раскрываются корни глубокой исторической традиции, устанавливающей преемственную связь мировых священных центров, высшим выражением которых является Москва.

Кудрявцев был соратником русского подвижника, архитектора-реставратора П. Д. Барановского, принимал участие в клубе «Родина», состоял членом «Русского клуба».



О. П.

КУЛЬТ (лат. — почитание), форма служения, поклонения *Богу*, средство сохранения и обновления взаимоотношений с Высшим, оживления *веры* и актуализации изначального духовного опыта встречи; это также средство вовлечения в такой опыт др. людей, свидетельство общинного опыта встречи и поклонения Высшему, что и превращает культ в факт общественного значения.

Культ — средоточие служения Высшему, вокруг культа разворачиваются все прочие формы религиозной жизни и деятельности. С библейской точки зрения служение Богу в виде культа — это осуществление призвания народа Божия свидетельствовать миру единого Бога и Его правду. Средоточие христианского культа — Евхаристия, священная трапеза Нового Завета.

Христианский культ представляет собой совокупность определенных традиций, церковных обрядов, дающих возможность общения с Богом и выражающих чувства верующих. Др. способ служения Богу — поклонение Богу в *духе и истине* (Ин. 4, 24), т. е. праведная жизнь и добрые дела.

КУЛЬТУРА (лат. — возделывание, воспитание, образование, развитие, почитание), духовная и материальная формы организации и развития жизни людей, представленная в системе религиозных и духовно-нравственных понятий, в духовных и материальных результатах труда, в социальных нормах и учреждениях, в совокупности отношений людей к *природе*, между собой и к самим себе. В понятии «культура» фиксируется как общее отличие человеческой жизнедеятельности от биологических форм жизни, так и качественное своеобразие исторически-конкретных форм этой жизнедеятельности на различных этапах общественного развития, в рамках определенных эпох, общественно-экономических формаций, этнических и национальных общностей (напр., античная культура, русская культура, культура маяя). Культура характеризует также особенности поведения, *сознания* и деятельности людей в конкретных сферах общественной жизни (культура труда, культура быта, художественная культура, политическая культура). В культуре может фиксироваться способ жизнедеятельности отдельного индивида (личная культура), социальной группы или всего общества в целом.

Ядром любой развитой культуры является религиозный культ — совокупность духовных традиций и обрядов, даю-

щих возможность общения с Богом и выражающих чувства верующих. В некоторых культурах культ как поклонение Богу замещается культом темных сил, сатаны и всеми атрибутами его воздействия на людей — культом золота, денег, силы, секса.

Первоначально понятие культуры подразумевало целенаправленное воздействие человека на природу (обработка земли и пр.), а также воспитание и обучение самого человека. Хотя само слово «культура» вошло в обиход европейской социальной мысли лишь со 2-й пол. XVIII в., более или менее сходные представления могут быть обнаружены на ранних этапах европейской истории и за ее пределами (напр., жизнь в китайской традиции, дхарма в индийской традиции). Эллины видели в «пайдеи», т. е. «воспитанности», главное свое отличие от «некультурных» варваров. В позднеримскую эпоху, наряду с представлениями, передаваемыми основным смыслом слова «культура» зародился, а в средние века получил распространение иной комплекс значений, позитивно оценивавший городской уклад социальной жизни и более близкий к возникшему позднее понятию *цивилизации*. Слово «культура» стало ассоциироваться с признаками личного совершенства, которые выражались в духовно-нравственных ценностях Нового Завета, а сама культура носила именованную христианской.

С эпохи Возрождения начинается этап отторжения от *веры* — апостасия. Ценности христианской культуры у европейских народов постепенно подменяются ценностями *Талмуда*. По точному замечанию философа *А. Ф. Лосева*, с эпохи Возрождения происходит развертывание сатанизма (поклонение сатане и атрибутам его власти) в форме *капитализма* и *социализма*. Прогресс культуры начинает оцениваться по степени отторжения христианских ценностей и насаждения представлений *иудаизма* и *Талмуда*.

Период отторжения христианских ценностей характеризуется отождествлением культуры с формами социального и политического саморазвития общества и человека, как оно проявляется в движении науки и техники, искусства, государственных форм правления. Так, французские атеисты XVIII в. Вольтер, Тюрго, Кондорсе сводили содержание культурно-исторического процесса к развитию человеческого «разума», отрицающего веру в *Бога*. «Культурность», «цивилизованность» нации или страны (в противоположность «дикости» и «варварству» первобытных народов) состоит в «разности» их общественных порядков и политических учреждений и измеряется совокупностью достижений в области наук и искусств. Цель культуры, соответствующая высшему назначению «разума», сделать всех людей счастливыми (эвдемоническая концепция культуры (см.: Эвдемонизм)), живущими в согласии с запросами и потребностями своей «естественной» природы (натуралистическая концепция культуры). Все эти концепции были основаны на ценностях Талмуда.

В к. XVIII — н. XIX в. возникает естественная реакция на буржуазно-талмудическую культуру. Так, Руссо подвергает критике современную ему культуру, противопоставляя испорченности и моральной развращенности «культурных» наций простоту и чистоту нравов народов, находившихся на патриархальной ступени развития. Эта критика была воспринята немецкой классической философией, придавшей ей характер общетеоретического осмысления противоречий и коллизий цивилизации. Выход из этой ситуации немецкие философы искали в сфере «духа», в сфере морального (Кант), эстетического (Шиллер, *романтизм*) или философского (Гегель) сознания, которые и выдаются ими за области культурного существования и развития человека. Культура с этой точки зрения предстает как область духовной свободы человека, лежащая за пределами его природного и социального

существования. Немецкому философско-историческому сознанию свойственно признание множества своеобразных типов и форм развития культуры, располагающихся в определенной исторической последовательности и образующих в совокупности единую линию духовной эволюции человечества.

В XIX в. западноевропейские представления о развитии культуры были подвергнуты критике русским ученым *Н. Я. Данилевским*, который отверг теорию единой линейной эволюции культуры и доказал, что не существует единой культуры (цивилизации), а есть ряд замкнутых и самодостаточных неповторимых культурных организмов, проходящих сходные этапы роста, созревания и гибели (см.: Культурно-исторические типы). Впоследствии идеи *Н. Я. Данилевского* были развиты в трудах Шпенглера и Тойнби.

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ, замкнутые духовные системы жизни и деятельности народов, развивающиеся по внутренним, только им присущим критериям. Особенности культурно-исторических типов проявляются в развитии *духа, религии и культуры* отдельных народов.

Основы теории культурно-исторических типов разработаны русскими философами-славянофилами, которые сумели убедительно доказать, что определяющим фактором человеческого развития является не материальный прогресс, а *вера* и дух. *А. С. Хомяков* в своем труде «Записки о всемирной истории» формирует особенности развития двух культурно-исторических типов — европейского, обусловленного *католицизмом* и протестантизмом, и славянского (русского), обусловленного *Православием*. Исходя из этого вывода Хомяков говорит о коренном различии путей России и Запада.

В завершеном виде теория культурно-исторических типов изложена в книге *Н. Я. Данилевского* «Россия и Европа». На большом фактическом материале Данилевский доказывает невозможность существования единой мировой цивилизации. Существуют лишь только ее отдельные типы, замкнутые и духовно непроницаемые друг для друга.

Данилевский отмечает неприемлемость оценки и классификации человеческих сообществ по внешним факторам, основанным на критериях западной культуры, и предлагает свою оценку и классификацию культурно-исторических типов по типам внутренней организации. «Эти типы, — пишет он, — не суть ступени развития в лестнице постепенного усовершенствования существ (ступени, так сказать, иерархически подчиненные одна другой), а совершенно различные планы, в которых своеобразным путем достигается доступное для этих существ разнообразие и совершенство форм, — планы, собственно говоря, не имеющие общего знаменателя, через подведение под который можно бы было проводить между существами (разных типов) сравнение для определения степени их совершенства. Это, собственно говоря, величины несоизмеримые». Деление же по ступеням развития или по возрастам Данилевский допускает только внутри каждого типа. Т. о., каждый из них имеет свою древнюю, свою среднюю и свою новую историю. Выгоды такого построения истории несомненны: как в разнообразии типов растений и животных сказывается все разнообразие *природы*, так в разнообразии типов культурных сказывается все богатство человеческого духа.

Данилевский рассматривает следующие культурно-исторические типы, уже проявившиеся в истории: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилонско-финикийский, халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический, или арабийский и 10) романо-германский, или европейский. Данилевский полагает возможным прибавить еще недоразвившийся мексиканский и перуанский.

Эти культурные типы не исчерпывают, однако, всего круга исторических явлений. Их действие — положительное, но еще существуют деятели отрицательные, нечто вроде небесных метеоров (комет, аэролитов и т. п. в астрономии). Таковы *гунны, монголы* и т. п. Есть еще племена, которые, «потому ли, что самобытность их прекращается в чрезвычайно ранний период их развития, или по другим причинам», являются только этнографическим материалом, входящим в образование культурных народов; таковы — финны и мн. др.

Из группировки народов по культурно-историческим типам вытекают, по мнению Данилевского, следующие законы:

«Закон 1. Всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком и группой языков, довольно близких между собою для того, чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, — составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества.

Закон 2. Дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью.

Закон 3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам др. типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных, цивилизаций.

Закон 4. Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию или политическую систему *государства*.

Закон 5. Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения — относительно короток и истощает раз [и] навсегда их жизненную силу».

Первые 2 закона Данилевский поясняет тем фактом, что каждая из вышеназванных культур принадлежит одному племени. Из племен арийских только одно племя кельтское не достигло самостоятельной культуры, но это потому, что рано потеряло политическую самостоятельность. Культура славянская принадлежит будущему.

В объяснение третьего закона Данилевский приводит те факты, что древнейшие цивилизации если и распространялись, то только между племенами родственными. Так, напр., цивилизация Карфагена не передавалась нумидийцам. Цивилизация Греции распространялась только на греческие колонии. Так было и с т. н. эллинизацией Востока после Александра Македонского: александрийская образованность представлялась гл. обр. греками и составляла продолжение греческой цивилизации. Правда, что греки передавали свою цивилизацию римлянам, но влияние греков на римлян было во многом, напр., в нравственном отношении, совсем не благотворно, а в отношении наук и искусств те отрасли, в которых римляне подчинились грекам, были менее плодотворны и возвышенны, чем те, где римляне остались римлянами (в праве, историографии, *самире*, элэгии, отчасти в архитектуре: колосс и пантеон). Римляне имели не более успеха: народы, ими покоренные, латинизировались, потеряли свою национальность, и вышедшие из их среды деятели сделались вкладчиками Римской цивилизации. Это

объясняют насильственностью культурного влияния римлян; но бесплодными остались и готы, принявшие римскую цивилизацию уже после падения империи. Т. о., Данилевский отвергает пересадку цивилизации одного народа к другому, но, как мы уже видели, прямо признает, что цивилизации возникающие развиваются под большим или меньшим влиянием предшествующих или современных цивилизаций. Это обстоятельство вызывает его на обстоятельный анализ тех способов, которыми цивилизация передается. Первым способом является колонизация. Но при колонизации развитие совершается только между колонистами, туземцы же или истребляются, или обращаются в этнографический материал. Второй способ — прививка. Но при садовой прививке привитый глазок продолжает жить своею жизнью а дичок — своей. Таким глазком была Александрия в Египте и римская культура в Галлии. Ни из того, ни из другого опыта не вышло пользы ни Египту, ни Галлии. Третий способ влияния Данилевский сравнивает с влиянием почвы на растительный организм, или улучшенного питания на организм животный. Таково влияние Египта и Финикии на Грецию, Рим, на народы германо-романские. Организм сохраняет свою образовательную деятельность, он только питается результатами чужой деятельности и перерабатывает их по-своему. При таком отношении народов заимствуются от других результаты их опыта: выводы науки, успехи техники и т. п., но сохраняется своя религия, свой быт, свои учреждения. Вот почему все, что относится до познания человека и общества, а в особенности до практических применений этого познания, может быть только принято к сведению.

Четвертый, исторический, закон, выводимый Данилевским, состоит в том, что цивилизация тем полнее, чем разнообразнее, независимее ее составные элементы, т. е. народности, входящие в культурно-исторический тип. Самыми полными цивилизациями из доселе бывших являются цивилизации греческая и европейская. И та, и другая представляют разнообразие элементов. В Греции — племена: дорическое, ионическое, эолическое; в Европе, — с одной стороны, племена германские, с др. — романские. К сожалению, Греция была слишком раздроблена и окончила чужеземным игом; в Европе же подчиненные общему типу единицы представляют достаточную силу; только 2 из подчиненных общему типу народностей представляли слишком большое раздробление: Германия и Италия и те теперь объединились. Какие же народности должны слиться в одно целое, какие должны образовать собой или федерацию, или политическую систему? Данилевский указывает на то, что грань положена самой природой: народности, наречия которых так близки, что не составляют затруднения для взаимного общения (великорусы, мало- и белорусы), должны составлять одно политическое целое; народы же, хотя и принадлежащие к одному лингвистическому семейству, но имеющие отдельные языки, должны составлять или федерацию, или систему государств. Связь такая не должна простираться за пределы известного культурного типа, ибо такая связь требует в некоторой степени подчинения отдельных интересов общим.

Пятый закон состоит в том, что «период цивилизации каждого типа сравнительно очень короток, истощает его силы и вторично не возвращается». Периоду цивилизации предшествует длинный период этнографический, когда народы выделяются, образуют свои особенности, создают государство, заготавливают силы для будущей деятельности. В период цивилизации происходит растрата этих сил, народы выражают свои особенности, в чем и состоит прогресс человечества, который, в сущности, есть всестороннее раскрытие богатств человеческого духа. Если каждый тип представляет собой некоторого рода ограниченность, то он и не может разви-

ваться вечно, а должен найти себе предел. Так, главное содержание греческой цивилизации — искусство, в нем эллины во многих отношениях достигли совершенства, которое превзойти невозможно; характером европейской цивилизации является положительная наука и т. д. Переход из периода этнографического в период культурный обуславливается одним или несколькими внешними толчками: у греков нашествие Гераклидов повело к образованию государства, столкновение с Востоком дало начало периоду цивилизации; у Израиля борьба с ханаанскими племенами была поводом к образованию государства, а противодействие соседним культурам повело к развитию пророческой культуры и т. д.

Человечество может осознать себя целым только в идеале соединения всех отдельных проявлений, выражающихся в отдельных культурных типах. Человечество есть род, отдельные народы — виды этого рода. Для уяснения взаимного отношения этих понятий Данилевский обращается к разъяснению отношений между родом и видом. Он берет для примера один растительный род — малину и один животный род — кошку и показывает, что для образования понятия рода следует отбросить от понятия вида все видовые особенности, и образуется понятие слишком общее — общеевидовое. Следственно, род осуществляется в видах, и только при соединении видовых признаков является у нас понятие всевидового, которое шире и выше каждого вида в отдельности, но которое выражается в действительности в отдельных видах. Так и человечество выражается в отдельных племенах, образующих культурно-исторические типы. Из соединения их может выйти понятие всечеловеческого, которое содержанием полнее понятия общечеловеческого, совершенно лишенного конкретных черт. Т. о., общечеловеческой цивилизации не существует, а всечеловеческая выражается в отдельных культурно-исторических типах.

Говоря о европейском культурно-историческом типе, Данилевский считал, что Европа вступает в период угасания. Европейская цивилизация, писал он, прошла фазис плодотворности, обилия цивилизационных результатов и близится к концу. На смену ей должна прийти зарождающаяся славянская цивилизация. Характеризуя ее, Данилевский прежде всего подчеркивал, что она лишена агрессивного содержания. В ней общенародный элемент доминирует над личным, индивидуальным, ибо характер ряда славянских народов сформировался под влиянием Православия, воспитавшего у них покорность, почтительность и т. д. Однако эта цивилизация только формируется. Поэтому у России лишь 2 пути: или вместе с др. славянами образовать всеславянскую цивилизацию, или полностью утратить свое культурно-историческое значение. Объединенной Европе (европейскому культурно-историческому типу) может противостоять только объединенное славянство (славянский культурно-исторический тип).

Теория культурно-исторических типов оказала большое влияние на развитие мировой философской мысли и, в частности, способствовала формированию научных взглядов О. Шпенглера и А. Тойнби.

К. С.

КУПАЛА, языческое божество лета, полевых плодов и летних цветов, почиталось третьим после *Перуна* и *Велеса*, иступан его стоял в Киеве до *Крещения Руси*.

Ритуальный праздник ему был установлен в день летнего солнцестояния в начале жатвы, в Иванов день и в ночь, ему предшествующую. Возжигались большие костры, приносили жертвы. Участвовавшие плясали и пели возле *огня* в одеждах, украшенных цветами. Затем через огонь прогоняли скот, чтобы обезопасить стадо от злых духов.

Языческие ритуалы, посвященные Купале, в христианские времена были вытеснены великим праздником Рожде-

ства св. Иоанна Крестителя и предшествовали ему днем празднования свмц. Агриппины (Аграфены). Тем не менее отголоски древних языческих ритуалов сохранялись 23 и 24 июня вплоть до н. XX в. В народе эти дни прозывались соответственно Агриппина (Аграфена) Купальница и Иван Купала. На Троищину неделю молодежь делала и одевала большую куклу, которую называли Купалой, а затем «с плясками, песнями и присвистом» бросала ее в ближайшую речку или пруд.

О. П.

КУРАБЦЕВ Василий Леонидович (р. 24.08.1950), специалист по истории философии. Родился в д. Курцы Симферопольского р-на Крыма. Окончил в 1987 философский факультет ЛГУ, в 1992 аспирант при кафедре русской философии философского факультета МГУ. Курабцев обосновывает антиномический подход, а также такие идеи, как борьба за невозможное, беспочвенность, особое понимание Ничто как Необходимости, Этического и Вечности и др. Стремится выявить мистические и метафизические глубины философии П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, В. С. Соловьева и др. русских философов.

Соч.: По ту сторону Ничто // Историко-философский ежегодник '93. М., 1994; «Богоискусство», «Тихомиров Л. А.», «Бронзов А. А.», «Бриллиантов А. И.», «Бобров Е. А.», «Человекобог», «Плюралистический монизм», «Беспочвенность», «Трансрациональность», «Антиномизм» // Русская философия. Малый энцикл. словарь. М., 1995; «Новое религиозное сознание, «Антроподицея», «Онтология», «Онтологизм», «Антрополатрия», «“Столп и утверждение истины” Флоренского», «Ничто», «Борьба за невозможное», «Стьд», «Жалость», «Благочестие», «Исихазм», «Богоискательство», «Человекобог», «Монизм плюралистический», «Беспочвенность», «Трансрациональность», «Антиномизм» // Русская философия. Словарь. М., 1995.

КУРАЕВ Андрей Вячеславович (р. 15.02.1963), богослов и философ. Родился в Москве. Окончил философский факультет МГУ (1984), Московскую духовную академию (1992). Кандидатская диссертация — «Философско-антропологическое истолкование православной концепции грехопадения» (1994). Кандидат богословия — за книгу «Традиция. Догмат. Обряд» (1995). Профессор Свято-Тихоновского православного богословского института (с 1996). Полагает, что западное общество (включая Россию) переживает сейчас конец просветительски-рационалистической эпохи. Рост оккультно-магических увлечений особенно впечатляющ в России, где за годы государственного *атеизма* была сокрушена традиция религиозной мысли и религиозный инстинкт начал проявлять себя в самых примитивных формах. Кураев считает важным подчеркивать, что богословие есть модус присутствия рациональности в иррациональном мире *религии*. Он убежден, что «абсурдность» и «антиномичность» христианства сильно преувеличены как его критиками, так и некоторыми его проповедниками. *Вера* не есть отказ от *разума*; вера — это личностная реакция человека на *знание*. Там, где некая информация перестает быть аксиологически нейтральной, где она усиливает *воли* с периферии сознания передвигается в центр жизни, где знанию разрешается влиять на судьбу — там действует вера. Поскольку же вера работает со знанием и с разумом, а не отвергает их и не противостоит им, Кураев настаивает на том, что, «входя в храм, надо снимать шляпу, но не голову». Задача богословия в том, чтобы усилием мысли, призывом к дисциплинированной ответственности сдерживать мифотворческий инстинкт. Свою работу Кураев понимает как работу «демифологизатора», который полемизирует с мифами о *Православии*. Часть этих мифов родом из атеистической пропаганды. Часть — из мира протестантизма (поэтому значительная часть работ Кураева посвящена сопоставлению Православия и протестантизма).

Часть псевдоправославных мифов рождается в среде приходского фольклора (*см.*: Оккультизм в Православии). Часть мифов о Православии расходитя из оккультных кружков (прежде всего от теософов). Хотя в богословии не все знание получается научным путем, все же методы научно-гуманитарной работы в богословии и в сравнительном религиоведении вполне уместны. Ссылки на «видения» и «махатм» не должны заменять работы с реальными текстами, включающей в себя их поиск, подбор и герменевтику. Именно введение разума в мир мистических, сердечных переживаний нуждается проводить ясные границы между религиозными течениями — поскольку разум всегда ищет большей отчетливости и ясности и этим своим стремлением преодолевает туманную неопределенность мистических ощущений. Поэтому, с точки зрения Кураева, именно синкретические и экуменические проекты «примирения религий» являются плодом нерассуждающей веры, в то время как православное богословие призывает к сознательной рефлексии над мистическим опытом и к такой работе разума, которая ищет фиксации даже оттенков обретенного и пережитого смысла. Кураев считает, что для христианского богословия с самого его зарождения было естественным развиваться в полемике, поэтому и сам придерживается острополюемического стиля. Хотя *Бог* как высший предмет богословия непостижим и невыразим, богословское усилие в состоянии опознать формулы, искаженно говорящие о Боге и о человеке, и найти аргументы для отторжения слишком односторонних моделей (каковые в истории теологии обычно и получают именование «ересей»).

Соч.: О вере и знании — без антиномии // ВФ. 1992. № 7: Традиция. Догмат. Обряд. Кли. 1994; Мужчина и женщина в книге Бытия // Альфа и Омега. 1996. № 2/3 (9/10); Сатанизм для интеллигенции. О Рерихах и православии. Т. 1: Религия без Бога. Т. 2: Христианство без оккультизма. М., 1997; Христианская философия и пантеизм. М., 1997; Православие и право. Церковь в светском государстве. М., 1997; Протестантам о Православии. М., 1997; Наследие Христа. Что не вошло в Евангелия? М., 1997; Вызов экуменизма. М., 1997; Оккультизм в православии. М., 1998; Раннее христианство и переселение душ. М., 1998. Изд. 2-е, доп.; Если Бог есть любовь. М., 1998. Изд. 2-е, доп.; Школьное богословие. М., 1998. Изд. 2-е, доп.; Догмат и ересь. Введение в мир богословия. М., 1999.

КУРАЕВ Вячеслав Иванович (р. 15.02.1939), исследователь русской философии. Родился в Саратове. Окончил философский факультет МГУ (1963). Работает в институте философии РАН.

До 90-х специализировался по проблемам теории *познания*, *логики* и *методологии* науки. С н. 90-х круг исследовательских интересов Кураева концентрируется вокруг изучения истории русской теоретико-познавательной мысли, специфики религиозного опыта и религиозной *веры* как гносеологического феномена, взаимоотношений *веры* и *знания*.

Соч.: Философ волевой идеи (И. А. Ильин) // Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1992; Религиозная вера и рациональность. Гносеологический аспект /Совт. А. В. Кураев // Исторические типы рациональности. Вып. 1. М., 1996; «Всеединство», «Теория познания», «Ильин И. А.», «Франк С. Л.» // Русская философия. Словарь-справочник. М., 1996; Философия духовного опыта И. А. Ильина // История русской философии. М., 1998; Система теокосмического всеединства С. Л. Франка // Там же; «Формализация теории», «Точность знания», «Форма превращенная», «Иррационализм», «Плюрализм», «Прогресс и регресс» и др. // Философский словарь. М., 1998; Русская религиозная гносеология XIX—XX вв. М., 1999.

КУРБСКИЙ Андрей Михайлович (1528—1583), князь, воевода, боярин (с 1556), писатель, православный мыслитель.

Происходил из знатного рода смоленско-ярославских князей, потомков Рюрика, и по женской линии был в род-

стве с царской фамилией. Первые годы его службы были связаны с царским двором и воинским делом. В 1549 он уже имел дворовый чин стольника и в звании есаула участвовал в военных походах. В 1552 он уже прославился как храбрый полководец при взятии Казани, а в 1556, в 28 лет, был пожалован боярским чином. К началу Ливонской войны, в 1558, Курбский командовал сторожевым полком.

Андрей Курбский активно участвовал в деятельности правительства, руководившего страной с к. 40-х XVI в. при молодом царе *Иване Грозном*. Лидерами этого правительства были духовник царя, священник Сильвестр и костромской дворянин, получивший высокий чин окольничего, Алексей Адашев. Позднее, с легкой руки Курбского, это правительство стали называть Избранной радой.

В н. 60-х царь, недовольный ограничением собственной власти, разгоняет Избранную раду, а Сильвестра и Адашева отправляет в изгнание, где они вскоре умирают. В те же годы начинаются первые гонения и казни бояр. Когда царь начал гонения на своих недавних друзей, Курбский командовал всем русским войском в Прибалтике. Невзирая на одержанные им победы, в апр. 1563 он был отстранен от командования и назначен воеводой в отвоеванный у ливонцев г. Юрьев (Дерпт). Опасаясь царского гнева, Курбский бежал в Литву.

Польский король с распростертыми объятьями встретил столь знатного беглеца, пожаловал Курбскому богатую Ковельскую волость с г. Ковелем, др. земельные владения в Литве и Польше. Находясь на службе у литовского князя, а затем у польского короля, Курбский участвует в военных походах, в т. ч. и против России, продолжая участвовать уже на вражеской стороне в сражениях и битвах Ливонской войны.

В молодости Курбский получил хорошее образование, а своим учителем он многократно и с большим почтением называл *Максима Грека*. Уже в России Курбский написал ряд сочинений — несколько посланий, а также 2 «Жития Августина Гиппонского». Но его творческий расцвет наступает в литовский период жизни. Из-под его пера выходят многочисленные послания разным людям, в т. ч. 3 послания Ивану Грозному. Эти послания, в которых впервые был обвинен Иван Грозный в многочисленных преступлениях, стали основой переписки с царем — интереснейшим документом религиозно-философской мысли России XVI в.

В 1573 Курбский пишет яркое философско-публицистическое сочинение — «История о великом князе московском», рассказывающее о правлении Избранной рады и об измене Ивана Васильевича общим начинаниям. Кроме того, в своем поместье он организовал своего рода скрипторий, где переписывались и переводились рукописи, писались различные сочинения. Среди переводов необходимо назвать сборник «Новый Маргарит», основу которого составляли труды Иоанна Златоуста и сочинения Иоанна Дамаскина. А Курбскому принадлежит также перевод трактата протестантского мыслителя И. Спангенберга «О силлогизме».

Послания Курбского Ивану Грозному не дошли до нас ни в автографах, ни в современных им списках, хотя послания опального князя были известны современникам, нашли отражение в подлинных документах XVI в. Послания сохранились до нашего времени в рукописной традиции XVII—XIX вв. и в нескольких редакциях. В 1951 были найдены и опубликованы древнейшие версии первых посланий Курбского.

Написанная Курбским «История о великом князе Московском» сегодня известна более чем в 70 списках, существующих в четырех редакциях: полной, сокращенной, краткой и компилятивной. Более половины всех известных списков относятся к полной, наиболее близкой к архетипу редакции. Самые ранние списки датируются 1-й пол. XVII в.

Сочинения Андрея Курбского свидетельствуют том, что

он, оставаясь светским человеком, в то же время был ярким православным мыслителем, который немало трудов положил на то, чтобы защитить истинность православного вероучения. Он совершенно сознательно не принимает *католичества*, и особенно протестантизма. Против «лютерей», «цвинглиан», «калвинов» и иных «нечестивых ругателей» направлена значительная часть посланий Курбского, написанных в Литве. Резко осуждает он и любые попытки реформировать *Православие*, что было свойственно тем, кого на Руси называли «еретиками». В одном из посланий Курбский заявил о недопустимости того, чтобы «христианин правоверный ото арианна христоненавистного» принимал «писания на помощь церкви Христа Бога». Критически Курбский относился и к появившимся в Западной Руси гуманистическим учениям. И вообще, познав в эмиграции «свободы христианских королей», он пришел к отрицанию всех учений, которые эти свободы обосновывали, называя всю неправославную литературу Польско-Литовского государства как «польскую барбарию», «польшизну».

В то же время, несмотря на свой побег из России, Андрей Курбский считал Русское государство единственной в мире страной, сохранившей истинное христианство. Поэтому в своих сочинениях он неоднократно именует Россию «Святорусской землей» и «Святорусским царством».

В своем толковании православного вероучения, Андрей Курбский был близок к Максиму Греку и нестяжательству, порицая при этом «сребролюбивых» иосифлянских иерархов. Как и все мыслители нестяжательского направления, он считал, что мир творится Христовой *любовью*, которая, как дар *Святого Духа*, наполняет сердца людей, внушает людям «правость сердечную»: «...Дар духа даетца не по богатству внешнему и по силе царства, но по правости душевной, ибо не зрит Бог на могущество и гордость, но на правость сердечную и дасть дары, сиречь елико хто вместит добрымъ произволением!»

Основываясь на идее «правости сердечной», Андрей Курбский развивает мысли о существовании «свободного естества человеческого» и «естественного закона», по которому должны жить люди. В первом случае он говорит о Руси: «Иже затворил еси царство Руское, сиречь свободное естество человеческое, аки во аде твердыни». Во втором случае, говоря о «естественном законе», Курбский ссылается и на опыт «языческих философов», и на Послание Римлянам ап. Павла (11, 14—15): «Аще поганские философи по естественному закону достигли таковую правду и разумность со дивною мудростию между себя, яко апостол рече: “Помыслом осуждающим или оставляющим”, а того ради и всею вселенною попустил Бог им владети, а мы христиане нарицаемся, а не токмо достигаем книжников и фарисеев правды, но и чело-веков, естественным законом живущих!»

И хотя эти мысли не получили подробного объяснения в сочинениях Курбского, тем не менее можно предположить, что он довольно широко трактовал понятие «свободы естества человеческого», во всяком случае, намного шире, нежели мыслители-иосифляне и государь Иван Грозный.

Идеал социально-политического устройства России — «православное истинное христианское самодержавство» — Курбский считал уже созданным во времена Избранной рады. Именно в этот период государь в наиболее полной мере соотвествовал нестяжательским представлениям о «благочестивом царе» — окружил себя мудрыми советниками, прислушивался к их мнению и управлял своим государством, исходя из идеи любви. Как писал Курбский, «самому царю достоин быти яко глава и любити советников своих яко своя уды». Более того, по мнению опального князя, «царь, аще и почтен царством, а даровании, которых от Бога не получил, должен искати добраго и полезнаго совета не токмо у совет-

ников, но и у всенародных человек».

Однако царь недолго мирился с определенными ограничениями своей *власти*, и вскоре этот *идеал*, воплощенный в жизнь усилиями Избранной рады, рухнул. И тогда Андрей Курбский обрушивается на Ивана Грозного с обвинительными посланиями. По сути дела, все 3 послания царю и большая часть «Истории о великом князе Московском» — это горькая песнь об утраченном «Святорусском царстве».

Сразу же необходимо сказать, что переписка Курбского и Ивана Грозного — это свидетельство не столько политического, сколько религиозно-философского спора. В их письмах столкнулись 2 разных понимания сути православного учения, поэтому каждый из них столь яростно обвиняет другого в вероотступничестве, в ереси, в предательстве правой *веры*. «Помяни первые дни. Поки нагою главою безстыдствуешь супротив Господа твоего? — гневно вопрошает Курбский в одном из писем. — Або еще не час образумится и покается, и возвратится ко Христу?». Иначе говоря, Иван Грозный для Андрея Курбского такой же вероотступник, каковым считает государь опального князя.

Вероотступничество царя Курбский видит в том, что тот изменил «нестяжательским» идеалам Избранной рады и перестал соответствовать образу «благочестивого царя». Во всяком случае, все свои обвинения против Ивана IV Андрей Курбский сводит к одной идее — «забыв» нестяжательские идеалы, Иван Васильевич утерял «благочестие», перестал быть «благочестивым царем». Более того, Курбский обвинял Ивана IV в том, что, отказавшись от помощи Избранной рады, государь разрушил социальную *гармонию* и собственными руками уничтожил «Святорусское царство», «православное истинное христианское самодержавство», уже созданное совместными усилиями царя и его советников. Поэтому все страшные события, которые испытала Россия в годы правления Ивана Грозного, — это лишь последствия «измены» царя истинной вере.

Суть вероотступничества он видит в том, что царь, поддерживаемый «злыми» советниками, непомерно высоко возомнил о себе как о единственном на земле помазаннике Божиим. В Третьем послании Курбский демонстрирует прекрасное понимание внутренних устремлений московского самодержца — просветить чуть ли не всю вселенную: «А еже от преизлишного надмения и гордости, мняшеса о собе мудр и всея вселенная учитель быти». И отвергает претензии Ивана Грозного на роль вселенского православного государя, обвиняя его в «непомерной гордости и зазнайстве».

И все же опальный князь надеется, что *разум* вернется к царю, а царь вернется ко временам правления Избранной рады. Поэтому Курбский призывает его «покаяться и возвратиться к Христу»: «Мудр бывал еси, и, мню, ведаешь о тричасном души, како поработаються смертные части безсмертной. Аще ли же не ведаешь, и ты научися у мудрейших и покори, и поработи зверскую часть Божию образу и подобию: все бо от века так спасаютца, покаяюще худшее лутчому».

Свидетельством измены веры Андрей Курбский считает

и увлечение царя колдовством и волхованием, что совершенно не принималось нестяжателями. Почти что в духе Максима Грека, обличавшего астрологию, Курбский обвиняет Ивана Грозного в том, что тот окружил себя гадателями и языческими колдунами и верит им более, нежели Слову Божию.

А различные неудачи Ивана Грозного Андрей Курбский однозначно трактует как «Божии кары» за вероотступничество. Так, когда в н. 70-х на Россию обрушились голод, эпидемия чумы, а затем крымские татары, сжегшие всю Москву, Курбский написал: «Яковые язвы, от Бога пушенные, глады, глаголю, и стрелы поветренные (имеется в виду чума. — С. П.), и последи меч варварский, мститель закона Божия, преславутого града Москвы внезапное сожжение, и всея Руские земли спустошение...»

Поэтому и итоговая оценка Курбским деяний Ивана Грозного более чем жесткая: «Поправши заповеди Христа своего и отвергшия законоположения евангелского, егда не явственно обшася дияволу и ангеломъ его...»

В измене истинной вере Курбский обвиняет не только царя, но и его новое окружение, как и, практически, всех *иосифлян*. Так, про монаха-иосифлянина Вассиана Топоркова, который, по мнению Курбского, сыграл решающую роль в изменении религиозно-политических предпочтений государя, в разрушении его «крепости души», устроенной в свое время Сильвестром, он писал: «О, сыну дияволъ! Про что человеческого естества, вкратце реши, жилы пресеколь и, всю крепость разрушити...» А др. «льстецов» и «губителей» называет служителями «сатаны и его *бесов*», которые по собственной «свободной воле» губят не только царя, но и свои *души*: «О воистину новое идолослужение и обещание, и приношение не балвану Аполонову и прочим, но сомому сатоне и бесомъ его: не жертвы воловь и козловъ приносяще, влекомые носилием на заколение, но самые души свои и телеса самовластию волею, сребролюбия ради и славы мира сего, ослепше сия творяще!» А результат деятельности и царя, и его нового окружения один — разрушение «Святорусского царства».

Образ «Святорусского царства», созданный в сочинениях Андрея Курбского, — это одно из свидетельств проявления нестяжательских идеалов в отечественной литературе и религиозно-философской мысли.

С. Перевезенцев

Л

ЛАД, одно из основополагающих понятий мироощущения *Святой Руси*. Означало мир, согласие, *любовь, дружбу*, отсутствие вражды, порядок, гармонию в вещах, одежде, доме. «Лад всего дороже», «Мир да лад, тишь да крышь», «Дело пошло на лад».

Наиболее полно это понятие раскрыто в книге В. И. Белова «Лад» (1982).

ЛАДА (Лад), в древнерусской языческой мифологии богиня любви, брака, благополучия, веселья. Особые обряды почитания ей устраивались весной и летом, сочетались они обычно с праздниками Леля и Ярилы. Отголоски их сохранились в песнях и хороводах на Троицу, Семик и Иванов день. С корнем «лад» связаны многие слова брачного значения. Лад — супружеское согласие, основанное на любви; ладить — жить любовно; ладковать — сватать; лады — помолвка; ладило — сват; ладники — уговор о приданом; ладканя — свадебная песня; ладный — хороший, красивый. В Древней Руси любимых называли Лада.

О. П.

ЛАМАНСКИЙ Владимир Иванович (26.06.1833—9.11.1914), историк-славист, геополитик, создатель исторической школы русских славистов, общественный деятель.

Родился в Петербурге в старинной дворянской семье. Закончил историко-филологический факультет Петербургского университета, был учеником знаменитого слависта И. И. Срезневского. Со студенческой скамьи показал себя вдумчивым и строгим исследователем. За сочинение о языке «Русской правды» студент Ламанский получил серебряную медаль («золото» не досталось за критику официально принятой «норманнской теории»). По окончании университета молодой ученый, став формально чиновником губернского правления, много работал в Публичной библиотеке и Государственном архиве, основательно разгребая неизвестные науке летописи и рукописи. В 1859 защитил магистерскую диссертацию «О славянах Малой Азии, Африки и Испании», удостоенной Демидовской премии Академии наук. После триумфальной защиты новоиспеченный магистр два года путешествовал по славянским землям, выучив все славянские языки и заведя знакомства со многими общественными и политическими деятелями славянских на-



родов. Научная карьера Ламанского развивалась успешно. В 1865 он становится доцентом, в 1871 защищает докторскую диссертацию «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе», становится профессором по кафедре славянской филологии. Ламанский извлек, опубликовал и прокомментировал много архивных документов, редактировал издание трудов *М. В. Ломоносова*. Помимо Петербургского университета также преподавал в Академии Генерального штаба и Духовной академии. В 1899 становится академиком. Помимо преподавательской деятельности Ламанский активно занимался работой в Русском географическом обществе как секретарь, а затем председатель этнографического отделения. В 1890 он основал журнал «Живая старина», посвященный историческим и этнографическим исследованиям, который редактировал до 1912. Ламанский был ученым широкого профиля, помимо славянской истории и филологии он занимался многими другими историческими проблемами. Напр., в 1884 опубликовал на французском языке книгу «Государственные тайны Венеции» на основании материалов, которые извлек из венецианских архивов.

Однако, как бы ни была велика научная деятельность Ламанского, все же в историю он вошел, прежде всего, как общественный деятель и политический мыслитель. Ламанский был одним из организаторов состоявшегося в Москве в 1867 Славянского съезда. Вместе с генералом А. А. Киреевым он создал Петербургское отделение Славянского комитета, сыгравшего большую роль во время восточного кризиса 70-х XIX в. Не менее важную роль сыграл Ламанский как публицист русского направления. Парадоксально, но он опубликовал многие острые публицистические статьи в изданиях либерального и даже леворадикального толка. Это объяснялось, впрочем, тем обстоятельством, что Ламанский писал об общеславянских проблемах, которые горячо интересовали читателей и потому левая пресса стремилась привлечь к себе внимание, публикуя Ламанского. Кроме того, искренний патриотизм Ламанского отнюдь не сводился к прославлению существующего порядка вещей, напротив, он с горечью констатировал элементарную историческую безграмотность многих русских людей, считающих себя просвещенными. Мировую известность Ламанскому принесла большая статья в «Отечественных записках» в 1864 «Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношении». 1860-е были временем объединения итальянцев и немцев в единые государства после почти тысячелетней раздробленности этих народов. Как филолог, Ламанский обращал особое внимание на то обстоятельство, что у итальянцев и немцев за века раздробленности сложилось множество диалектов, зачастую взаимно не понимаемых. Величайший по-

лиглот в истории кардинал Медзофанти, знавший 114 языков, и тот не понимал многие итальянские диалекты. Литературным итальянским языком стал искусственно воссозданный флорентийский диалект XV—XVI вв., на котором в момент объединения Италии говорило всего только ок. 600 тыс. чел. из 27-миллионного населения страны. Но ни языковые, ни религиозные (у немцев) различия не мешали итальянцам и немцам чувствовать себя едиными нациями. Между тем языки даже самых отдаленных друг от друга славянских народов значительно ближе друг к другу, чем итальянские диалекты, а религиозные различия во 2-й пол. XIX в. уже не считались непреодолимым препятствием. Ламанский вслед за словаком Штуром, чехом Гавличком и др. западно-славянскими теоретиками панславизма, но первым в России высказал в этой статье мысль о существовании единого славянского народа. Препятствия на пути общеславянского объединения, по словам Ламанского, это — слабость интеллигенции славянских народов, а также, как самокритично признавал автор, «важные недостатки нашей гражданственности, несознание Россией своего славянского призвания». Ламанский высказал также убеждение в том, что русский язык вполне может выполнять роль общеславянского языка, благо более двух третей славян говорит на нем, он был более или менее понятен всем славянам и, наконец, на нем существует значительная, признанная во всем мире литература. Кстати, здесь Ламанский вовсе не демонстрировал русский шовинизм, он лишь повторил идею Л. Штура и др. панславистов о превращении русского языка в общеславянский. Кроме филологических и расово-антропологических фактов Ламанский рассмотрел и географические обстоятельства. Славяне южные отделены от других славян австрийскими немцами, венграми и румынами. Правда, Ламанский обращал внимание и на более высокий уровень рождаемости у славянских народов, которые даже начали стихийное обратное заселение некогда захваченных у них германцами и мадьярами земель. Во 2-й пол. XIX в. самым крупным городом по числу проживающих там чехов в мире была Вена (200 тыс. из 700-тысячного населения), сербы заселили Воеводину — южную часть Венгрии, которая и поныне в составе Сербии. Поэтому тогда казался оправданным тот оптимизм Ламанского, когда он писал: «Народы славянские, инстинктивно чуя вред и опасность этих чужих островов в море славянском, издавна старались и стараются прорвать эти массы иноплеменников. В самом деле, пробуждение славянской стихии в Силезии, движение в собственную Австрию словенцев с юга, чехов с севера, словаков с востока несколько ослабляет клин немецкий, цепь сербских поселений в Венгрии с юга на север, русских и словацких с севера на юг, так сказать, пронизали тело мадьяр в различных направлениях, точно так же, как и тело румын поселения болгарские с юга на север, а русские с севера на юг. Произойдет ли и когда такой великий разлив ручьев славянских, что в полую воду смуют они все чуждые наносы, затопят немецкие, мадьярские и румынские острова или... дадут им общую славянскую растительность?». Любопытно, что в 1918—19, после распада Австро-Венгрии чехословацкий деятель Т. Масарик выдвигал на Версальской мирной конференции проект создания «Славянского коридора», который бы отделил остатки немецкой Австрии от Венгрии и дал бы прямую сухопутную границу между только что появившимися Чехословакией и Югославией. Но Антанты опасалась панславизма и после крушения Российской империи, а потому оставила за Австрией населенные словенцами провинции Штирия и Каринтия. Так немецко-венгеро-румынский клин в славянском теле сохранился до сих пор. После этой статьи Ламанский продолжал вести активную научную и общественную деятельность. Так, в 1903 он установил, что «хазарская миссия» Кирилла и Мефодия была в сущности «русской миссией», за-

кончившейся крещением Руси, и что русские первыми из славян начали пользоваться кириллицей. Ламанский также серьезно занялся антропологией и геополитикой (такого термина еще не существовало, Ламанский использовал громоздкий термин политикогеография). Одним из самых первых и самых значительных русских геополитических трудов является книга Ламанского «Три мира Азийско-Европейского материка» (1892). Он выделил на этом материке германороманский, греко-славянский и азиатский «миры культурного человечества», имеющих географические, этнографические и культурные основы самостоятельного бытия. Греко-славянский мир включает не только славянские, но и др. восточнохристианские народы. Граница его проходит от Данинга (ныне Гданьска) на Балтике до Триеста на Адриатическом море, охватывает Восточную Европу и Балканы, Царьград, Малую Азию и часть Сирии. Борьба между мирами неизбежна. Еще в 1870-х Ламанский предсказывал неминуемую войну с германизмом. Наконец, Ламанский вовсе не был деятелем, интересующимся славянством «вообще». Под его руководством этнографический отдел Русского географического общества провел огромную работу по всестороннему изучению антропологии, языка и диалектов, быта и обычаев русского народа. Уже в н. XX в. Ламанский участвовал в издании (редактором был его ученик В. П. Семенов-Тянь-Шанский, сын знаменитого путешественника) многоотраслевого справочника «Россия. Полное географическое описание нашего Отечества» (1899—1914), и поныне остающегося непревзойденным образцом научного энциклопедического труда. Необходимо отметить, что, говоря о необходимости объединения славян под эгидой России и о неизбежной борьбе с германизмом, Ламанский вовсе не был апологетом войн, не делил народы на «высшие» и «низшие» расы. «Миродержавная роль нашего славянского племени — не завоевания, а хозяйственно-культурный подъем страны», — считал он. Ламанский умер в нояб. 1914, успев увидеть окончательное освобождение южных славян от турок в 1912 и начало давно ожидаемой им с тревогой войны с Германией и Австро-Венгрией, успев увидеть первые победы и поражения в этой борьбе.

Соч.: Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях // Отечественные записки. 1864. № 11—12; Чтения о славянской древности в Петербургском Императорском университете. СПб., 1867; Три мира азийско-европейского материка. Изд. 2-е. Пг., 1916.

Лит.: Шахматов А. А. Ламанский. Пг., 1914; Семенов-Тянь-Шанский В. П. Ламанский как антропогеограф и политикогеограф. Пг., 1915.

С. Лебедев

ЛАПШИН Иван Иванович (24.10.1870—17.11.1952), филолог, музыковед. Родился в Москве.

По окончании Петербургского университета и сдачи магистерского экзамена Лапшин не раз ездил за границу для научных занятий. Его диссертация «Законы мышления и формы познания» дала ему сразу степень доктора и кафедру философии. В 1922 он вместе с др. философами был изгнан из России и поселился в Праге.

«Заветная цель критической философии, — писал Лапшин, — гармония духа». Сочетая с критическим феноменализмом эмпирический реализм, Лапшин видит в «неисчерпаемости явлений» то, что принимается другими за «вещь в себе»: «Критицизм, — пишет он, — освобождает нас от подмены «неисчерпаемости» явлений бледными метафизическими схемами и дает возможность почувствовать всю красочность бытия».

У Лапшина нигде не выражены постулаты морального сознания. О моральной сфере он если где и говорит, то лишь в порядке психологического анализа, но зато у него очень ярко выдвигаются запросы эстетической сферы. Характерны, напр., такие слова: «Эротика и мистика перерождаются в философском творчестве во вселенское чувство, в любование миром

как целым». Для Лапшина не существует *императивов* морального сознания. Для него моральные моменты не идут дальше «эмоционального мышления», которое, по словам Лапшина, «останавливается лишь на пороге чистого мышления». Запросы религиозного сознания для него пусты. «Дело положительных религий, — писал он, — безвозвратно проиграно, и в дальнейшем прогрессе философии это будет выступать все яснее и яснее наружу, но запас религиозных верований еще очень велик в человечестве».

Формально *гносеология* Лапшина примыкает к Канту и ко всему критицизму. Задача гносеологии состоит, по мысли Лапшина, в «выяснении вопроса об отношении *законов мысли* к формам *познания*». Лапшин ставит себе задачу выяснить вопрос о праве применять законы мышления за пределами опыта, к «вещам в себе». Чтобы подойти к решению этого вопроса, от которого, конечно, зависит решение всей темы о *метафизике*, Лапшин пользуется приемом, который заранее исключает приложимость законов мышления к «вещам в себе»: он исследует ощущения и тесную связь всех элементов познания с ними и находит, что нам никогда не бывают даны «чистые ощущения». Центральное место в этих анализах занимает та часть, где устанавливается неотделимость «ощущений» от законов мышления. Из этого Лапшин делает вывод, что «законы мышления целиком опираются на формы познания» и «что, помимо признания необходимости последних, они не имеют права на существование». «Возможно, что законы мышления распространяются на *бытие* в себе, но столь же возможно, что они неприменимы к вещам в себе». «Мы отказываемся перенести законы мышления на вещи вне всякого отношения к нашему сознанию».

Одной из основных проблем в учении Лапшина является проблема чужого «я». Сначала Лапшин сводит в один план 3 разные проблемы: 1) реальности чужого «я», 2) моего прошлого и 3) физического мира. Лапшин замечает: «Между отдельными сознаниями существует, как будто, абсолютная разобщенность, а с др. стороны, чувствуется какая-то глубочайшая, интимная, внутренняя связь». «В духовном общении мы постоянно переживаем иллюзию непосредственной данности чужого “я”. ... Непосредственное восприятие чужого “я” есть иллюзия — иллюзия, в основе которой лежит сильно развитая склонность к эстетической перевоплощаемости». Последнему моменту Лапшин придает решающее значение в вопросе о чужой душевной жизни. Какой бы высоты ни достигала эта «склонность к эстетической перевоплощаемости» в нашем проникновении в чужую *душу*, она никогда не могла бы сообщить всем переживаниям при этой «перевплощаемости» того твердого чувства реальности чужой души, которая характерна для наших отношений с людьми. Лапшин не замечает решительной непропорциональности между «эстетической перевоплощаемостью» (неодинаковой у разных людей, неодинаковой у каждого человека в разные моменты жизни) и ясным, твердым ощущением того, что перед нами живой человек — со своим внутренним миром, со своим «я». Вся неестественность объяснения приводимого Лапшиным, искупается для него тем, что она спасает его антиметафизическую позицию. «Чужое “я”, — заявляет Лапшин, — не боится явного противоречия фактам, — как непрерывная тождественная личность, есть конструкция мысли — фактически же я познаю лишь непрерывные подстановки душевных состояний в чужом “я”». Поэтому Лапшин учит об «*имманентной*» реальности чужого «я», что есть, конечно, отрицание «самостоятельной» реальности чужого «я»; он даже рискует утверждать, что «вера в *трансцендентность* чужого “я” никому не нужна и не оправдывается философией». «Замена трансцендентного чужого “я” имманентным представлением о плюрализме сознаний и о координации всех духовных центров под одним гносеологическим субъектом создает живое и

глубокое чувство интимной связи между микрокосмом и макрокосмом».

Лапшину не удалось разрешить проблему чужого «я» в пределах его абсолютного *имманентизма*, и это означает, по его собственному признанию, шаткость всей его системы. За Лапшиным остается та заслуга, что он вскрыл с полной убедительностью невозможность принять систему абсолютного имманентизма.

Соч.: О возможности вечного мифа в философии. СПб., 1898; О трусости в мышлении (этиод по психологии метафизического мышления) // Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. 5 (55); Мистическое познание и «вселенское чувство». СПб., 1905; Законы мышления и формы познания. СПб., 1906; Проблема чужого «я» в новейшей философии. СПб., 1910; О вселенском чувстве. СПб., 1911; Философские мотивы в творчестве Н. А. Римского-Корсакова. СПб., 1911; О перевоплощаемости в художественном творчестве. Харьков, 1913; Неокритицизм Шарля Ренуве // Новые идеи в философии Сб. 13. СПб., 1914; Психология эмоционального мышления Генриха Майера // Там же. Сб. 16. СПб., 1914; Гносеологические исследования. Вып. 1. Логика отношений и силлогизм. Пг., 1917; Мистический рационализм С. Л. Франка // Мысль. 1922. № 3; Философские взгляды Радишева. Пг., 1922; Заветные думы Скрябина. Пг., 1928; Эстетика Достоевского. Прага, 1923; Философия изобретения и изобретение в философии. Т. 1—2. Пг., 1922; Умирание искусства // Воля России. Прага, 1924. № 16—17; О двух «планах» реальности — житейском и художественном // Там же. 1926. № 10; Бессознательное в научном творчестве // Там же. 1929. № 1, 2, 3; Творческая догадка историка // Сб. Рус. ин-та в Праге. Т. 1. Прага, 1929; Эстетика Пушкина // Там же. Т. 2. 1931; О значении моделей в научном творчестве // Науч. тр. Рус. нар. ун-та в Праге. Т. 4. Прага, 1931; О схематизме творческого воображения в науке // Записки русского научного института в Белграде. Вып. 5. Белград, 1931; Феноменология. Прага, 1937; Спор о свободе воли в современной философии. Прага, 1941; О своеобразии русского искусства. Прага, 1944; Миф и диалектика в философии Платона // ФН. 1991. № 4; Опровержение солипсизма // Там же. 1992. № 3.

Прот. В. Зеньковский

«ЛАТИНСТВО», «латинствующие», условное именование сторонников идейного направления в русской религиозно-философской мысли 2-й пол. XVII в., деятели которого связывали необходимость изменений в духовной жизни России с распространением западно-европейского опыта, *рационализма*, светской науки и светского образования.

Название «латинствующие» введено в оборот *грекофилами*. Наиболее яркие представители «латинства» — *Симеон Полоцкий* и *Сильвестр Медведев*. «Латинство» приобрело значительное влияние при дворе царей Алексея Михайловича, Федора Алексеевича и царевны Софьи, благосклонно относившихся к западным новшествам. Но в 80-е XVII в. усилились позиции грекофилов, и «латинствующие» были осуждены на церковном Соборе 1690. Сочинения Симеона Полоцкого и Сильвестра Медведева были запрещены.

Идеи, которые пропагандировали «латинствующие», стали основанием для проведения реформ в царствование Петра I Алексеевича.

С. Перевзеница

ЛЕВ, (в миру **Леонид Данилович Наголкин**), преподобный оптинский старец (1768—11.10.1841). Первый оптинский старец, родился в г. Карачеве Орловской губ. В молодости он служил приказчиком по торговым делам, объездил всю Россию, узнал людей всех сословий, приобрел житейский опыт, который пригодился ему в годы его старчества, когда приходили к нему люди за духовными советами.

В 1797 преподобный оставил мир и вступил в число братии *Оптинной Пустыни* при игум. Авраамии, а через 2 года перешел в Белобережскую пустынь, где с 1804 стал настоятелем.



В 1829 прп. Лев вместе с шестью учениками вернулся в Оптину Пустынь. Настоятель прп. Моисей, зная духовную опытность прп. Льва, поручил ему окормлять братию и богомольцев. Вскоре в Оптину прибыл и прп. *Макарий*. Еще мною Площанской пустыни он познакомился с прп. Львом и теперь пришел под его духовное руководство. Он становится ближайшим учеником, сотаинником и помощником во время старчества прп. Льва.

Прп. Лев обладал многими духовными дарованиями. Был у него и дар исцеления. Приводили к нему многих *бесноватых*. Одна из них как увидела старца, упала перед ним и закричала страшным голосом: «Вот этот-то седой меня выгонит: был я в Киеве, в Москве, в Воронеже, никто меня не гнал, а теперь-то я выйду!» Когда преподобный прочитал над женщиной молитву и помазал маслом из лампадки, горевшей пред образом *Владимирской Богоматери*, бес вышел.

Победа над бесами, конечно, была одержана прп. Львом только после победы над своими страстями. Никто не видел его возмущенным от страшного гнева и раздражения, не слышал от него слов нетерпения и ропота. Спокойствие и христианская радость не оставляли его. Прп. Лев все время творил *Иисусову молитву*, внешне пребывая с людьми, внутренне всегда пребывал с *Богом*. На вопрос своего ученика: «Батюшка! Как вы приобрели такие духовные дарования?» — преподобный ответил: «Живи проще, Бог и тебя не оставит и явит милость Свою».

Старчество прп. Льва продолжалось 12 лет и принесло великую духовную пользу. Чудеса, совершаемые преподобным, были бесчисленны: толпы обездоленных стекались к нему, окружали его, и всем им как мог помогал преподобный. Иером. Леонид (будущий наместник Троице-Сергиевой лавры) писал, что простой люд говорил ему о старце: «Да он для нас, бедных, неразумных, пуще отца родного. Мы без него, почитай, сироты круглые».

Не без скорби приближался прп. Лев к концу своей многотрудной жизни, о близости которого имел предчувствие. В сент. 1841 он начал заметно слабеть, перестал вкушать пищу и ежедневно причащался Святых Христовых Таин. В день кончины преподобного служили всенощную в память святых отцев VII Вселенского собора. А сам день праздника встретил прп. Лев уже на небесах.

ЛЕВАШЕВ, о. Павел Никанорович (17.12.1866—9[22].12.1937), протоиерей, активный участник монархического движения, первый законоучитель гимназии Русского собрания (РС).

Сын псаломщика Троицкого собора г. Котельнич Вятской губ. Окончил в 1880 Нолинское духовное училище, в 1886 — Вятскую духовную семинарию, в 1890 — С.-Петербургскую духовную академию. Кандидат богословия, диссертация на тему «История праздника Пасхи (преимущественно со стороны литургической)». В 1890—91 — преподаватель арифметики в Вятском епархиальном женском училище, в 1891—93 — преподаватель догматического богословия в Вятской духовной семинарии. В 1893 переехал в Петербург, до 1895 занимал должность эконома в Духовной академии. В 1895—1902 законоучитель и священник церкви Училища лекарских помощниц и фельдшерниц, в 1901 организовал при церкви и барачном лазарете Братство Святого Креста. С 4 окт. 1902 священник церкви Великомученика и Победоносца Георгия при Генеральном и Главном штабе. Активно занимался проповеднической и миссионерской деятельностью, с 1906 издавал по благословению о. *Иоанна Кронштадтского* народно-просветительские Листки для народа и войск под названием «Правда и знание». С 1909 член Общества в память о. Иоанна Кронштадтского, в котором с 1911 был товарищем председателя и пожизненным членом, с 1912 был почетным членом Братства Св. Иоасафа Белгородского. Отец Павел был весьма известным священником в Петербурге, он был членом епархиального миссионерского совета с 1910, членом училищного совета при Св. Синоде с 1910, членом учебного комитета при Св. Синоде с 1913. Он подвизался и на ниве журналистики: в 1906—11 был издателем и редактором еженедельного журнала «Доброе слово», сотрудничал в «Новом времени», «Церковных ведомостях», «Церковном вестнике», «Русском паломнике», «Душеполезном чтении», «Колоколе», «Вестнике Русского собрания» и др. органах печати.



С 1903 о. Левашев состоял членом РС, активно участвовал в деятельности организации, был назначен первым законоучителем гимназии РС: преподавал Закон Божий в гимназии в 1907—10 и с 1913. Зимой 1910 он вел специальные религиозно-нравственные чтения в РС. Был участником Четвертого Всероссийского съезда объединенного русского народа в Москве 26 апр.—1 мая 1907, выступал на 1-м Всероссийском съезде представителей правой русской печати, который проходил 29 апр. 1907 в

рамках Четвертого съезда. По окончании съезда под псевд. «Г. П.» выпустил брошюру «Под впечатлением Московского съезда “объединенного русского народа”», в которой проводил мысль о том, что *Черная сотня* является наследницей идей *славянофилов*: «Известно, что наши знаменитые славянофилы — братья Киреевские, Хомяков, Аксаков, Достоевский — как бы в каком-то молитвенном экстазе нередко предсказывали, что близко время, когда наша Святая Русь скажет

миру свое великое слово, и мир пойдет за ней или погибнет. Мы чувствуем, мы верим, мы видим, что этот момент близок к нам, вот он уже наступает. И Русь Святая, наша, родная скажет свое слово, скажет устами объединенного русского народа. Скажет, должна сказать, — теперь или никогда!» Отец Павел принимал также участие и в славянском движении, состоя с 1915 членом Петроградского Славянского благотворительного общества.

После революции он служил в Москве, где 10 дек. 1937 был арестован. Обвинение было стандартным — руководство контрреволюционной фашистской группой церковников. Осужден тройкой УНКВД по Московской обл. 20 дек. 1937, приговорен к расстрелу. Принял мученическую кончину на Бутовском полигоне, где и захоронен.

Соч.: Вера во Христа Иисуса, как сила побеждающая мир. СПб., 1895; Краткое историко-географическое описание местности, занимаемой ныне Санкт-Петербургом. СПб., 1903; Семья и школа по А. С. Хомякову. Речь. СПб., 1904; Под впечатлением Московского съезда объединенного русского народа. СПб., 1907; Прот. Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский) как пастырь по завету Христа. СПб., 1908; Благодатная сила молитвы о. Иоанна и вселенское значение его молитвенного подвига. (Чит. в РС 2 февр. 1909). СПб., 1909; Замечательный случай Божьего милосердия по молитвам о. Иоанна Кронштадтского в наши лукавые дни. (Исцеление Павла Афанасьевича Ильинова, 16-летнего мальчика при гробнице о. И. И. Сергиева). М., 1910; Памяти доброго русского пастыря, прот. Иоанна Ильича Сергиева. СПб., 1911; Зачем так много у нас обрядов. По мыслям лучших русских людей. СПб., 1915; М., 1997.

Лит.: XLVII курс Петроградской духовной академии. Биограф. словарь. Пг., 1916.

А. Степанов

ЛЕВИЦКИЙ Сергей Александрович (15.03.1908—24.09.1983), философ, публицист, литературовед. После революции вместе с родителями оказался в Эстонии. Окончил Карлов университет в Праге, где учился под руководством *Н. О. Лосского*. С 1941 — доктор философии (диссертация: «Свобода как условие возможности объективного познания»).



В диссертации доказывал, что *свобода воли* есть необходимое условие критического отношения к суждению, помимо которого *истина* является недостижимой. Во время войны вступил в ряды Национально-трудового союза, одним из идеологов которого и стал («солидаризм»). После войны, покинув Прагу, оказался в числе перемещенных лиц в Германии, где в 1947 в издательстве «Посев» вышла его работа «Основы органического мировоззрения». В этой книге он изложил сущность *интуитивизма*, *персонализма* и морально-социальных теорий солидаризма. В 1949 Левицкий жил в США, где работал преподавателем русского языка.

В 1958 издательством «Посев» выпущена его книга «Трагедия свободы». С 1965 по 1974 (до пенсии) преподавал в университете Джорджтауна. В 1968 вышли его «Очерки истории русской философской и общественной мысли».

В книге «Трагедия свободы» он усматривает в ней «шанс и риск творческого пути человечества» и подробно исследует основные ее «составляющие»: свободу действия, свободу выбора, свободу хотения. Свобода, по Левицкому, неотъемлемый атрибут как человеческой личности, определяющий внутреннюю природу ее «я», ее сущность, так и *бытия* вообще. Но если понимать свободу лишь в негативном смысле, как абсо-

лютное отсутствие детерминизма, то необходимо признать, пишет Левицкий, что никакое частное бытие не может быть свободным уже в силу своей обусловленности как предшествующим ходом событий, так и мировым целым. При таком понимании свободы «перед нами, следовательно, стоит дилемма: свобода присуща или Господу Богу, актом чистого произвола создавшему мир, или же свобода присуща небытию». Остается, по словам Левицкого, «только один путь»: найти то, что обще бытию и небытию. Этим общим может быть лишь возможность. Вслед за *В. С. Соловьевым* он очерчивает сферу свободы категорией сущего, а не категорией бытия. «Свобода, — пишет Левицкий, — лежит в сущем, а не в бытии. Бытие свободно лишь постольку оно “может быть иным”, т. е. свобода предшествует бытию». Большое место в наследии Левицкого занимает анализ творчества и отдельных произведений русских писателей. Одна из самых обширных глав в «Очерках русской философской и общественной мысли» посвящена *Ф. М. Достоевскому*, в котором Левицкий усматривает «залог оправдания и возрождения русской культуры». Главная проблема Достоевского есть и главная проблема русской философии: проблема *добра и зла*. Достоевского и Соловьева, по его мнению, объединяла прежде всего приверженность христианскому миропониманию в период, когда большинство русской интеллигенции переживало увлечение *материализмом* и *атеизмом*.

В своих трудах Левицкий пытался придать христианский характер масонскому понятию *солидарность*, фактически противопоставляя ему православное понятие *соборность*.

«ЛЕГЕНДА О ГРАДЕ КИТЕЖЕ», памятник древнерусской мысли. «Легенда о граде Китеже» была очень популярным сюжетом в отечественной литературе, особо почитаемым в среде старообрядцев (см.: Старообрядчество), — именно в старообрядческой «Книге, глаголемой летописец» до нас дошел наиболее древний вариант этой легенды. В своем окончательном виде «Книга, глаголемая летописец» сложилась в XVIII в., хотя корни ее восходят к веку XIII.

Сама «Книга» состоит из двух частей. В первой части повествуется о вел. кн. Владимирском и Суздальском Георгии (Юрии) Всеволодовиче (1188—1238), который погиб во время битвы с войсками Батые на р. Сити (позднее он был причислен к лику *святых*). По легендарной версии, именно кн. Георгий княжил в Малом Китеже на Волге и основал Большой Китеж близ оз. Светлояр. Во время нашествия Батые Георгий сначала укрывался в Малом Китеже, а затем перешел в Большой Китеж. Здесь князь был убит, а город разорен. И тогда Большой Китеж стал невидим и исчез.

Интересно, что легендарные сведения имеют под собой вполне историческую основу. С 1216 по 1219, еще до занятия великокняжеского стола, Георгий Всеволодович и вправду был удельным князем в землях, где располагался Малый Китеж. А в 1237 кн. Георгий укрывался от татар в Ярославских землях, в пределах которых и находились оба города, Большой и Малый Китеж, и где состоялась проигранная русскими битва.

Вторая часть — «Повесть и взыскание о граде сокровенном Китеже» — это легендарное повествование об исчезнувшем Большом Китеже, лишенное уже всякого исторического фона. По своей форме это повествование принадлежит к типу апокрифических памятников, рассказывающих о «земном рае».

Невидимый Китеж — это место, которое Господь «сокрыл» от «гибели» во время Батыева нашествия. Именно в Китеже покоренная татарами и «погибшая» Русь все же сохранила свою *святость* и свою *красоту*, укрыв, по Божией воле, и то и др. в «сокровенном» граде. «И сей град Большой Китеж невидим бысть и покровен рукою Божиею», — говорится в легенде.

Однако образ града Китежа приобрел в сознании древнерусских людей гораздо более широкое значение — он превратился в символ русской святости вообще. Видимо, и не могло

быть иначе. Ведь если татаро-монгольское нашествие рассматривалось как Божия кара за грехи русского народа, то, следовательно, русская святость должна быть укрыта не только от иноземных захватчиков, но и от русской же греховности.

Поэтому и утверждается в легенде, что град Китеж никогда не будет доступен людям гордым, корыстным, развратным, лживым. Более того, по причине извечной греховности человека, град останется невидим до конца земной истории: «И не видим будет Большой Китеж даже и до пришествия Христова».

И тем не менее град Китеж открывает свои врата — для тех немногих, кто хочет и желает спастись всем сердцем, кто «никакова помысла» не имеет «лукава и развращенна, и мятушего ум и отвоядшаго в места оного мысли человека того хотящаго итти». Поэтому в невидимом граде пребывают лишь праведники, гонимые злым миром, но собравшиеся в одном месте в ожидании Второго пришествия Христа. Праведники молятся за всех искренне жаждущих спасения и принимают всякого, кто достоин избранного пути: «Молят же ся и о хотящих спастися истинным сердцем, а не ложнымъ обещанием. И хотящих спастися и молитися, который человек обратитися к ним и аще кто откуду обратился, такового приемлет с радостию, яко от Бога наставляема».

Итак, невидимый град Китеж — это символ русской святости, образ «земного рая», в который может попасть каждый человек, всем сердцем верующий в Бога и жаждущий спасения души. И в этом смысле «Легенда о граде Китеже» отразила и выразила очень важную черту как русского самосознания вообще, так и русской религиозно-философской мысли — мечту о рае на земле, желание устроить Царство Небесное уже в земной жизни.

С. Перевезенцев

ЛЕЛЬ, в древнерусской языческой мифологии божество страсти, весны и молодости, сын богини *Лады*. По языческим поверьям, это божество побуждает природу к оплодотворению, а человека — к созданию семьи. От имени этого божества в русском языке сохранилось слово «лелеять» — нежить, любить. Праздновался вместе с богиней *Ладой*.

О. П.

ЛЕНЬ, нежелание работать, отлынивание, уваливание от *труда*. В Изборнике 1076 говорится, что «лень мать зла. Ленивый хуже больного: ведь больной, если лежит, то не ест, а ленивый и лежит и ест».

Владимир Мономах (XII в.) почти буквально повторяет эти слова в своем «Поучении сыновьям»: «Леность всему злomu мать, что человек умеет, то забудет, а чего не умеет, тому не научится. Добро же творя, не ленитесь ни на что хорошее. Пусть не застанет вас солнце в постели. В доме своем не ленитесь, но за всем наблюдайте, чтобы приходящие к вам не посмеялись ни над домом вашим, ни над обедом вашим».

«Ленивый человек в бесчисленном покое сходен с неподвижною болотною водою, которая, кроме смраду и презренных гадин, ничего не производит» (*М. В. Ломоносов*).

У русских людей сложилось устойчивое презрительное отношение к лентяям, к отлынивающим от работы, не желающим добросовестно трудиться. «Ленивый и могилы не стоит», «Лень добра не сеет», «Лень к добру не приставит», «Пашарю земля — мать, а лодырю — мачеха», «У лодыря что ни день, то лень», «За дело не мы, за работу не мы, а поесть, поплясать — против нас не сыскать», «Лень лени и за ложку взяться, а не лень лени обедать», «Леность наводит на бедность», «У лентяя Федорки всегда отговорки», «Лень перекатная: палец о палец не ударит», «Лентяй и шалопаи два родных брата».

«Тит, поди молотить», — говорит лентяю трудящийся крестьянин. А в ответ: «Брюхо болит». — «Тит, пойдем пить!» — «Бабенка, подай шубенку». О таких лодырях крестьянин говорит: «У него лень за пазухой гнездо свила», «От лени распух», «От лени мохом оброс», «От лени губы блином обвис-

ли», «Ленивому всегда праздник», «У него руки висят отболтались», «Пресная шлея (лентяй)», «Ест руками, а работает брюхом», «У него работа в руках плесневеет».

Трудовой крестьянин постоянно насмехается над лодырем. Чем он занимается? — спрашивают труженника о лодыре. «Кнуты вьет да собак бьет», — отвечает крестьянин. «Пошел баклуши бить», «Устроился слонов продавать», «Пошел черных кобелей набело перемывать», «На собаках сено косит», «На собаках шерсть бьет», «Слоном слоняется», «Спишь, спишь, а отдохнуть некогда», «На печи по дрова поехал», «Перековал лемех на свайку», «В лапоть звонит», «Хорошо ленивого за смертью посылать — не скоро придет», «Люди пахать, а он руками махать», «Люди жать, а мы с поля бежать».

Если судить по количеству народных пословиц, то к лентяю у русского крестьянина было больше неприязни и даже ненависти, чем к неправедным нанимателям. Да это и понятно. В общинном российском хозяйстве был необходим слаженный труд; начало и окончание работ, вывоз навоза, общественное строительство требовали дружной работы, которой, конечно, мешали отдельные лодыри, зачастую превращавшиеся в деклассированные элементы. Поэтому народная мудрость наставляет и предостерегает: «Станешь лениться, будешь с сумой волочиться», «Ленивого и по платью узнаешь», «У ленивого что на дворе, то и на столе», «Спишь до обеда, так пеняй на соседа, что рано встает да в гости не зовет», «Проленишься, так и хлеба лишишься», «Отсталый и ленивый всегда позади», «Кто ленив сохой, тому весь год плохой».

О. Платонов

ЛЕОНИД (в миру **Кавелин Лев Александрович**), архимандрит (1822—22.10[3.11].1881), богослов, историк, археограф, библиограф, переводчик. Родился в Калужской губ. Отец — штабс-ротмистр, затем ассессор Тульского губернского правления, мать — урожд. Нахимова, двоюродная сестра адмирала



П. С. Нахимова. Двоюродный брат философа *К. Д. Кавелина*. Учился в Московском кадетском корпусе, затем 12 лет прослужил в лейб-гвардейском полку. Сотрудничал в журналах, писал стихи, очерки. В 1847 опубликовал, в частности, очерк об известном святостве монастыре Оптиной Пустынь; впоследствии очерк превратился в книгу, выдержавшую несколько изданий (4-е изд. — 1885). Оставив армию (1852), Кавелин стал послушником Оптиной Пустыни, пострижен в монахи (1857) с именем Леонид.

В 1857—59 — член Иерусалимской православной миссии. С 1863 — архимандрит, начальник Российской духовной миссии в Иерусалиме. С 1865 — настоятель посольской церкви в Константинополе. С 1877 стал наместником Троице-Сергиевой лавры. В течение многих лет занимался изысканиями в области славяно-русской древней письменности, изучал жизнь и творчество древнерусских писателей, дал подробные исторические описания многих монастырей, скрупулезно исследовал и описал многие частные и монастырские библиотеки. Был избран членом-корреспондентом Петербургской академии наук (с 1881).

Соч.: Критический обзор сведений о Свято-Троицкой Сергиевой лавре. М., 1876; Историческое описание Козельской Введенской Оптиной Пустыни. Ч. 1—2; Изд. 4-е. М., 1885; Святая Русь, или Сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII в.). СПб., 1891.

П. А.

ЛЕОНТЬЕВ Константин Николаевич (13.01.1831—12.11.1891), писатель, философ и социолог. Окончил медицинский факультет Московского университета. Во время Крымской войны служил военным врачом. С 1863 по 1873 — на дипломатической службе в Турции. В сер. 1870-х, дав обет в случае выздоровления после тяжелой болезни посвятить свою жизнь *Богу*, Леонтьев по несколько месяцев жил в монастырях — на Афоне, в Николо-Угрешской обители под Москвой, в Мещовском монастыре св. Георгия, в Оптиной Пустыни (близ Козельска). В последней он и поселился в марте 1887. В Оптиной Пустыни 23 авг. 1891 тяжело больной Леонтьев принял тайный постриг 30 авг., чтобы быть ближе к медицинской помощи, перебрался в Сергиев Посад, где и скончался от воспаления легких.



Как русский мыслитель Леонтьев развивался в духовной, религиозно-крепкой русской среде — среде церковного традиционализма и подлинного благочестия. Во многих своих духовных исканиях Леонтьев шел параллельно *славянофилам* и *Н. Я. Данилевскому*. Личная жизнь его была полна неудач, что внесло определенную горечь в *диалектику* его мысли. Умственная работа Леонтьева шла в границах его религиозного сознания.

Ключ к идейной диалектике Леонтьева следует искать в его *антропологии*, которая оказалась в решительной оппозиции к оптимистическому пониманию человека в секулярной идеологии, к *вере в человека*. Он не раз очень остро восстает против «*антрополатрии*» — «новой веры в земного человека и в земное человечество, — в идеальное, самостоятельное, автономическое достоинство лица... (Все это есть выражение) того *индивидуализма*, того обожания прав и достоинств человека, которое воцарилось в Европе с к. XVIII в.». «Европейская мысль теперь поклоняется человеку потому только, что он — человек». Это восстание против абсолютизации человека в современной культуре попадает, конечно, в центральную точку *секуляризма*, который отвергает Церковь во имя самодостаточности человека. Для Леонтьева для такого возвеличивания человека нет ни эмпирических, ни метафизических данных. Он пишет: «Если я смирился, то никак не потому, что я в свой собственный разум стал меньше верить, а вообще в человеческий разум». «Разлитие *рационализма* (др. словами, распространение больших, против прежнего, претензий на воображаемое понимание) приводит к возбуждению разрушительных страстей». «Наивный и покорный авторитетам человек, — отмечает Леонтьев, — оказывается, при строгой проверке, ближе к *истине*, чем самоуверенный и заносчивый человек». «Свободный индивидуализм (“который фактически подменяется отвратительным атомизмом”) губит современные общества».

Неверие в человека, в человеческий разум, в современную культуру с ее «поэзией изящной безнравственности» тем сильнее у Леонтьева, что он в своей собственной жизни пережил действие «тайнственных и непонятных» сил. «Я находя, что самый глубокий, блестящий ум ни к чему не ведет, если нет *судьбы* свыше». Любимой мыслью Леонтьева становится «исторический фатализм», признание «невидимых сил, тайнственных и сверхчеловеческих». «Тяжкие, тернистые высоты *христианства*» впервые бросают надлежащий свет на человека, на его путь, — и именно христианство кажется Леонтьеву решительно несоединимым с культом человека, с верой в челове-

ка. Леонтьев с небывалой силой в русской литературе ставит вопрос о *спасении* — хотя сам он постоянно подчеркивает, что понимает его в смысле *трансцендентном*, потустороннем. Вместе с тем Леонтьев отказывается трактовать проблему человека, проблему его жизни лишь в отношении к отрезку его земной жизни. Он глубоко живет сознанием, что человек живет и в потустороннем мире и что его жизнь там зависит от жизни здесь. Это коренное христианское убеждение, со времени перелома целиком проникающее в мысль и душу Леонтьева, определяет его отношение к ходячей утилитарной морали, к буржуазному *идеалу*. Отвращение к духовному мещанству, к внешнему равнению определяет и его эстетическим отталкиванием от современности.

Леонтьев пылал «философской ненавистью» к современной культуре, т. е. не одним только эстетическим отталкиванием, но и «философским» отвержением ее, т. е. отвержением ее «смысла», строяемого вне идеи спасения, вне идеи вечной жизни. Современность, заполненная суетливыми заботами о том, как на земле, и только на земле, устроить жизнь, отрывающая дух от мысли о вечной жизни, стала чужда Леонтьеву прежде всего религиозно. Эстетическая мизерность упоения здешней жизнью могла открыться только христианскому сознанию, и если Леонтьев с его настойчивым приматом проблемы спасения остался мало услышанным, то все же должно признать всю силу и глубину его религиозного сознания. Идея спасения есть по существу своему чисто этическая идея, только обращенная не к одной земной, но и загробной жизни.

Леонтьев отталкивался от современности, от современного человека не столько во имя эстетического идеала, сколько, наоборот, его эстетическая «придирчивость» определялась слишком высоким представлением религиозного порядка о «настоящем» человеке. В *антропологии* Леонтьева мы видим борьбу религиозного понимания человека с тем обыденным в секуляризме его пониманием, которое не ищет высоких задач для человека, не измеряет его ценности в свете вечной жизни, а просто поклоняется человеку вне его отношения к идеалу. В антропологии этическая и эстетическая придирчивость Леонтьева определяется именно его религиозной установкой.

Леонтьев решительно различает «любовь к ближнему» и «любовь к дальнему» (к человечеству вообще). В первой идет дело о реальном живом человеке, а не о «собирательном и отвлеченном человечестве» с его «многообразными и противоречивыми потребностями и желаниями». Первую любовь (к человеку) Леонтьев горячо защищает, вторую (к человечеству) страстно высмеивает — за ее надуманность и неправду, за непонимание «непоправимого трагизма жизни». В отношении любви к «ближнему» Леонтьеву чужда всякая «близорукая сентиментальность» — он считает страдание неизбежным и очень часто целительным моментом жизни. Леонтьев едко высмеивает то «утешительное ребячество», которое успокаивает себя в благодушном оптимизме, он зовет обратиться к «суровому и печальному пессимизму, к мужественному смирению перед несправимостью земной жизни».

Для понимания этических воззрений Леонтьева очень существенно его учение о любви. Восхваляя личное милосердие, Леонтьев категорически утверждает, что «та любовь к людям, которая не сопровождается страхом перед *Богом*, не живет на Нем, — такая любовь не есть чисто христианская». Без страха Божия любовь к людям теряет свой глубокий источник, легко превращается в сентиментальность, в поверхностную жалость. Эта «естественная» доброта — субъективна, часто — ограничена, поэтому только та любовь к людям, которая питается из религиозного родника, ценна и глубока, — и доступна даже черствым натурам, если они живут верой в Бога». По Леонтьеву, следует различать любовь

моральную и любовь эстетическую — первая и есть подлинное милосердие, а вторая просто «восхищение». Для Леонтьева любовь к дальнему (лежащая в основе всего европейского гуманизма с его идеалом всеобщего благополучия) есть как раз мечтательное восхищение перед «идеей человека вообще», — ни к чему не обязывающее и ни к чему не зовущее поклонение человечеству. Тут вовсе и нет *добра* — оттого в новейшем гуманизме есть много пылкости, переходящей в революционизм, но нет подлинного добра. Леонтьев глубоко почувствовал мечтательность в идеале «всеобщего» благополучия и никакой подлинно моральной ценности в этом идеале он не видел. Критика Пушкинской речи Достоевского у Леонтьева основана на том, что «лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений» есть упрощение трагической темы *истории*. В гуманизме нового времени Леонтьев чувствовал «психологизм», сентиментальность; сам же он чувствовал «потребность более строгой морали». Внутренняя суровость, присущая действительно Леонтьеву после его религиозного перелома, совсем не означает выпадения морали, а определяется сознанием, что в моральном сознании нового времени скрыто много подлинной (хотя и «изыщной») безнравственности. Моральные идеи Леонтьева пронизаны сознанием испорченности современного человека и современной культуры (с ее «позицией изыщной безнравственности»). Леонтьев гораздо более моралист, чем эстетизирующий мыслитель (как его изображают), но его мораль, суровая, окрашенная сознанием трагичности жизни, вытекала из его религиозного восприятия современности.

В генезисе историософских воззрений Леонтьева имел громадное значение тот факт, что он был натуралистом. Когда в его сознании окончательно сформировалась идея «триединого процесса», то это было простым перенесением на историческое бытие его воззрений как натуралиста. С др. стороны, такой знаток воззрений Леонтьева, как *Розанов*, охарактеризовал его историософские взгляды как «эстетическое понимание истории». Сам Леонтьев однажды написал: «Эстетика спасла во мне гражданственность»; это значит, что *красоты* жизни нет там, где нет иерархической структуры, где нет *силы*. Леонтьев обладал несомненным интересом к политической стороне в истории; это не было этатизмом в современном смысле слова, т. к. Леонтьев не подчинял Церковь государству, не возводил государственность в высший принцип. Культ государственности у Леонтьева означал то самое «скрепляющее» начало, какое он усваивал моменту «формы» в *онтологии* красоты («форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбегаться»). Государственность обеспечивает жизнь и развитие народа или народов, но сама сила государственности зависит от духовного и идеологического здоровья его населения. Вырождение государственности и духовное вырождение народов идут параллельно одно другому — и тут натуралист в Леонтьеве подсказал ему мысль о «космическом законе разложения», он же подсказал ему идею «триединого процесса». Леонтьев приглашает всех «вглядеться бесстрашно, как глядит натуралист на природу, в законы жизни и развития государственности». По его мнению, один и тот же закон определяет ступени в развитии и растительного, и животного, и человеческого мира — и мира истории: всякий организм от исходной простоты восходит к «цветущей сложности», от которой через «вторичное упрощение» и «уравнительное смешение» идет к смерти. «Этот триединый процесс, — пишет здесь Леонтьев, — свойствен не только тому миру, который зовется собственно органическим, но, может быть, и всему существующему в пространстве и времени». Особенно важным и существенным было для Леонтьева то, что «триединый процесс» имеет место и в историческом бытии, т. е. в жизни племен, государственных организмов и целых культурных миров». Леонтьев чрезвычайно высоко це-

нил эту свою идею, которая далеко выходит за пределы органического мира, из которого она извлечена. В формуле Леонтьева одинаково важны 2 момента: с одной стороны, уяснение закона, которому подчинена в своем развитии всякая индивидуальность — и здесь выступает у Леонтьева та же тема «борьбы за индивидуальность, тема персонализма. С др. стороны, в формуле Леонтьева договаривается до конца то перенесение категории органической жизни на историческое бытие, которое до него было уже с достаточной силой развито *Н. Я. Данилевским* в его книге «*Россия и Европа*». Данилевский первый в русской философии начал тему о подчиненности исторического бытия тем же законом, каким подчинена природа (в органической сфере) — и его значение, его бесспорное влияние на русскую *историософию* относится не столько к учению о «культурно-исторических типах», сколько именно к вопросу о единстве законов природы и истории. Леонтьев, глубоко занятый вопросом о цветении индивидуальности, о законах ее расцвета и угасания, не ощущал различия природы и истории и всецело подчинял человека и историческое бытие тем же законам, какие господствуют в мире органическом.

Здесь лежит ключ и к «эстетическому» пониманию истории у Леонтьева. Применение именно эстетического, а не морального принципа к историософским явлениям есть неизбежное следствие натурализма в историософии. Если в природе нет места моральной оценке, значит нет места моральному моменту и в диалектике исторического бытия. Моральное начало в истории (при таком понимании ее) вносится в нее свыше, силою Бога, Его *Промыслом*, но стихийные процессы истории, «естественная» закономерность в ней стоит вне морального начала. С присущим мысли Леонтьева бесстрашием он извлекает из этого принципа выводы, не боясь того, что эти выводы шокируют наше моральное сознание. Он со всей силой вооружается против идеала равенства, т. к. равенство («эгалитарное начало») чуждо природе — «эгалитарный процесс везде разрушителен». Натуралистическая и эстетическая точки зрения тождественны для Леонтьева — вот историософская формулировка этого: «гармония не есть мирный унисон, а плодотворная, чреватая творчеством, по временам жестокая борьба». Гармония в природе покоится на борьбе; гармония в эстетическом смысле есть «деспотизм формы», приостанавливающий центробежные силы. Во всем этом нет места морали как таковой: «в социальной видимой неправде, — пишет Леонтьев, — и таится невидимая социальная истина — глубокая и таинственная органическая истина общественного здоровья, которой безнаказанно нельзя противоречить даже во имя самых добрых и сострадательных чувств. Мораль имеет свою сферу и свои пределы». Не трудно понять смысл последних слов: мораль подлинная и даже высшая ценность в личности, в личном сознании, но тут-то и есть ее предел: историческое бытие подчинено своим законам (которые можно угадывать, руководясь эстетическим чутьем), но не подчинено морали.

Общие принципы своей историософии Леонтьев проверяет на Европе, на проблемах России. Он критикует современную европейскую культуру. В его критике 2 основных тезиса: демократизация, с одной стороны, развитие *национализма*, с др. стороны, — все это суть проявления «вторичного упрощения, упростибельного смешения», т. е. явные признаки биологического увядания и разложения в Европе. Леонтьев очень остро подмечает все тревожные признаки «умирания» Европы, в которой страсть к «разлитию всемирного равенства и к распространению всемирной свободы» ведет к тому, чтобы «сделать жизнь человеческую на земном шаре совсем невозможной». Так же жестка у Леонтьева и эстетическая критика современной культуры. «Культура тогда высока и влиятельна, — пишет Леонтьев, — когда в развертывающейся

перед нами исторической картине много красоты, поэзии, — а основной закон красоты есть разнообразие в единстве». «Будет разнообразие, будет и мораль: всеобщее равноправие и равномерное благоденствие убило бы мораль».

Леонтьев защищает суровые меры *государства*, воспевает «священное право насилия» со стороны государства. «Свобода лица привела личность только к большей безответственности»; толки о равенстве и всеобщем благополучии, это — «исполинская толчае, всех и все толкушая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы... Приемы эгалитарного прогресса — сложны; цель — груба и проста по мысли. Цель всего — средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних людей, — заблудших и глупых, — а такое будущее их?» «Никогда еще в истории до нашего времени не видали такого уродливого сочетания умственной гордости перед Богом и нравственного смирения перед идеалом однородного, серого рабочего, только рабочего, и безбожно бесстрастного всечеловечества».

Идейная диалектика Леонтьева заканчивается утверждением примата религиозно-мистического понимания человека и истории. Леонтьев до последней точки ощутил внутренний аморализм современности, утрату «страха Божия», т. е. сознания надмирного источника *жизни и правды*. Он воспринял в своем религиозном переломе христианское откровение о спасенности мира во Христе со всей серьезностью, но столь же глубоко он стал и перед вопросом о христианском смысле культуры и истории, о христианских путях истории.

Однако неполнота христианского сознания не дала Леонтьеву возможности из религиозных принципов развить положительную программу исторического делания. Он даже однажды (в письме к Розанову) высказал среди «безумных своих афоризмов» такую мысль: «более или менее удачная повсеместная проповедь христианства» ведет к «угасанию эстетики жизни на земле, т. е. к угасанию самой жизни». Леонтьев стал в этом остром пункте на сторону христианства во имя его «*трансцендентной*» правды — т. е. остался в трагическом тупике, в котором оказался в силу неполноты его религиозного сознания, неумения понять то, что христианство есть спасение жизни, а не спасение от жизни.

Прот. В. Зеньковский

ЛЕСЕВИЧ Владимир Викторович (15[27].01.1837—13[26].11.1905), философ, социолог, публицист. После окончания киевской гимназии и Петербургского инженерного (военного) училища служил на Кавказе. По окончании Академии Генерального штаба вышел в отставку (1861). Поселившись в своем имении в Полтавской губ., основал там школу для крестьян, что стало причиной конфликта с местной администрацией. С к. 1860-х начинает сотрудничать с журналами «Отечественные записки», «Вестник Европы» и др. За связь с движением революционного народничества отбывал ссылку в Сибири (1879—88). По возвращении в Петербург сближается с Михайловским, становится одним из основателей народного журнала «Русское богатство».

В формальном определении задач *познания* вообще Лесевич считал, что познание есть упорядоченное *мышление*. Здесь подчеркнута лишь *имманентная* сторона познания и оставлен без внимания вопрос об «объекте» познания. Поэтому все развитие знания по Лесевичу всецело определяется лишь его структурой. Так, уже представления, по Лесевичу, заключают в себе «первое, непосредственное знание», т. к. восприятия («простейший, элементарнейший факт»), становясь представлением, дают уже начало мышлению. Лесевич исходит в построении понятия знания из чисто имманентного материала

— и здесь несомненно влияние на него кантовской теории познания. Лесевич очень увлекался трудами Авенариуса, где была высказана мысль о «чистом опыте», что он готов признать свою позицию системой «эмпирического феноменализма». Отвергая наивный *реализм*, Лесевич отвергает и *идеализм* и защищает точку зрения «критического реализма», который представляется ему «законченным фазисом, высшей стадией развития этого учения». Лесевич пишет: «Преобразованный в духе критицизма и достигший полной зрелости *позитивизм* переходит в критический реализм».

Критицизм у Лесевича совершенно чужд учению о *трансцендентальных* функциях *разума*. Ему кажется, что развитие психологии устраняет возможность говорить об априорных элементах познания, он уверяет, что «современные представители философского критицизма отвергли кантовский априоризм». Сам он больше всего ценит у Канта его антиметафизическую тенденцию, ограничение знания пределами опыта: «Основной характер критицизма, — пишет он, — представляется, т. о., антиметафизическим; критицизм стремится к устранению трансцендентного и обоснованию положительной философии». Лесевич говорит о «несостоятельности априоризма», об «устранении априорных заблуждений» и требует «установления достоверности не на основании априорности знания, а на его научной доказательности». «Критицизм» у Лесевича исчерпывается устранением *метафизики*. («Когда ничтожество трансцендентального умознания было признано, — пишет он, — философия стала по преимуществу критической».) Поэтому теория познания, которую Лесевич постоянно выдвигает в противовес Канту, «основывается, — думает он, — на результатах, добытых психологией, которая служит ей исходной точкой».

«Позитивизм без противоположения метафизике немислим», — повторяет Лесевич. Он боится даже реалистического понимания причинности, которое может побуждать видеть в причинности «какое-то мистическое начало»; Лесевич заменяет «мистико-метафизические свойства» причинности учением о «соотносительности причины и действия» (что соответствует несколько позднее выдвигавшемуся в эмпириокритицизме замещению понятия причинности понятием «функциональной зависимости»). Так же боится Лесевич метафизического истолкования понятия «*закон*»: «ни о каких вечных, неизменных, правящих миром законах не может быть и речи в научно-критической философии, освобождение которой от всех призраков обыденного мышления и метафизики должно быть полное и окончательное».

Из всего этого делается вывод об «относительности *знания*», о том, что «научная философия принимает достоверность знания только условно». Этот тезис об относительности знания, об эволюции научных понятий имеет основополагающее значение для Лесевича, да и вообще для всех построений т. н. «научной философии». Здесь мы имеем дело с очень глубоким предубеждением против всяких претензий на «безусловное» и «несомненно достоверное» знание — и единственным безусловным значением, казалось бы, обладают по позитивизму только «факты». Но Лесевич боится призрака «безусловности» даже в отношении «фактов». «Ценность фактов, — пишет он, — есть нечто совершенно относительное, и если я предостерегаю от метафизического презрения к фактам, то не менее предостерегаю и от буквоедного пристрастия к ним, от награждения факта на факт... без обобщений». Лесевич действительно свободен от «фактопоклонства» и придает существенное значение лишь «правильному образованию понятий». Здесь как раз и выступает с полной ясностью соотношение науки и философии в учении Лесевича.

«Философия, — учит Лесевич, — есть результат прямого и непосредственного продолжения развития научного знания,

завершение его». Исторически это положение никак не может быть оправдано, да оно и не вытекает у Лесевича из исторических соображений, — корни его иные. «Пока наука изучает конкретную группу явлений, она остается конкретной наукой, — но если она берет предмет свой не как агрегат этих явлений, а как целое, она приобретает философский характер». Поэтому, «совокупность понятий, соответствующих конкретным группам мировых явлений, представляет данные для конкретной науки о мире — космологии, а совокупность умозрительных групп понятий... определяет предмет абстрактной науки о мире или философии в тесном смысле». «Опытные науки — науки специальные, а философия — наука всеобщая, наука, объединяющая понятия, выработанные отдельными дисциплинами и подводящая их под высшее общее понятие». «Всякая наука, по содержанию своему, не различается от философии, но разрабатывать ее (т. е. науку) можно или в направлении философском, или в направлении эмпирическом. Философским направлением следует считать то, которое стремится к конечному единству знания; эмпирическое же то, которое остается при отдельных фактах, как последних *истинах*».

Если разобраться во всех этих положениях, то становится ясным, что учение о том, что предметом философии является «мир как целое», совсем не то, что утверждается в тезисе о «конечном единстве знания». Первый мотив, в сущности, надо признать случайным для Лесевича — он никакого влияния не имел при уточнении отношений между наукой и философией. Наоборот, второй мотив до такой степени часто повторяется и комментируется у Лесевича, что надо признать, что он именно и выражает его подлинную мысль. «Научная философия, — это собственно высший синтез научных идей, т. е. научное мировоззрение. «Центр тяжести позитивно-философской системы, пишет он, — лежит в суммировании основоначал, выработанных отдельными философски разработанными науками». «Современное состояние знания, — писал Лесевич, — дает полное основание считать различие философии и науки относительным и вовсе не хлопотать о резком разграничении этих двух областей». Философия у Лесевича не есть просто энциклопедия знания, она должна быть «системой» понятий, но, по существу, философия у него растворяется в научном мировоззрении.

В учении о «субъективном методе» Лесевич не оригинален и следует, как он сам это признает, Лаврову. Смысл же «субъективного метода, т. е. привнесения оценки в суждение о действительности, заключается, по Лесевичу, в том, что она выступает там, где имеется в виду не чистое знание, а «знание как основание действия». Недостаток позитивизма, по Лесевичу, в том и заключается, что в суждении о человеческой деятельности он не дал места для нравственной оценки, но этот недостаток, говорит тут же Лесевич, может и должен быть устранен. Лесевич требует, чтобы в отношении человеческой деятельности, «в которой имеют место наши побуждения и цели», применялась этическая оценка, поэтому необходимо «обоснование субъективного отношения нашего к конкретным фактам на научном наблюдении».

Соч.: Этюды и очерки. СПб., 1886; Эмпириокритицизм как единственной научной точкой зрения. СПб., 1909; Собр. соч. В 3 т. М., 1915—17.

Прот. В. Зеньковский

ЛЕСТВИЦА, лестница, в православии: образ духовного восхождения. В Библии рассказывается, как праотец Иаков имел видение лестницы, по которой восходили и нисходили ангелы. В VI в. такое название получила книга наставлений для монахов, написанная игуменом Синайского монастыря *Иоанном Лествичником* (см.: «Лествица райская»).

«**ЛЕСТВИЦА РАЙСКАЯ**» («Лествица, возводящая к небесам») (н. VII в.), сочинение прп. Иоанна Лествичника, византийского христианского писателя, игумена Синайской горы, пользовавшегося особым почитанием на Руси. В 1-й части сочинения говорится о пороках, противных христианской жизни, во второй — раскрываются понятия о нравственных и религиозных добродетелях. Св. *Сергий Радонежский*, св. *Нил Сорский*, св. *Иосиф Волоцкий* и др. столпы русского Православия считали «Лествицу» лучшей книгой для спасительного руководства.

Вот некоторые положения, изложенные в труде прп. Иоанна Лествичника:

«Христианин есть тот, кто, сколько возможно, подражает Христу в слове, деле и помышлении, право и непорочно веруя во Святую Троицу.

Адам, доколе имел простоту детскую, не видел и наготы своей; блаженна простота природная, но преславна награда той простоты, что обретена чрез многие поты и труды — она источник высочайшего смиренномудрия и кротости.

Болезнь посылается нам иногда для очищения согрешений, а иногда для того, чтобы смирить наше самовозношение.

В сердцах кротких почивает Господь, а мятежная душа — седилище диавола.

Губится и уныние прилежной молитвою.

Да будет вся ткань молитвы твоей немногосложна, ибо мытарь и блудный сын одним кратким словом умилиствовали Бога.

Если непрестанно опираешься о жезл молитвы, то не споткнешься, а если бы это и случилось — то не падешь совершенно.

Жизнь духовную начиная, должны мы помнить, что есть среди бесов такие, которые даже «толкуют» нам *Священное Писание* — они делают это обычно в сердцах тщеславных, а особенно у людей ученых (образованных), и, обольщая их постепенно, ввергают наконец в ереси и хулы.

Зная, что ближний твой укорил тебя в отсутствии или присутствии твоём, покажи свою любовь и похвали его.

Тот смиренномудрие показывает, кто, укоряемый другими, не уменьшает к ним любви своей, а не тот, кто сам себя укорил.

Не на брачный пир приглашены мы в этом мире, но на плач о самих себе.

Худые помыслы, не исповедуемые духовному отцу, переходят в дела.

Целомудрие есть всеобъемлющее название всех добродетелей.

Чистота и целомудрие есть возделанный дом Христов и земное небо для сердца.

Юности твоей труды Христу усердно принося, в старости о богатстве бесстрастия возрадуешься, ибо в юности собираемое питает и утешает изнемогающих в старости.

Язык невоздержанный в малое время плоды многих трудов расточает.

...Прошу всех читающих: если кто здесь усмотрит нечто полезное, плод сего да приписывает великому Наставнику нашему... на бедность сочинения сего не взирая, но принимая намерение как лепту двоицы, ибо Бог воздает награду не множеству даров и трудов, но множеству усердия».

«**ЛЕТО ГОСПОДНЕ**», произведение писателя *И. С. Шмелева*, одно из высших выражений русского мировоззрения. Написано в 1927—31, 1934—44.

В своем произведении Шмелев раскрывает источники русской национальной духовной силы. Все трудности русской природы, все испытания русской истории, все неимоверные задачи русской государственности русские люди вынесли благодаря тому, что ставили свою душу в трепет-

ную близость к Богу, получая от этой молитвенной близости: живую совесть, мудрое терпение, тихое трудолюбие, умение прощать и повиноваться. И еще глубже и священнее: душу, открытую для каждого веяния Божьего Духа, душу, по-детски доверчивую, искреннюю, добрую и смиренно-покаянную; дар — верить сердцем и освящать лучами этой *веры* весь свой уклад, и быт, и труд, и природу, и саму *смерть*. Таков был дух Руси. Дух православной Руси. Она крепла, непоколебимо верила в то, что близость к Богу дает не только правоту, ведущую на вершинах своих к святости, но и силу, жизненную силу, и, стало быть, победу над своими страстями, над природой и над врагами. В революцию 1917 русский народ утратил все это сразу, в час соблазна и потемнения — и близость к Богу, и власть над страстями, и силу национального сопротивления, и органическое единомыслие с природой.

Когда читаешь эту книгу, видишь саму Русь, народную Русь, православную Русь, московскую, замоскворецкую, во всей ее темпераментной широте, во всем ее истовом спокойствии, в этом чудесном сочетании наивной серьезности, строгого добродушия и лукавого юмора.

Великий мастер слова и образа, Шмелев создает здесь в величайшей простоте утонченную и незабвенную ткань русского быта; этим словам и образам не успеваешь дивиться, иногда в душе тихо всплеснешь руками, когда вырвется уж очень точное, очень насыщенное словечко: вот «таратанье» «веселой мартовской капели»; вот в солнечном луче «суетятся золотинки», а от капусты на базаре идет «кислый и вонючий дух»; «топоры хряпают»; «арбузы с подтреском»; «черная каша галок в небе». А этот разливанный «постный рынок»... А запахи и молитвы Яблочного Спаса!.. А крещенское купание в проруби... Да всех богатств и не упомянуть!.. И уж потом только, когда выпьешь всю книгу и захочется начать чтение опять сначала — в промежутке невольно спрашиваешь себя: что это за сила художественного воображения, на которую читатель не может не отозваться всем своим существом?

Это и есть воображение — насыщенное трепетом сердца. Здесь каждый миг взят любовно, нежным, упоенным и упительным проникновением; здесь все лучится от сдержанных, не проливаемых слез умиленной и благодарной памяти. И такова сила этих непролитых художником слез, что у читателя они то и дело накапливаются в сердце. Шмелев показывает нам Россию и православный строй ее души — силой ясновидящей *любви*.

Эта сила воображения возрастает и утончается еще оттого, что все борется и дается из детской души, вседоверчиво разверстой, трепетно отзывчивой и радостно наслаждающейся. С абсолютной впечатлительностью и точностью она подслушивает звуки и запахи, ароматы и вкусы. Она любит земные лучи и видит в них — неземные; любовно чувствует малейшие колебания в настроении у др. людей; ликует от прикосновения к святости; ужасается от *греха* и неустанно вопрошает все вещественное о скрытом в нем таинственном и высшем смысле. Шмелев показывает православную Русь — сквозь искренность, чистоту и нежность младенчества.

И вот эта сила любви и эта нежность младенчества блаженно впитывают в себя стихию *Православия*. Не в порядке богословия, и не в порядке богослужения; ибо обе эти стороны требуют не младенческого разума. А в порядке непосредственного жизнеосвящения.

Православие всегда искало раскрыть сердце человека встрече Христу и ввести веяние *Духа Святого* во все уголки душевной и бытовой жизни: пробудить в людях голод по священному; озарить жизнь незримо присутствующей *благодатью*; научить человека любить Бога и в больших и в малых делах. И вот, с тех пор как существует русская литература,

впервые художник показал эту чудесную встречу — мироосвещающего Православия с разверстой и отзывчиво-нежной детской душой. Впервые создана лирическая поэма об этой встрече, состоявшейся не в догмате, и не в таинстве, и не в богослужении, а в быту. Ибо быт насков пронизан токами православного созерцания; и младенческое сердце, не постигающее учения, не разумеющее церковного ритуала, пропитывается излучениями православной веры, наслаждается восприятием священного в жизни; и потом, повернувшись к людям и к природе, радостно видит, как навстречу ему все радостно лучится лучами скрытой божественности. Лирическая поэма об этой чудной встрече разрастается, захватывает весь быт взрослого народа и превращается в эпическую поэму о России и об основах ее духовного *бытия*. Шмелев показывает русскую православную душу в момент ее пробуждения к Богу, в период ее первого младенческого восприятия Божества; он показывает нам православную Русь — из сердечной глубины верующего ребенка.

Прежде всего он показывает обновление. «Новое все теперь, другое». «Душа начнется». «Другое все! — такое необыкновенное, святое». «И будет теперь другое, совсем другое, и навсегда». Открывается мир по-новому; обнаруживается новый мир, мир, насыщенный божественной значительностью, священностью, святостью. Все, что прикасается к Божественному, к богослужению, к очищению души, к благословению, к *молитве* — все чувствуется как священное. И малютке самому хочется стать святым — навертываются даже слезы». И про любимца своего, старичка Горкина — а он «сама правда», свеча Божия, — ребенок уже допытывается, «кто он будет, святомученик или преподобный, когда померт?».

Все освящается и очищается от молитвы: и жизнь, и двор, и животные, и яблоки, и самый воздух. Во всем раскрывается некая тайна и чистота; по-новому сияет «двор обмоленный», и кажется, что даже «во всех щелях, в дырках между досками, в тихом саду вечернем — держится голубой дымок, стелются петые молитвы, — только не слышно их. И ото всего этого исчезает страшность жизни: «Мне теперь ничего не страшно... потому что везде Христос»; «и все во мне связывается с Христом»... и все это «для Него». Исчезает страшное — и начинается радость: «радостное до слез бьется в душе»; душа поет первую песнь озаренности, благодарности и любви. «Благовещенье... и каждый должен обрадоваться кого-то, а то праздник не в праздник будет»; и вот, летят Божий птички на Божью свободу. И лошадь, старую Кривую, надо «снежком порадовать», и людей: согрешивших простить, недовольных примирить, трудящихся облакать, наградить. Ласка любви льется отовсюду на детскую душу; и ответной любовью и лаской отвечает детская душа. И золотому лучу сердца — весь мир видится праздничным, радостным и золотым. Как же не радостным, когда идет сам «Господь, во святой Троице, по всей земле»... Неужели и «к нам» зайдет Господь? «Молчи, этого никто не может знать!» Пройдет он по земле и благословит: «и будет лето благоприятное»...

Так отверзаются духовные очи ребенка — и он видит Бога; и мир видит по-новому; и себя и свой народ он начинает понимать священо. И все это проникает в его родовое, национальное ощущение и будит в нем последнюю глубину общенародной памяти. Вот он смотрит с моста на Московский Кремль:

«Что во мне бьется так, наплывает в глазах туманом? Это — мое, я знаю. И стены, и башни, и соборы, и дымные облачка за ними, и эта моя река, и черные полыньи в воронах, и лошадки, и заречная даль посадов — были во мне всегда. И все я знаю. Там, за стенами, церковка под бугром — я знаю. И щели в стенах — знаю. Я глядел из-за стен... когда? И дым пожаров, и крики, и набат — все помню! Бунты, и топоры, и

плахи, и молебны... — все мнится былью, моею былью — будто во сне забытом».

Блаженно детство, исполненное таких восприятий, постижений и радостей! Жив и никогда не умрет народ, создавший такое и умеющий так пробуждаться к жизни своих летей! Еще ли русским не верить, и сомневаться, и роптать? Еще ли русским не чувствовать своей национальной судьбы в руке Божией? Еще ли не слышать духовным слухом звона московского на Рождество Христово: «В Кремле, — древний звон, степенный, с глухотой. А то — тугое серебро, как бархат звонный. И все запело, тысяча церквей играет. Такого не услышишь, нет. Не Пасха, перезвон нет, а стелет звоном, кроет серебром, как пенье, без конца-начала... — гул и гул».

Еще ли русским не чутя и не разумея, чем строилась и держалась Россия? И как жили русские в ней, русские все — «птицы Божии», и как омывались духовно святой водой: «крещенская-богоявленская, смой нечистоту, душу освяти, телеса очисти, во имя Отца и Сына и Святого Духа». Это вечное, это навеки так; ибо жива Россия. И в сердце русском должны слышать это всегда. И не «сны» это, уцелевшие в обрывках; а сама духовная, благодатная ткань православной Руси. Это — дух русского народа.

И. Ильин

ЛЕТОПИСИ, исторические произведения XI—XVII вв., в которых повествование велось по годам. Рассказ о событиях каждого года в летописях обычно начинался словами: «в лето» — отсюда название — летопись. Слова «летопись» и «летописец» равнозначны, но летописцем мог называться также и составитель такого произведения. Летописи — важнейшие исторические источники, самые значительные памятники общественной мысли и культуры Древней Руси. Обычно в летописи излагалась русская история от ее начала, иногда летописи открывались библейской историей и продолжались античной, византийской и русской. Летописи играли важную роль в идеологическом обосновании княжеской власти в Древней Руси и пропаганде единства русских земель. Летописи содержат значительный материал о происхождении восточных славян, о их государственной власти, о политических взаимоотношениях восточных славян между собой и с др. народами и странами.

Характерной чертой летописи является вера летописцев во вмешательство божественных сил. Новые летописи составлялись обычно как своды предшествующих летописей и различных материалов (исторических повестей, житий, посланий и пр.) и заключались записями о современных летописцу событиях. Литературные произведения вместе с тем использовались в летописях в качестве источников. Предания, былины, договоры, законодательные акты, документы княжеских и церковных архивов также влетались летописцем в ткань повествования. Перепиывая включаемые в летопись материалы, он стремился создать единое повествование, подчиняя его исторической концепции, соответствовавшей интересам того политического центра, где он писал (двор князя, канцелярия митрополита, епископа, монастыря, посадничья изба и т. п.). Однако наряду с официальной идеологией в летописях отображались взгляды их непосредственных составителей. Летописи свидетельствуют о высоком патриотическом сознании русского народа в XI—XVII вв. Составлению летописей придавалось большое значение, к ним обращались в политических спорах, при дипломатических переговорах. Мастерство исторического повествования достигло в них высокого совершенства. Списков летописей дошло не менее 1500. В их составе сохранились многие произведения древнерусской литературы: «Поучение» *Владимира Мономаха*, «Сказание о Мамаевом побоище», «Хождение за три моря» Афанасия Никитина и др. Древние летописи XI—XII вв. сохранились только в позднейших списках. Древнейший список летописей с датой — краткий летописец Константинопольского Патриарха

Никифора, дополненный русскими статьями до 1278, содержащийся в Новгородской кормчей 1280. Наиболее известный из ранних летописных сводов, дошедший до нашего времени, — «*Повесть временных лет*». Ее создателем считают *Нестора* — монаха Печерского монастыря в Киеве, написавшего свой труд ок. 1113.

В Киеве в XII в. летописание велось в Киево-Печерском и Выдубицком Михайловском монастырях, а также при княжеском дворе. Галицко-волыское летописание в XII в. сосредоточивается при дворах галицко-волынских князей и епископов. Южно-русское летописание сохранилось в Ипатьевской летописи, которая состоит из «Повести временных лет», продолженной в основном киевскими известиями (кончая 1200), и Галицко-Волынской летописи (кончая 1289—92). Во Владимиро-Суздальской земле главными центрами летописания были Владимир, Суздаль, Ростов и Переяславль. Памятником этого летописания является Лаврентьевская летопись, которая начинается «Повестью временных лет», продолженной владимиристо-суздальскими известиями до 1305, а также Летописец Переяславля-Суздальского (изд. 1851) и Радзивилловская летопись, украшенная большим количеством рисунков. Большое развитие получило летописание в Новгороде при дворе архиепископа, при монастырях и церквях.

Монголо-татарское нашествие вызвало временный упадок летописания. В XIV—XV вв. оно вновь развивается. Крупнейшими центрами летописания являлись Новгород, Псков, Ростов, Тверь, Москва. В летописных сводах отражались гл. обр. события местного значения (рождение и смерть князей, выборы посадников и тысяцких в Новгороде и Пскове, военные походы, битвы и т. д.), церковные (поставление и смерть епископов, игуменов монастырей, постройка церквей и пр.), урожай и голод, эпидемии, примечательные явления природы и др. События, выходящие за пределы местных интересов, отражены в таких летописях слабо. Новгородское летописание XII—XV вв. наиболее полно представлено Новгородской первой летописью старшего и младшего изводов. Старший, или более ранний, извод сохранился в единственном Синодальном пергаменном (харатейном) списке XIII—XIV вв.; младший извод дошел в списках XV в. В Пскове летописание было связано с посадниками и государственной канцелярией при соборе Троицы. В Твери летописание развивалось при дворе тверских князей и епископов. Представление о нем дают Тверской сборник и Рогожский летописец. В Ростове летописание велось при дворе епископов, и летописи, созданные в Ростове, отражены в ряде сводов, в т. ч. в Ермолинской летописи к. XV в.

Новые явления в летописании отмечаются в XV в., когда складывалось Русское государство с центром в Москве. Политика московских вел. князей нашла свое отражение в общерусских летописных сводах. О первом московском общерусском своде дают представление Троицкая летопись н. XV в. (исчезла при пожаре 1812) и Симеоновская летопись в списке XVI в. Троицкая летопись кончается 1409. Для составления ее были привлечены разнообразные источники: новгородские, тверские, псковские, смоленские и др. Происхождение и политическая направленность этой летописи подчеркиваются преобладанием московских известий и общей благоприятной оценкой деятельности московских князей и митрополитов. Общерусским летописным сводом, составленным в Смоленске в к. XV в., была т. н. Летопись Авраамки; др. сводом является Суздальская летопись (к. XV в.).

Летописный свод, основанный на богатой новгородской письменности, «Софийский временник», появился в Новгороде. Большой летописный свод появился в Москве в к. XV — н. XVI вв. Особенно известна Воскресенская летопись, кончающаяся на 1541 (составление основной части летописи относится к 1534—37). В нее включено много официальных запи-

сей. Такие же официальные записи вошли в обширную Львовскую летопись, включившую в свой состав «Летописец начала царства царя и вел. князя Ивана Васильевича», до 1560. При дворе *Ивана Грозного* в 1540—60-х был создан Лицевой летописный свод, т. е. летопись, включающая рисунки, соответствующие тексту. Первые 3 тома Лицевого свода посвящены всемирной истории (составленной на основании «Хронографа» и др. произведений), следующие 7 томов — русской истории с 1114 по 1567. Последний том Лицевого свода, посвященный царствованию Ивана Грозного, получил название «Царственной книги». Текст Лицевого свода основан на более ранней — Никоновской летописи, представлявшей огромную компиляцию из разнообразных летописных известий, повестей, житий и пр. В XVI в. летописание продолжало развиваться не только в Москве, но и в др. городах. Наиболее известна Вологодско-Пермская летопись. Летописи велись также в Новгороде и Пскове, в Печерском монастыре под Псковом. В XVI в. появились и новые виды исторического повествования, уже отходящие от летописной формы, — «Книга степенная царского родословия» и «История о Казанском царстве».

В XVII в. происходило постепенное отмирание летописной формы повествования. В это время появились местные летописи, из которых наиболее интересны Сибирские летописи. Начало их составления относится к 1-й пол. XVII в. Из них более известны Строгановская летопись и Есиповская летопись. В к. XVII в. тобольским сыном боярским С. У. Ремезовым была составлена «История Сибирская». В XVII в. летописные известия включаются в состав степенных книг и хронографов. Слово «летопись» продолжает употребляться по традиции даже для таких произведений, которые слабо напоминают Летописи прежнего времени. Таким является Новый летописец, повествующий о событиях к. XVI — н. XVII вв. (польско-шведская интервенция и крестьянская война), и «Летопись о многих мятежах».

М. Тихомиров

Православное мировоззрение в русской летописной традиции. «Русская история поражает необыкновенной сознательностью и логическим ходом явлений», — писал К. С. Аксаков более 120 лет назад. Мы часто забываем об этой осознанности, невольно возводя хулу на своих предков, подверстывая их высокую духовность под наше убожество. Между тем история донесла до нас многочисленные свидетельства их гармоничного, воцерковленного мировоззрения. В ряду таких свидетельств особой исторической полнотой отличаются летописи.

В развитии русского летописания принято различать 3 периода: древнейший, областной и общерусский. Несмотря на все особенности русских летописных традиций, будь то «Повесть временных лет», в редакции прп. *Нестора-летописца*, новгородские летописи, с их лаконичностью и сухостью языка, или московские летописные своды — не вызывает сомнения общая мировоззренческая основа, определяющая их взгляды. Православность давала народу твердое ощущение общности своей исторической судьбы даже в самые тяжелые времена удельных распрей и татарского владычества.

В основании русских летописей лежит знаменитая «Повесть временных лет» — «откуда есть пошла русская земля, кто в Киеве начал первее княжить и откуда русская земля стала есть». Имевшая не одну редакцию, «Повесть» легла в основу различных местных летописей. Как отдельный памятник она не сохранилась, дойдя до нас в составе более поздних летописных сводов — Лаврентьевского (XIV в.) и Ипатьевского (XV в.). «Повесть» — это общерусский летописный свод, составленный к 1113 в Киеве на основании летописных сводов XI в. и др. источников — предположительно греческого происхождения. Прп. *Нестор-летописец*, святой подвижник Киево-Печерский, закончил труд за год до своей кончины. Летопись продолжил др. святой инок — прп. Сильвестр, игумен

Вудубицкого Михайловского монастыря в Киеве. Память их Святая Церковь празднует, соответственно, 27 окт. и 2 янв. по ст. ст.

В «Повести» хорошо видно желание дать, по возможности, всеобъемлющие понятия о ходе мировой истории. Она начинается с библейского рассказа о сотворении мира. Заявив, т. о., о своей приверженности христианскому осмыслению жизни, автор переходит к истории русского народа. После Вавилонского столпотворения, когда народы разделились, в Иафетовом племени выделилось славянство, а среди славянских племен — русский народ. Как и все в твердом мире, ход русской истории совершается по воле Божией, князья — орудия Его воли, добродетели следует воздаяние, согрешениям — наказание Господне: глад, мор, трус, нашествие иноплемненных.

Бытовые подробности не занимают автора летописи. Его мысль парит над суетными попечениями, с любовью останавливаясь на деяниях святых подвижников, доблестях русских князей, борьбе с иноплемненниками-иноверцами. Но и все это привлекает внимание летописца не в своей голый исторической «данности», а как свидетельство промыслительного попечения Божия о России.

В этом ряду выделяется сообщение о посещении Русской земли св. ап. *Андреем Первозванным*, предсказавшим величие Киева и будущий расцвет *Православия* в России. Фактическая достоверность этого рассказа не поддается проверке, но его внутренний смысл несомненен. Русское православие и русский народ обретают «первозванное» апостольское достоинство и чистоту веры, подтверждающиеся впоследствии равноапостольным достоинством свв. *Методия* и *Кирилла* — просветителей славян, и св. блгв. кн. *Владимира* Крестителя. Сообщение летописи подчеркивает промыслительный характер *Крещения Руси*, молчаливо предполагая за ней соответственные религиозные обязанности, долг православно-церковного послушания.

Автор отмечает добровольный характер принятия служения. Этому служит знаменитый рассказ о выборе вер, когда «созва Володимер боляры своя и старци градские». Летопись не приводит никаких стесняющих свободу выбора обстоятельств. «Аще хочеша испытати гораздо, — говорят Владимиру «боляры и старци», — послав испытай когождо... службу и како служит Богу». Желание богоугодной жизни, стремление найти неложный путь к Богу — единственный побудительный мотив Владимира. Чрезвычайно показателен рассказ послов, возвратившихся после испытания вер. Мусульмане отвержены, ибо «несть веселия в них, но печаль», католики — из-за того, что у них «красоты не видехом никоея же». Речь идет, конечно, не о мирском «веселье» — его у мусульман не меньше, чем у кого-либо иного, и не о житейской «печали». Речь — о живом религиозном опыте, полученном послами. Они искали то веселие, о котором говорит Псалмопевец: «Вонми гласу моления моего, Царю мой и Боже мой... И да возвеселяте вси, уповающие на Тя, во век возрадуются; и веселишья в них, и похвалятся о Тебе любящие имя Твое» (Пс. 5, 3; 12). Это веселие и радость богоугодного жития — тихие, немятежные, знакомые всякому искренне верующему православному человеку по умирительному личному опыту, не объяснимому словами. Послы ощутили в мечти вместо этого веселия печаль — страшное чувство богооставленности и богоотверженности, свидетельствуемое словами Пророка: «Увы, язык грешный, людие исполнены грехов, семя лукавое, сынове беззаконие — остависте Господа... Что еще узвляетесь, прилагаяще беззаконие, всякая глава в болелье и всякое сердце в печаль» (Ис. 1, 4—5).

И у католиков послы поразились не отсутствием вещественной красоты — хотя по красоте и пышности католическое богослужение не идет ни в какое сравнение с православным. Здоровое религиозное чутье безошибочно определило ущерб-

бность католицизма, отсекшего себя от соборной совокупности Церкви, от ее благодатной полноты. «Се что добро, или что красно, но еже жити братии вкупе», — свидетельствует Священное Писание. Отсутствие этой красоты и почувствовали благонамеренные послы. Тем разительней был для них контраст от присутствия на литургии в соборе Святой Софии в Царьграде: «Приидохом же в греки и ведоша ны идеже служат Богу своему». Богослужение так поразило русов, что они в растерянности твердят: «И не знаем, были ли мы на небе, или на земле — ибо не бывает на земле красоты такой — только то верно знаем, что там с человеками пребывает Бог.. И не можем забыть красоты той». Их сердца, ищущие религиозного утешения, получили его в неожиданной полноте и неотразимой достоверности. Исход дела решили не внешние экономические соображения (обоснованность которых весьма сомнительна), а живой религиозный опыт, обильное присутствие которого подтверждает и вся дальнейшая история русского народа.

Довольно полную картину взглядов современников на ход русской жизни дает Лаврентьевский свод. Вот, напр., картина похода русских князей на половцев в 1184: «В то же лето вложи Бог в сердце князем русским, ходиша бо князи рускии вси на половци».

В 70-х XII в. усиливается натиск половцев на границы русских княжеств. Русские предпринимают ряд ответных походов. Следует несколько местных поражений половецких войск, результатом которых становится их объединение под властью одного хана — Кончака. Военная организация половцев получает единообразие и стройность, улучшается вооружение, появляются метательные машины и «греческий огонь»: Русь лицом к лицу сталкивается с объединенным сильным войском противника.

Половцы, видя свое превосходство, принимают удачно складывающиеся обстоятельства за знамение благоволения Божия. «Се Бог вдал есть князи русские и полки их в руки наши». Но *Промысл Божий* не связан с соображениями человеческой мудрости: «не ведуще» неразумные иноверцы, «яко несть мужества, ни ест думы противу Богови», — сетует летописец. В начавшейся битве «побегоша» половцы «гоними гневом Божиим и Святой Богородицы». Победа русских не есть результат их собственного попечения: «Содеял Господь спасенье велико нашим князьям и воям их над враги нашими. Победена быша иноплеменицыи промыслительной помощю Божией под Покровом Пресвятой Богородицы, покрывающей попечением Своим боголюбивое русское воинство. И сами русские это прекрасно сознают: «И рече Владимир: се день иже сотвори Господь, возрадуемся и возвеселимся в оны. Яко Господь избавил ны ест от враг наших и покори нас домой после победы, «славяше Бога и Святую Богородицу, скорую заступницу рода христианского». Вряд ли можно полнее и четче выразить взгляд на русскую историю как на область всеохватывающего действия Промысла Божия. При этом летописец, как человек церковный, остался далек от примитивного фатализма. Действуя в истории определяющим образом, Промысл Божий в то же время не подавляет и не ограничивает свободы личного выбора, лежащей в основании ответственности человека за свои дела и поступки.

Историческим материалом, на фоне которого утверждается понятие о религиозно-нравственной обусловленности русской жизни, становятся в летописи события, связанные с изменчивым военным счастьем. На следующий год после удачного похода на половцев, совершенного объединенными силами князей, организовывает неудачный самостоятельный набег Игорь Святославич, князь Новгород-Северский. Знаменитое «Слово о полку Игореве» дает исключительное по красоте и лиричности описание этого похода. В летописи о

походе Игоря Святославича сохранились 2 рассказа. Один, более обширный и подробный, — в Ипатьевском своде. Др., покороче — в Лаврентьевском. Но даже его сжатое повествование достаточно ярко отражает воззрение летописца на свободу человеческой воли как на силу, наравне с недомыслимым Промыслом Божиим определяющую ход истории.

На этот раз «побеждени быхом наши гневом Божиим», нашедшим на русские войска «за наше согрешенье». Сознывая неудачу похода как закономерный результат уклонения от своего религиозного долга, «воздыхание и плач распространя» среди русских воинов, вспоминая, по словам летописца, слова прор. Исайи: «Господи, в печали помянухом Тя». Искреннее покаяние было скоро принято милосердным Богом, и «по малых днех ускочи князь Игорь у половец» — т. е. из плена половецкого — «не оставит бо Господь праведного в руках грешных, очи бо Господни на боящихся Его (взирают), а уши Его в молитву их (к молитвам их благопослушны)». «Се же содеяся грех ради наших, — подводит итог летописец, — зане умножишася греси наши и неправды». Согрешающих Бог вразумляет наказаниями, добродетельных, сознающих свой долг и исполняющих его — милует и хранит. Бог никого не принуждает: человек сам определяет свою судьбу, народ сам определяет свою историю — так можно кратко изложить воззрения летописи. Остается лишь благоговейно удивляться чистоте и свежести православного мироощущения летописцев и их героев, глядящих на мир с детской верой, о которой сказал Господь: «Славию Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам; ей, Отче! ибо таково было Твое благоволение» (Лк. 10, 21).

Развивая и дополняя друг друга, русские летописцы стремились к созданию целостной и последовательной картины родной истории. Во всей полноте это стремление отразилось в московской летописной традиции, как бы венчающей усилия многих поколений летописателей. «*Летописец Великий Русский*», Троицкая летопись, писанная при митрополите Киприане, свод 1448 и др. летописи, все более и более подходившие под название «общерусских», несмотря на то что они сохраняли местные особенности, да и писались частью не в Москве, представляют собой как бы ступени, по которым русское самосознание восходило к осмыслению единства религиозной судьбы народа.

Середина XVI в. стала эпохой величайшего церковно-государственного торжества на Руси. Были собраны воедино исконно русские земли, присоединены Казанское и Астраханское царства, открыт путь на восток — в Сибирь и Среднюю Азию. На очереди стояло открытие западных ворот державы — через Ливонию. Вся русская жизнь проходила под знаком благоговейной церковности и внутренней религиозной сосредоточенности. Неудивительно поэтому, что именно в царствование *Иоанна IV Васильевича* был создан грандиозный летописный свод, отразивший новое понимание русской судьбы и ее сокровенного смысла. Он описывал всю историю человечества в виде смены великих царств. В соответствии со значением, которое придавалось завершению столь важной для национального самосознания работы, летописный свод получил самое роскошное оформление. Составляющие его 10 томов были написаны на лучшей бумаге, специально закупленной из королевских запасов во Франции. Текст украсили 15 тыс. искусно выполненных миниатюр, изображавших историю «в лицах», за что собрание и получило наименование «Лицевого свода». Последний, десятый, том свода был посвящен царствованию Иоанна Васильевича, охватывая события с 1535 по 1567.

Когда этот последний том (известный в науке под именем «Синаодального списка», т. к. принадлежал библиотеке Св. Синода) был в основном готов, он подвергся существенной

редакционной правке. Чья-то рука прямо на иллюстрированных листах сделала многочисленные дополнения, вставки и исправления. На новом, чисто переписанном экземпляре, который вошел в науку под названием «Царственная книга», та же рука сделала опять множество новых приписок и поправок. Похоже, редактором «Лицевого свода» был сам Иоанн IV, сознательно и целенаправленно трудившийся над завершением «русской идеологии».

Другим летописным сборником, который должен был наравне с «Лицевым сводом» создать стройную концепцию русской жизни, стала «Степенная книга». В основании этого громадного труда лежал замысел, согласно которому вся русская история со времен Крещения Руси до царствования Иоанна Грозного должна предстать в виде 17 степеней (глав), каждая из которых соответствует правлению того или иного князя. Обобщая главные мысли этих обширнейших летописей, можно сказать, что они сводятся к двум важнейшим утверждениям, которым суждено было на века определить течение всей русской жизни:

1. Богу угодно верить сохранение истин Откровения, необходимых для спасения людей, отдельным народам и царствам, избранным Им Самим по неведомым человеческому разуму причинам. В ветхозаветные времена такое служение было вверено Израилю. В новозаветной истории оно последовательно вверялось трем царствам. Первоначально служение принял Рим — столица мира времен первохристианства. Отправившись в ересь латинства, он был отстранен от служения, — ответственно дарованного православному Константинополю — «Второму Риму» средних веков. Покусившись из-за корыстных политических расчетов на чистоту хранимой веры, согласившись на унию с еретиками-католиками (на Флорентийском соборе 1439), Византия утратила дар служения, перешедший к «Третьему Риму» последних времен — к Москве, столице Русского православного царства. Русскому народу определено хранить истины Православия «до скончания века» — Второго и славного пришествия Господа нашего Иисуса Христа. В этом смысл его существования, этому должны быть подчинены все его устремления и силы.

2. Принятое на себя русским народом служение требует соответственной организации Церкви, общества и государства. Богоучрежденной формой существования православного народа является самодержавие. Царь — помазанник Божий. Он не ограничен в своей самодержавной власти ничем, кроме выполнения обязанностей общего всем служения. *Евангелие* есть «конституция» самодержавия. Православный царь — олицетворение богоизбранности и богоносности всего народа, его молитвенный председатель и ангел-хранитель.

Митр. Иоанн (Снычев)

ЛИБЕРАЛИЗМ, антихристианская идеология, ставящая своей конечной целью «развенчание» вечных истин Нового Завета, уничтожение религии, монархии и национального мировоззрения и подмену их идеями стяжательства, погони за деньгами и плотскими удовольствиями, выдаваемыми за истинное выражение *свободы* человека. Либерализм отрицает непогрешимость *Священного Писания*, стремится свести на нет роль национальных традиций и обычаев, а также признанных национальных авторитетов. Разрушение *христианства* либерализм начинает с требования критических проверок вероучения, призывает адаптировать христианские идеи к современному нерелигиозному мышлению, изменить язык и форму передачи Евангельской вести, изъять из Нового Завета часть текстов, раскрывающих роль иудеев в Богоубийстве.

Последнее требование является ключом к раскрытию иудейских корней генезиса либерализма. Развитие либерализма от Спинозы и Дизраэли до Фридриха и Хайека показывает, что его крупнейшими идеологами были иудеи, и первые требования, которые выдвигал либерализм, касались требо-

ваний в защиту ценностей *Талмуда*, введения свободной торговли, ограничения прав христианской Церкви и христианской монархии. Развитие либерализма шло рука об руку с развитием *масонства*, взаимно дополняя друг друга. В сер. XIX в. наиболее радикальное крыло либерализма перерастает в *социализм*.

О. Платонов

ЛИНИЦКИЙ Петр Иванович (1839—1906), философ, богослов. Окончил в 1865 Киевскую духовную академию. Магистерская диссертация: «Различные направления немецкой философии после Гегеля в отношении ее к религии». Докторская диссертация — «Учение Платона о божестве». Был профессором философии в Киевской духовной академии. Как отмечает *Э. Л. Радлов*, Линицкий полагал, что через всю историю проходит борьба двух направлений: рационалистического и эмпирического. Сам же отдавал предпочтение первому направлению и критиковал *эмпиризм*. Он осуждал попытки построить богословскую систему эмпирическим методом. Считал, что философия есть организация понятий, основных и наиболее общих. Ее задача — не в том, чтобы последовательно выводить одно понятие из др., а в том, чтобы, рассматривая вместе различные понятия, устанавливать между ними такие отношения, которые служили бы ко взаимному разъяснению и подкреплению их. Для этого в качестве материала необходимо пользоваться данными науки и опыта. Основные понятия, от которых зависит характер философского миросозерцания, не простые абстракции, но такие концепции, в которых отпечатывается характер самого мыслящего лица. Этот характер получает важное значение в создании философских воззрений, когда содержит в себе черты национального гения. Все важнейшие народы Запада выработали свое определенное миросозерцание, которое проникает собою все их просвещение и дает им миросторическое значение. Главным мотивом философской мысли в России должно быть стремление согласовать интересы интеллектуальные с религиозным духом русского народа. Для этого, с одной стороны, наука должна проникнуться религиозным духом, т. е. очистить научные понятия от примеси корыстных побуждений, подчинить научную деятельность гл. обр. духовному интересу нравственного усовершенствования; с др. — религиозное сознание надо поднять до надлежащей высоты.

Соч.: Общий взгляд на философию Платона // Тр. Киевской дух. акад. 1867. № 10; Нравственные и религиозные понятия древних греческих философов // Там же. 1870. № 10—12; 1871. № 3; 1872. № 4; Образовательное значение философии // Там же. 1872. № 11; Обзор философских учений. Киев, 1874; Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому). Киев, 1881; Славянофильство и либерализм. Опыт систематического обозрения того и другого. Киев, 1882; Идеализм и реализм // Вера и разум. 1884—88. (Цикл ст. в этом журн.); Вера и знание // Там же. 1889. № 6; Чем различается вера от знания // Там же. № 10; Как возможно единство веры и знания // Там же. № 12; Изящная литература и философия. Харьков, 1893; Мышление научное и ненаучное. Харьков, 1894; Краткий очерк основных начал философии. Харьков, 1895; О познании. Харьков, 1895; О необходимости метафизики. Харьков, 1897; Философия Э. Гартмана. Харьков, 1898; Основные вопросы философии. Опыт систематического изложения философии. Киев, 1901; О бессмертии души и загробной жизни. Киев, 1903; Пособие к апологетическому богословию. Философия веры. Киев, 1904; Славянофильство и западничество. Киев, 1904.

ЛИТВИНОВА Галина Ильинична (8.06.1931—9.07.1992), ученый, публицист и общественный деятель. Доктор юридических наук, сотрудник Института государства и права РАН, создатель особого научного направления — социальной демографии России. Возглавляла Комитет помощи русским беженцам, боролась за увеличение ассигнований русским детям в Детском фонде, против вредоносного проекта поворота се-

верных рек. Человек совести и долга, Литвинова отдала всю себя делу спасения русского народа. На основе официальных данных, малодоступных для неспециалистов, она показала, что русский народ — самый ограбленный и самый бесправный среди народов СССР. «Современная Российская Федерация, — писала она, — это государство, в котором в мирное время из 700 тыс. сел уничтожено 580 тыс. ... Убиты села, веками кормившие не только Россию, но и жителей др. государств... По числу лиц с высшим образованием на душу занятого населения русских перегнали даже народы, не имевшие в н. 20-х своей письменности, не имевшие ни одного грамотного. Некоторые из них перегнали русских по этому важному показателю в 1,5—2, а то и в 3 раза... Темпы развития России, а в ее рамках



русских областей, на протяжении всех десятилетий советской власти стабильно ниже общесоюзных. Ныне в СССР действуют 34 национальных республиканских конституции (от азербайджанской до якутской), но русской среди них нет, как нет и национальной государственности... Считается, что нет — и не надо. Что о русских центр позаботится. Простите, но мы это уже проходили. Центр способен лишь (как и прежде) позаботиться о том, чтобы как можно больше выжать из беззащитных, доведенных уже до вымирания русских краев и областей, используя русских и их природные богатства в качестве безвозмездного донора. Но пора понять, что донор давно уже обескровлен, еле жив... Думается, что все дело в геноциде русского народа, начатом с первых лет советской власти... Интересно вспомнить, что Наркомат по делам национальностей, созданный 8 нояб. 1917, ставил своей целью защиту национальных интересов всех народов России, кроме... русского. К 1919 при наркомате насчитывался 21 комиссариат и отделы (литовский, еврейский, польский, армянский, латышский, чувашский, мусульманский и др.), которые представляли национальные интересы всех народов, кроме русского народа. Так начиналась политическая дискриминация русского народа». На конкретных цифрах и фактах Литвинова показывала, что вся тяжесть налоговой и бюджетной политики, политики закупочных цен и госпоставок сельскохозяйственной продукции ложилась на славянские республики. «В 1945, напр., сельскохозяйственные налоги в Белоруссии были в несколько раз выше, чем в Грузии, менее пострадавшей от войны. Когда в беседах с сельскими жителями Средней Азии, Закавказья или с потомственными горожанами, в т. ч. с москвичами, мне приходилось говорить о том, что зимой 1947 в селах России, Украины и Белоруссии люди пухли и даже умирали от голода, никто не верил. Ведь в их потребляющих республиках народ не голодал, не голодало и городское население». «В 50-х, — отмечала она, — среднемесячные доходы колхозников Узбекской и Таджикской ССР были в 9 раз выше, чем в РСФСР».

С большой эмоциональной силой Литвинова призывала к возрождению русского национального самосознания. «Без решения русского вопроса, — писала она, — перестройка обречена на провал... Самая важная задача сегодня — остановить целенаправленный геноцид русского народа». Неудивительно, что даже в годы либерализации советской системы, когда поощрялась любая ее критика с позиций «демократических», труды Литвиновой встречали противодействие со сторо-

ны советских чиновников. Были случаи, когда даже набранные в типографии ее статьи рассыпались по приказу «сверху». Главный труд Литвиновой, сданный в одно из научных издательств, так и не вышел в свет.

Г. Шманов

ЛИХО (лихо одноглазое), в древнерусской языческой мифологии воплощение *горя* и злой доли, несправедливости судьбы. В русских сказках предстает в облике худой женщины без одного глаза или великанши, пожирающей людей.

ЛИХОРАДКИ (трясовицы), в древнерусской мифологии духи болезни в образе женщин — «сестер-трясовиц». Число этих духов чаще всего называется двенадцать, но бывает и по-другому. В памятниках XVIII в. называются их имена — тресея, отнея, гладыя, авареуша, храпуша, пухляя, желтая, авея, немая, глухая, каркуша и др. Образы сестер-трясовиц связаны с апокрифическим мотивом дочерей царя Ирода — простоволосых женщин дьявольского облика.

О. П.

ЛИХУД Софроний (1633—1730), теолог, мыслитель, общественный деятель, основавший вместе со своим братом Иоанником Московскую *Славяно-греко-латинскую академию*. Родился на о. Кефалония, в Греции. Софроний, являясь потомком древнего византийского княжеского рода, подобно большинству благородных греческих юношей, обучался в Италии. В частности, он некоторое время брал уроки у православного митр. Филадельфийского Герасима в Венеции, а затем прослушал курс лекций в Падуанском университете, где ему был выдан докторский диплом. Возвратившись вместе со своим братом на родину, в Кефалонию, Софроний преподавал в различных греческих учебных заведениях *философию* и *богословие*. В н. 80-х XVII в. царское правительство предпринимает энергичные меры по организации первой русской высшей школы, которая должна была соединить преимуществами западно-европейского университета с достоинствами православной духовной академии. В 1683 Софроний и Иоанникий, получив приглашение от московского патр. Иоакима, отправились из Константинополя в далекую Россию. Впрочем, политическая ситуация, сложившаяся к тому времени в Восточной Европе, не особенно благоприятствовала путешествию ученых монахов. В Молдавии Лихуды помимо своей воли оказались вовлечены в жесткие перипетии войны между войсками его апостолического величества и отрядами янычар блистательной Порты, а во владениях короля польского греческие учителя столкнулись с вездесущими иезуитами, которые с целями пропаганды *католицизма* как раз в к. XVII в. основали в Московии свои школы. Разумеется, члены Ордена Иисуса не были заинтересованы в увеличении числа конкурентов. Вот почему, прибыв осенью 1684 во Львов (Лемберг), Лихуды были задержаны местными властями. Во Львове братьям пришлось выдержать публичный диспут с ученым иезуитом Руткою, послуживший основой для последующего сочинения «Мечец духовный, или Разговор с иезуитом Руткою в Польской земле». В конце концов, Лихудам удалось бежать от своих могущественных противников, так что в марте 1685 они смогли благополучно завершить долгое путешествие. Представившись во дворе и предьявив духовным властям достоверные свидетельства своего *Православия*, Лихуды, наконец, смогли приступить к академической деятельности. Первоначально Лихуды обучали детей у себя дома в особых деревянных кельях Богоявленского монастыря. Но уже в 1687 завершилось возведение каменного здания школ в *Законоспасском монастыре*, куда переселилась академия. На торжестве по этому случаю присутствовал патр. Иоаким с Собором московского духовенства. Обширное здание академии, находившееся в Законоспасском монастыре, было построено на деньги, завещанные иеродиак. Мелетием, который в свое время по поручению патр. Иоакима написал Иерусалимскому

патриарху просьбу о присылке учителей. Впрочем, определенные расходы взяли на себя царское правительство и Русская православная церковь. Располагая переданными им средствами, Лихуды сумели не только организовать в академии обучение по лучшим западно-европейским образцам, но и приступили к систематической подготовке национальных научных кадров. За короткое время работы в академии Лихуды написали несколько панегириков, учебник греческой грамматики, пространную грамматику, учебник латинского языка, пиитики, риторики, логики и физики, т. е. предметов, охватывающих собой полный академический курс. Перед Лихудами стояла сложная задача, ведь они должны были обучать не только совершенно не подготовленных учеников, для которых организовали «русскую школу», но и продолжать научную работу с более образованными воспитанниками. По мнению некоторых исследователей, состав учеников академии пополнился выходцами из Типографской школы и из училища *Сильвестра Медведева*. Впрочем, средства на содержание академии отпускались весьма умеренные, так что помпезный проект «Академической Привилегии» (своеобразного устава будущей русской высшей школы, составленный в Москве еще до приезда туда Лихудов) на деле обернулся скромным образовательным начинанием. Основная работа в академии легла на плечи Софрония, т. к. Иоанникий к тому времени всецело отдался заботам дипломатическим. Софроний, в частности, обучал греческому и латинскому языкам; в апр. 1688 приступили к риторике, так что некоторые одаренные ученики обращались к патриарху со специальными «орациями». К сожалению, несмотря на то, что Лихуды имели на руках полный философский курс, основывавшийся, по-видимому, на падуанских лекциях, прочитать этот курс в академии ученым грекам не удалось. Едва лишь Софроний, завершив к 1691 изложение логики, перешел к лекциям по физике, как Лихуды оказались отстранены от педагогической деятельности. Обусловленная политическими интригами отставка Лихудов существенно затруднила развитие философской мысли в стенах московской академии, так что полный курс философии впервые удалось осуществить лишь в 1705—06, т. е. через 12 лет после ухода ученых греков. В философских лекциях, читавшихся как на греческом, так и на латинском языках, Софроний показывает себя приверженцем второй схоластики — оригинального направления философской мысли, распространившегося в Западной Европе со времен контрреформации. По сравнению с аналогичными курсами *Киево-Могилянской академии*, учение Лихудов выглядит более архаичным. Видимо, после окончания Падуанского университета Софроний сосредоточился на проблемах полемического богословия и не слишком внимательно следил за новейшими направлениями философской мысли. Кроме того, Лихуды вообще отличались консерватизмом, поэтому и в России они безоговорочно приняли сторону ревнителей византийского Православия. В академии Лихудам не удалось создать собственной школы, хотя из непосредственных учеников Софрония следует отметить таких видных деятелей российской культуры, как Ф. П. Поликарпов, Н. С. Головин, Карион Истомина. Интересно обратить внимание и на то немаловажное обстоятельство, что состав учеников во времена Лихудов отличался большим демократизмом, чем в последующие периоды академической истории. К примеру, на ученических скамьях в к. XVII столетия можно было увидеть и потомков владетельных князей, и сыновей крестьян. Как известно, к. XVII — н. XVIII в. в Москве сопровождались бурными спорами между приверженцами традиционного византийского благочестия и т. н. «модернистами», искавшими определенные точки сближения с европейской культурой. В частности, тогдашнее русское общество резко разделилось по вопросу о времени пресуществления Святых Даров. Со-

фроний не замедлил включиться в разгоревшуюся борьбу, разумеется, снабжая свои произведения острыми полемическими выпадами против сторонников западной ориентации. В сочинении «Мечец духовный», составленном в 1689, Софроний опровергает учение католиков о главенстве римского папы в светской и религиозной жизни, критикует западный обряд Крещения, разбирает догмат о чистилище и т. п. Впрочем, лютеране и кальвинисты удостоились со стороны Софрония не менее резких выпадов в книжище под названием «Акос». Активная публицистическая деятельность Лихудов не могла удовлетворить ни правительство, стремившееся, с некоторыми ограничениями, обеспечить свободу вероисповедания многочисленным иностранцам, поступавшим на русскую службу, ни латинствующую партию, во главе которой находился Сильвестр Медведев. После казни Сильвестра, последовавшей в февр. 1691, враги Лихудов, тем не менее, продолжали очернять греческих учителей. В подметных листках они старались подорвать доверие русского общества к учебной деятельности Лихудов, обвиняли их в неправославии, презрительном отношении к русским, корыстолюбию и шпионаже. После удаления Лихудов от академических дел их на некоторое время переводят в патриаршую типографию, так что блестящая карьера ученых греков круто пошла на убыль. В 1697 они по приказу Петра I преподавали итальянский язык в Москве, однако предприятие успеха не имело. Хотя личная свобода братьев, по-видимому, существенно не ограничивалась, тем не менее скрытые преследования со стороны недоброжелателей постоянно продолжали их беспокоить. Положение Лихудов определенно улучшилось лишь в 1706, когда новгородский митр. Иов с позволения царя приступил к организации в своей епархии славяно-греко-латинского училища. В результате просветительской деятельности митр. Иова в Новгородской епархии удалось открыть 14 грамматических школ. В Новгороде Софроний пробыл недолго: отправившись в 1708 в Москву за типографскими станками для училища, ученый грек был удержан в столице по настоянию местоблюстителя патриаршего престола *Стефана Яворского*, который хорошо понимал, что пренебрегать услугами таких людей, как Лихуды, по крайней мере, легкомысленно. Софроний преподавал греческий язык в Москве до 1720, когда его перевели настоятелем в Солотчинский монастырь, величественные здания которого и поныне сохранились в Рязанской обл. В монастыре между настоятелем-греком и местной братией вскоре разгорелись жаркие споры, так что Софроний вынужден был спасаться бегством. Старость Софрония омрачилась затянувшейся кляузной тяжбой, которую ему пришлось вести с братией Солотчинского монастыря, к тому же в Москве у Лихуды неизвестные лица похитили все сбережения, прижитые за время жизни в России. Ученые труды Лихудов до сих пор остаются почти совершенно неизученными, хотя выдающийся вклад братьев в развитие русской духовной культуры единодушно расценивается весьма высоко.

Лит.: *Сменцовский М.* Братья Лихуды. СПб., 1899; *Смирнов С. К.* История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1854.

А. Панибратцев

ЛИЧНОСТЬ, совокупность сверхприродных, духовных свойств, делающих *человека* творчески активным и свободным в любых условиях. Человек становится личностью в процессе духовного восхождения к *Богу*, в борьбе за утверждение духовных ценностей Нового Завета. В христианской мысли достоинство личности определяется образом и подобием Божиим. Быть личностью в христианстве означает свободно признать воплотившегося Бога во Христе, признать Его в распятом Иисусе, признать Его Воскресение. Отношения человека с Богом — глубоко личные отношения, именно личность сообразна Богу.

«ЛИЧНОСТЬ СИМФОНИЧЕСКАЯ», понятие, введенное Л. П. Карсавиным в его книге «Философия истории» (1923). Карсавин считал симфоническими личностями народы, социальные группы, Церкви, человечество в целом и описывал весь тварный мир как иерархию таких личностей разного ранга и разной степени совершенства. Высшие имеют безусловный примат над низшими, в т. ч. и над индивидуальными личностями. Каждая отдельная личность, в свою очередь, призвана осознать себя как свободное осуществление высшей личности.

В человеческом сообществе каждая симфоническая личность (семья, социальная группа, народ, культура) есть несовершенное выражение высшей Божественной личности. Это несовершенство преодолевается через единение с Божественной реальностью как носителем *единства*.

ЛОГИКА (*греч.* — понятие, мысль, разум), 1) разумность, внутренняя закономерность действия, процесса; разумная основа мира (см. также: Логос); 2) наука, выявляющая, фиксирующая и описывающая нормы правильных рассуждений. Логика имеет своим предметом *мышление*, рассматриваемое как орудие достижения *истины*. Логика устанавливает правила, которым должно следовать мышление для достижения истины. В состав логики входит часть описательная — учение об элементах мысли, и часть прикладная — учение о способах нахождения и достижения истины, т. е. методология. В первой своей части логика имеет дело с суждением и с тем, что предполагается суждением или вытекает из него. Мышление и суждение — понятия тождественные. Образование суждения логике не интересно, а лишь условия, при которых суждение возможно. Целью суждения является *понятие*, и эту цель мышление достигает разнообразными путями, в числе которых главным является процесс умозаключения, дающий заключения или точно установленные положения. В основе процессов суждения и образования понятий, а также заключений лежат некоторые общие предпосылки, вытекающие из природы самого мышления и потому имеющие характер аксиом; они называются *законами* мысли. Итак, содержание элементарной части логики состоит в рассмотрении суждений, понятий, умозаключений и законов мысли. Методологическая часть рассматривает пути и приемы мысли, ведущие к установлению и нахождению истины, а также к систематическому расположению найденных положений; к таким путям относятся установка фактов, определение и разделение понятий и доказательство положений. Установка фактов требует весьма разнообразных приемов в зависимости от характера фактов, т. е. опыта и наблюдения, ежели факты касаются внешнего мира, самонаблюдения и проверки исторических свидетельств, если факты касаются душевных и исторических явлений.

Наконец, важный отдел логики состоит в исследовании причин ошибок и в указании их видов, которые встречаются как в области элементарных процессов логики, так и в области методологической.

История логики. Логика зародилась в Греции. Греческая логика наиболее полно представляется в сочинениях Аристотеля. Его «Органон» состоит из 5 отдельных сочинений: о *категориях*, об истолковании, аналитика первая и вторая и о софистических доказательствах. Отчасти сюда же может быть отнесена и топка, или учение об общих местах и диалектических доказательствах. Аристотель обозрел как элементарные процессы мысли, так и методологию, и указал на высшие вопросы, связывающие логику с философией, а именно, с учением о *познании* (с *гносеологией*). Древние очень мало прибавили к тому, что находили у Аристотеля. Упоминания заслуживает то, что стоики пополнили силлогистику учением об условном и разделительном силлогизме. Гален указал на четвертую фигуру силлогизма, оставленную Аристотелем без внимания.

В средние века учение Аристотеля приняло тот характер, который обозначается термином формальной логики. Характерная особенность этого направления состоит в том, что процессы мысли рассматриваются совершенно вне всякой связи с др. психическими явлениями, а также совершенно независимо от содержания, которое заключено в известном процессе. Понятие, суждение и умозаключение представляются в законченных схемах, получивших у Михаила Пселла, Петра Испанского и др. условные названия, которые сохраняются и до настоящего времени. Рассматривая логику как чисто формальную науку, построенную исключительно на 3 основных законах мысли: тождества, противоречия и исключенного третьего, математическая логика внесла большие упрощения в учение об умозаключениях как посредственных, так и непосредственных. Реформу логики в этом направлении довели до конца Буль и Грассман. Действительно, нельзя не признать значения математической логики: если возможно отделить в мысли содержание от формы и рассматривать форму независимо от содержания, тогда процесс мысли превратится в установку тождества и различия и может быть выражен уравнением; но несомненно, что процесс мысли гораздо многообразнее математического исчисления и что сведение логики к математике равнозначно сведению родового понятия к видовому.

Наряду с формальным направлением, господствовавшим в древности и в средние века, в новой философии развилось индуктивное; оно смотрит на логику как на учение о средствах открытия *истины*, как на орудие знания. Во главе этого направления стоит В. Бэкон с его «Новым Органоном», за ним последовал целый ряд специалистов, описывавших средства достичь научных результатов в различных отраслях знания. По существу индуктивная логика вовсе не стоит в противоречии с формальной, но, в действительности, она выросла в борьбе против силлогистики. Критика силлогизма имеется у Бэкона, у Локка и у Милля, сделавшего в своей логике весьма многое для выяснения индуктивных процессов, но критика Бэкона и Локка, в сущности, вовсе не ослабляет значения силлогизма; Миллева критика основана на мысли, что силлогизм заключает в себе *petitio principii*. «Никакое заключение от общего к частному не может доказать ничего, ибо из общего правила можно вывести лишь те случаи, которые правило принимает за известное». Иначе говоря, силлогистическим путем не могут быть выведены новые истины. Однако Милль не может утверждать, что заключение не представляет нового суждения по сравнению с большей посылкой силлогизма, поэтому и упрек в *petitio principii* отпадает сам собою; с др. стороны, индуктивные методы, рекомендуемые Бэконом и Миллем, не представляют во всех случаях каких-либо новых форм заключений, не поддающихся объяснению с точки зрения дедуктивных процессов; так напр., рекомендуемый Миллем метод остатков объясняется вполне выведением из формулы «если от равных величин отнять равные, то остатки будут равные». Т. о., за индуктивной логикой придется признать лишь ту заслугу, что она указала на невозможность объяснить с точки зрения учения о четырех фигурах силлогизма всех выводов, ибо, хотя индуктивные выводы и представляют некоторое родство с третьей фигурой силлогизма, они не тождественны с нею. Вывод А есть В, но В есть также и С, следовательно, некоторые В суть С, не представляет собой ни полной, ни неполной индукции, т. е. представляет некоторый самостоятельный вывод. Вторая заслуга индуктивной логики заключается в более подробном описании индуктивных процессов; по индуктивной логике, расшатавшей учение о силлогизме, не удалось доказать, что силлогизм не имеет значения выводного процесса.

Математическая и индуктивная логики имеют общую отправную точку; обе стремятся поставить на место силлогис-

тической классификации выводов нечто иное, более совершенное, т. е. не в совершенно различном, правда, направлении, жаждут достичь того, что Декарт желал сделать в своем «Discours de la methode» — упростить логику и сделать ее жизнеспособной. Обе подготовили почву для новой классификации выводов, но обе смотрят на логику и ее отношение к философии в сущности совершенно так же, как и формальная логика, т. е. они не ставят ее в более тесную связь с философией вообще и с теорией познания в специальности. Совершенно иначе смотрят на логику метафизическое и гносеологическое направления; первое прямо отождествляет логику с философией; второе делает то же по отношению некоторой части философии.

Основной мыслью метафизической логики является отождествление мысли и бытия, отождествление весьма понятное на почве идеалистической философии. Первая попытка метафизической логики принадлежит Раймунду Луллию; его «Ars» (brevis et magna) стремится дать логику открытий, однако указывает не на наблюдение и опыт, как на путь к открытию, а на сочетание понятий. Т. к. существуют высшие понятия и точки зрения, то стоит только перечислить их и указать правила для сочетания их, чтобы делать новые открытия.

Попыткой Луллия весьма увлекался Джордано Бруно. По существу логика Гегеля весьма близка к попытке Луллия. Гегель отождествляет логику с *метафизикой*. Логика для него есть «Идея как чистое знание. Логика есть чистая наука, т. е. чистое знание в полном объеме его развития». Гегель протестует против различия в познании формы и содержания. Чистое знание «содержит в себе мысль, поскольку она является и предметом самим по себе, и предмет, поскольку он является чистой мыслью; истина есть наука о саморазвитии сознания и является в форме понятия, которое и есть само по себе и для себя существующее. Короче говоря, логика имеет своим предметом саморазвитие понятия или, по словам Гегеля, содержание ее есть «изображение *Бога* каким он был до сотворения природы и конечного *духа*». Из этих определений видно, что понятие и истинное *бытие* для Гегеля представляют тождество; что бытие-понятие развивается по собственному внутреннему закону, который в одинаковой мере определяет и мысль, и бытие. Закон этот — развитие, состоящее в диалектическом процессе, начинающемся с самого абстрактного и бедного понятия бытия, которое не содержит в себе никаких определений, следовательно, равно небытию. Началом развития, однако, является не бытие, равное небытию, а то небытие, из которого возникает нечто, следовательно, в небытии уже заключалось бытие, и начало развития содержит в себе и то и др., т. е. и бытие, и небытие.

Таким путем — положения, противоположения и сочетания (тезис, антитезис, синтезис) — развивается понятие и, постепенно обогащаясь, переходит от бытия к сущности и, наконец, к понятию, как сочетанию того и другого. Это построение метафизической логики находило себе некоторое время весьма горячих поклонников (в России таковым был *Б. Н. Чичерин*, внесший лишь поправку в диалектический процесс развития мысли: по его мнению, этот процесс состоит не из трех моментов, а четырех (антитезис у Чичерина распадается на 2 момента)), но в то же время и ярых противников. Не отрицая значения диалектики как процесса, разъясняющего содержание и связь понятий между собой, нельзя не видеть, что это не есть процесс, творящий свое содержание, а лишь процесс, располагающий его по известной схеме. Основание метафизической логики — тождество бытия и мысли есть недоказанное положение; наконец, Гегелю, перестроившему логику по своим началам, пришлось все-таки внести и формальную логику, как некоторую часть общего учения о понятии. В результате придется признать, что заслуга метафизической логики состоит лишь в том, что она отрицает возможность

делить в познании формальный элемент от содержания и требует более близкой связи логических учений с общими философскими основами. В известном смысле Кант является родоначальником метафизической логики, ибо его мысль о том, что формы созерцания и категории рассудка создают необходимость познания, привел философию к тому, что все эмпирическое содержание познания стали выводить из априорных форм мысли и заботились лишь о нахождении закона, по которому мысль с необходимостью развивается. Канта же следует считать и родоначальником гносеологического направления логики. Термин логики у Канта имеет 2 значения, во-первых, логика в формальном смысле, во-вторых, трансцендентальной логикой он называет вторую часть «Критики чистого разума», которая распадается на 2 части: аналитику и *диалектику*; в аналитике Кант рассматривает априорные понятия и основоположения, присущие рассудку, в диалектике — априорные идеи. Содержание *трансцендентальной* аналитики частью совпадает с содержанием логики. Оно рассматривает суждения и понятия, но не со стороны формальной, а со стороны значения их для познания. Т. о., Кант создал гносеологическое направление, имеющее в виду значение мысли как познавательного орудия.

Это направление логики играет роль посредника между формальной и метафизической логикой. В гносеологическом направлении нет ложной предпосылки о тождестве бытия и мысли; с др. стороны, есть требование рассматривать логические процессы в связи с проблемами познания вообще.

В России стали появляться учебники логики с н. XVIII в. Сначала переводные, потом и самостоятельные, напр., П. Д. Лодия, *В. Н. Карпова* и др. Замечательных логических сочинений на русском языке весьма немного. Самый выдающийся труд *М. И. Каринского*: «Классификация выводов» (СПб., 1880), в котором дана критика формальной и индуктивной логики и самостоятельная попытка описания разнообразных выводных процессов. Второе произведение, заслуживающее внимания, принадлежит М. М. Троицкому: «Учебник логики с подробными указаниями на историю и современное состояние этой науки в России и в др. странах» (М., 1885—86). Следует также упомянуть труд *М. И. Владиславлева* «Логика» (СПб., 1880) с приложением истории логики.

Э. Р.

ЛОГОС (греч. — поучение, предание, похвала), всеобщая закономерность, внутренний смысл явлений, разумная основа мира. Впервые понятие «логос» встречается у Гераклита, где он обозначает мировой разум, вечный мировой закон, рок. В смысле субъективном, как логическое начало, *понятие* «логос» введено Сократом; у Аристотеля логос обозначает понятие и *разум*, он различает внешний и внутренний разум, присущий *душе*. Правильный разум есть практический разум, чувство такта. У стоиков логос получает то значение, которое этот термин имел у Гераклита, т. е. судьбы, рока, разума как мирового принципа. *Бог* есть *материя* мира и его форма, его *закон*. Бог есть мир и вместе с тем Он есть деятельное творческое начало мира; Он есть часть и целое, начало, середина и конец. Отдельные живые формы, определяющие роды *бытия*, живительные силы бытия суть сперматические логосы, содержащиеся во всех вещах. Внутренней речи (мысли) стоики противопоставляют слово. Т. о., уже в стоицизме термин «логос» играет выдающуюся и многообразную роль. Еще большей важность этот термин приобретает у Филона Александрийского (I в.). Логос есть энергия Божества или сумма его энергий, следовательно, не имеет самостоятельности по сравнению с Божеством, но в то же время логос есть связь мира, его внутренний закон, душа мира, соединяющая, определяющая и разделяющая виды существ. Наконец, Логос имеет еще одно значение — посредника между миром и Богом; в первых значениях термина можно узнать понятие, ко-

торым пользовался Гераклит и стоики, в последнем мы имеем дело с демиургом Платона; последнее значение получило больший ход в христианской философии. Филон называет Логос первородным сыном Бога, «вторым Богом». Логос есть первое создание Божества. Филон и мир называет видимым Логосом. Как отдельные души облекаются *телом*, так и Логос облечен миром. Мир есть видимая оболочка Бога. Человек так же, как и мир, есть образ Логоса и подобие невидимого, идеального, небесного человека, который вмещает в себе небо и землю, чувственность и разум. Мир и человек, макрокосм и микрокосм суть подобия одного и того же образа, черты коего запечатлены в нашем разуме. Т. о. возможно и истинное объективное познание.

Христианское понимание Логоса определяется в первых строках Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1, 1). Во всех случаях понятие «Слово» равнозначно понятию «Логос». По-гречески слово «логос» имеет два значения: 1) мысль или понятие; 2) выражение или произнесение мысли. Т. о., это слово особо подходит для определения Христа — ведь: 1) в Нем воплотились все сокровища Божественной мудрости, вся совокупность Божественной «мысли» (1 Кор. 1, 24; Еф. 3, 11; Кол. 2, 2—3); и 2) Он от вечности, но особенно — в воплощении Своим, является выражением («произнесением») Личности и «мысли» Божества (Ин. 1, 3—5, 9, 14—18; 14, 9—11; Кол. 2, 9). Бог выявляет Себя в Бытии, Личности и делах Христа. Логос воплотился и пришел к людям в лице Иисуса Христа, пребывая в вечности до воплощения на земле, через Него было сотворено все *сущее* и Он возглаголю все тварь, совершив на земле победу над *грехом* и *смертью*. Св. Юстин Философ и Климент Александрийский писали о Логосе как об учителе человечества, источнике *истины* в дохристианской мудрости и христианской философии: до явления Христа и «семена Логоса» рассеивались всюду, по культурам разных народов, и принесли плоды в разных учениях, каждое из которых содержит ту или иную крупицу истины. Феофил из Антиохии учил, что Логос в вечности находится в Боге. Афинагор говорил, что Логос есть *идея* и *энергия* Отца и через него (т. е. через Логос) все возникло. Ориген называл Логос идей идеей, подражая определению Аристотеля (Бог есть мышление мышления). Вообще для *апологетов* Логос является ипостасью деятельного разума, объединяющей мысли Божества и в то же время делающей возможным осуществление их.

Задача христианского философа — опираясь на полноту откровения Логоса, собрать фрагменты истины и построить здание христианской мудрости. Позднее отцы Церкви дали догматическую разработку учения о Логосе как второй ипостаси Святой Троицы.

ЛОЖЬ, преступление против *истины*. В народном сознании *Святой Руси* видится как тяжелый *грех*, присущий падшей природе человека: «Всяк человек ложь — и я тож» или «Все люди ложь и мы тож». «Люди солгали, да и мы правды не сказали». «Люди лгут, а нам веры не имут».

В «Поучении сыновьям» *Владимир Мономах* говорит: «Лжи остерегайтесь, и пьянства, и блуда, от того ведь душа погибает и тело».

«Ложь так же живуча, как и истина, если не более» (И. С. Тургенев). «Гля ест траву, ржа — железо, а лжа — душу» (А. П. Чехов). «Ложь перед самим собою — это наиболее распространенная и самая сильная форма порабощения человека жизнью» (Л. Н. Андреев). «Ложь ложью спасается» (Ф. М. Достоевский).

Ложь разрушает «главное измерение вещей, людей и отношений. Ее опасность и гибельность состоят в том, что она нарушает или прямо разрушает божественную ткань в человеческой жизни. Когда человек лжет, то он лжет: или Богу о

себе; или др. людям о себе перед лицом Божиим; или о себе и другим о других в их божественном измерении» (И. Ильин).

О. Платонов

ЛОМОНОСОВ Михаил Васильевич (8[19].11.1711—4[15].04.1765), гениальный русский ученый во многих отраслях знаний, поэт, просветитель, один из самых выдающихся светил мировой науки.

Отец Ломоносова, Василий Дорофеев (или Федоров), черносошный крестьянин, имел землю и суда для промысла по



Мурманскому берегу; Ломоносов рос в простой и суровой обстановке. Еще подростком он ездил с отцом на промыслы и нередко подвергался опасностям. Грамоте Ломоносов научился сравнительно рано. Первыми его недуховными книгами, «вратами учености», были словенская грамматика Смотрицкого и арифметика Магницкого. Побуждаемый жаждой знания, Ломоносов в 1731 ушел с обозом в Москву, где был принят в «Спасские школы». Много горя и нужды претерпел здесь Ломоносов: укоры

отца, «несказанная бедность», насмешки школьников. Споспешности, примерное прилежание и быстрые успехи Ломоносова были замечены. В 1736 в числе 12 лучших учеников *Славяно-греко-латинской академии*, он был вызван в Петербург для учения при Академии наук. В сент. того же года Ломоносов был послан в Германию (Марбург) к Христиану Вольфу, для изучения химии и горных дел, причем ему вменялось в обязанность «учиться и естественной истории, физике, геометрии и тригонометрии, механике, гидравлике и гидротехнике». В Марбурге Ломоносов пробыл до 1739. Здесь он получил обширное и основательное образование. В 1738 студент Ломоносов послал в академию донесение на немецком языке о прослушанных лекциях и приобретенных книгах, рассуждение на латинском языке по физике и стихотворный перевод оды Фенелона, воспевающей счастье уединенной сельской жизни. Из Марбурга студенты были отправлены во Фрейберг к «горному советнику» Генкелю, причем содержание их было уменьшено наполовину, и Генкелю было поручено держать студентов построже, объявить в городе, чтобы никто не верил им в долг. А т. к. академия неисправно высылала деньги, то студенты очень нуждались, отсюда просьбы к Генкелю, неудовольствие на него. Ломоносов, обладая пылким темпераментом, поссорился с наставником и ушел из Фрейберга без дозволения академии в 1740. Странствуя по Германии, Ломоносов женился на Елизавете-Христине Цильх. По некоторым источникам, по дороге из Марбурга в Голландию был насильно завербован в прусские солдаты, но бежал из крепости Везеля. После странствий в 1741 Ломоносов был согласно приказанию академии в С.-Петербург. В 1742 Ломоносов сделан адъюнктом по физике, в 1745, по отъезде проф. Гмелина за границу, профессором химии, в этой должности оставался до конца жизни. Деятельность свою Ломоносов характеризовал сам в 1753, в письме к Шувалову: «ежели кто, по своей профессии и должности, читает лекции, делает опыты новые, говорит публичные речи и диссертации, и вне оной сочиняет разные стихи и проекты к торжественным изъяснениям радости, составляет правила к красноречию на своем языке и историю своего отечества, и должен еще на срок поставить, оттого я ничего более требовать не имею и готов бы с охотою иметь терпение, когда бы только

что путное родилось». В 1757 Ломоносов сделался членом Академической канцелярии и подключился к управлению академическими делами. В 1759 Ломоносову было поручено управление академической гимназией, университетом и географическим департаментом. Но как достижение положения, так и деятельность Ломоносова сопровождалась непрерывной борьбой с академической канцелярией, которая завела не только экономическими, но и учеными и учебными делами, с господствовавшей немецкой партией, масонскими интригами Г. Н. Теплова и других «вольных каменщиков» в академии, «с неприятелями наук российских, которые не дают возрасти свободно насаждению Петра Великого». Напряженная деятельность, продолжительная борьба с враждебной партией преждевременно расстроили здоровье Ломоносова. Гениальные способности, глубокая любовь к науке, неизменное трудолюбие, пламенный патриотизм, непреклонная твердость воли при достижении цели — вот отличительные черты Ломоносова. Как ученый он отличался необычайной широтой интересов; обогатил своими открытиями физику, химию, астрономию, географию, технику, геологию, историю, филологию; стремился использовать науку для развития производительных сил, поднятия благосостояния страны. Свои наблюдения и открытия Ломоносов излагал в блестящей общедоступной форме.

Научные исследования Ломоносова по химии и физике основывались на представлениях об атомно-молекулярном строении вещества. Ломоносов задумал написать большую «корпускулярную философию» — трактат, объединяющий в одно стройное целое всю физику и химию на основе атомно-молекулярных представлений. На путях к достижению этой цели Ломоносов совершил целый ряд мировых открытий, и прежде всего открыл закон сохранения энергии, имевший для развития науки такое же огромное значение, как теория относительности. «...Все перемены, в натуре случающиеся, такого суть состояния, что сколько чего у одного тела отнимется, столько присвокупится к другому... Сей всеобщий естественный закон простирается и в самые правила движения: ибо тело, движущее своей силою другое, столько же оныя у себя теряет, сколько сообщает другому, которое от него движение получает». Ломоносов считал законы сохранения вещества и движения основными, не требующими проверки аксиомами естествознания.

Ломоносов опроверг существовавшее в западной науке того времени учение об «огненной материи». Подверг проверке опыт Бойля, который, прокалив на огне запаянный сосуд, содержащий металл, обнаружил увеличение веса вскрытого сосуда и приписал это проникновению сквозь стекло «огненной материи» (флогистона). Повторив опыт Бойля, но не вскрывая сосуда после нагревания, Ломоносов убедился, что «...славного Роберта Бойля мнение ложно, ибо без пропущения внешнего воздуха вес сожженного металла остается в одной мере». И в отличие от химиков своего времени, Ломоносов исключил «огненную материю» из числа химических агентов.

Теоретическая химия Ломоносова целиком опиралась на достижения физики. «Физическая химия, — писал он, — есть наука, объясняющая на основании положений и опытов физики то, что происходит в смешанных телах при химических операциях... Химия моя физическая». В 1752—53 Ломоносов прочитал студентам курс «Введение в истинную физическую химию», сопровождавшийся демонстрационными опытами и практическими занятиями. Он составил обширную программу исследований свойств растворов. Сохранились полученные им данные о растворимости солей в воде при различных температурах, об охлаждении растворов с записью хода падения температуры со временем. Ломоносов разработал приборы для физических исследований химических объектов (для измере-

ния вязкости, для определения показателя преломления, прибор для определения твердости образцов).

Значительное внимание Ломоносов уделил исследованию атмосферного электричества, проводившимся им совместно с Г. В. Рихманом. Ломоносов и Рихман придали своим экспериментам количественный характер, разработав для этой цели специальную аппаратуру — «громовую машину».

Одним из важных изобретений Ломоносова в области оптики была «ночезрительная труба» (1756—58), позволявшая в сумерки более отчетливо различать предметы. Кроме того, задолго до В. Гершеля Ломоносов сконструировал отражательный (зеркальный) телескоп для дополнительного плоского зеркала. Ломоносова интересовали также астрономия и геофизика. 26 мая 1761 во время прохождения Венеры по диску Солнца Ломоносов открыл существование у нее атмосферы, впервые правильно истолковав размытие солнечного края при двукратном прохождении Венеры через край диска Солнца. С помощью разработанной им конструкции маятника, позволявшей обнаруживать крайне малые изменения направления и амплитуды его качаний, Ломоносов осуществил длительные исследования земного тяготения.

Ломоносов уделял значительное внимание развитию в России геологии и минералогии и лично произвел большое количество анализов горных пород. Он доказывал органическое происхождение почвы, торфа, каменного угля, нефти, янтаря. В своем «Слове о рождении металлов от трясения Земли» (1757) и в работе «О слоях земных» (к. 1750-х, опублик. 1763) он последовательно проводил идею о закономерной эволюции природы и фактически применял метод, впоследствии получивший в геологии название актуализма. «...Напрасно многие думают, что все, как видим, сначала творцом создано, — писал Ломоносов. — ...Таковые рассуждения весьма вредны приращению всех наук...» В этой же работе Ломоносов приводил доказательства существования материка на Южном полюсе Земли.

Придавая важное значение развитию русского металлургического производства, занимавшего в XVIII в. одно из ведущих мест в мире, Ломоносов в 1763 опубликовал руководство «Первые основания металлургии или рудных дел», в котором подробно рассмотрел как свойства различных металлов, так и практически применяемые способы их получения. Вместе с тем Ломоносов впервые здесь разработал физические условия «вольного» движения воздуха в рудниках и применил результаты этого анализа к процессам, происходящим в печах, работающих без принудительного дутья. Книга была выпущена огромным для того времени тиражом (1225 экз.).

В 1758 Ломоносову было поручено «смотрение» за географическим департаментом, Историческим собранием, университетом и академической гимназией при АН. Основной задачей географического департамента было составление «Атласа Российского». Ломоносов разработал обширный план получения как физико-географических, так и экономико-географических данных для составления «Атласа» с помощью организации географических экспедиций, а также обработки ответов на специальные анкеты, разосланные в различные пункты страны. Тесно связан с этими работами Ломоносова его замечательный трактат «О сохранении и размножении российского народа» (1761), имеющий общественно-политический характер. В нем Ломоносов предложил ряд законодательных и общественных мероприятий, направленных на увеличение народонаселения России путем повышения рождаемости, сохранения родившихся и привлечения иностранцев в русское подданство.

В «Рассуждениях о большой точности морского пути» (1759) Ломоносов предложил ряд новых приборов и методов для определения долготы и широты места. В этом сочинении

он впервые внес предложение об организации международной Мореплавательской академии для совместного решения наиболее важных научно-технических проблем мореплавания. Ломоносов исследовал морские льды и дал первую их классификацию. Он неоднократно подчеркивал политическую и хозяйственную важность для России освоения Северного морского пути. В 1762—63 написал «Краткое описание разных путешествий по северным морям и показание возможного проходу Сибирским океаном в Восточную Индию», а в 1764 — «прибавление» к этой работе «О северном мореплавании на Восток по Сибирскому океану», сопроводив его «примерной» инструкцией «морским командующим офицерам». Он предвидел, что «России могущество будет прирастать Сибирью».

В области русской словесности существенная заслуга Ломоносова — усовершенствование русского литературного, прозаического и стихотворного языка («Письмо о правилах российского стихотворства»; 1739, «О пользе книг церковных в российском языке», 1755—57). Ломоносов написал грамматику русского языка (1755) и первую риторику на русском языке (краткую, 1748, и пространныю, 1748), дал образцы красноречия и поэзии в разных родах и формах (похвальные слова: похвальное слово Елизавете 1749, Петру Великому 1755 и др.; оды, духовные, похвальные надписи; стихотворения: экспромты, послания к имп. Елизавете, Екатерине и вельможам; эпическая поэма «Петр Великий»; трагедии: «Тамира и Селим», «Демофонт»).

Ломоносов был крупнейшим историком своего времени. Его основные сочинения — «Древняя Российская история» (ч. 1—2, 1766), замечания на диссертацию Г. Ф. Миллера «Происхождение имени и народа российского» (1749—50) и «Краткий российский летописец» (1760). Ломоносов написал «Замечания на “Историю...” Вольтера» (1757—60, изд. 1829) и на «Сибирскую историю» Г. Ф. Миллера (1751); «Краткое описание разных путешествий по северным морям...» (1763). Исторические взгляды Ломоносова формировались в острой борьбе против норманнской теории, отрицавшей самостоятельное развитие русского народа. Ломоносов разработал историческую концепцию, в которой подчеркивал решающую роль *Православия, самодержавия* и духовно-нравственных ценностей русского народа в формировании Российского государства; не изолировал отечественную историю от европейской, выявлял черты сходства и различий в исторической жизни разных народов. Ломоносов выделял в русской истории периоды становления, роста, упадка и нового, более высокого подъема и делил в связи с этим историю России на 6 периодов. 1-й период — «век древний до Рурика». Ему посвящена 1-я часть «Древней Российской истории», в которой доказывается, что создателями Киевского государства являлись не скандинавские завоеватели, а местные, в основном славянские и отчасти чудские (угрофинские) племена. 2-й — от призвания Рюрика до смерти Ярослава I, ему посвящена 2-я часть «Древней Российской истории». 3-й — до нашествия Батыя. 4-й период (до княжения Ивана III) Ломоносов выделил в соответствии с утверждением, нарушением и восстановлением политического единства («самодержавства») и успехами Руси в борьбе против иноземных захватчиков. 5-й период (от царствования *Ивана IV* до смерти Федора Алексеевича) — усиление Русского государства в связи с присоединением новых народов на востоке и западе страны. 6-й период (от Петра I до Елизаветы Петровны) — превращение России в могучую европейскую державу на основе начавшегося просвещения русского народа. Выдвинутая Ломоносовым теория славяно-чудского происхождения Древней Руси была принята позднейшей историографией.

С. О.

ЛОПАТИН Лев Михайлович (1[13].06.1855—21.03.1920), философ и психолог. Родился в Москве в дворянской семье. Близкий друг *В. Соловьева* и кн. *С. Н. Трубецкого*. Окончил в 1879 историко-филологический факультет Московского университета. Год работал учителем русского языка в одном из реальных училищ. Был принят в Московский университет, где сдал магистерские экзамены и начал читать лекции по философии в качестве приват-доцента. Две его диссертации составили 2 тома книги «Положительные задачи философии» (1886 и 1891). Профессор Московского университета. Активно участвовал вместе с Н. Я. Гротом в создании Московского психологического общества (являлся его председателем с 1899), а также первого в России философского журнала «Вопросы философии и психологии», работал его редактором. В 1917 деятельность общества и издание журнала прекращаются, Лопатин вынужден уйти из университета.

В основе всех построений лежит *антропология*, понимание *человека*. Центральная идея *метафизики* Лопатина — творческая *сила духа*, и основное его этическое убеждение, вдохновенно им не раз выражаемое, — возможность «нравственного перелома», т. е. нравственного творчества, — оба принципа восходят к учению о человеке. Творческая сила духа раскрывается в нашем непосредственном самовосприятии, а «пластичность действительности», возможность свободного творчества покоится на глубоком убеждении, что «нравственные действия должны иметь мировое значение, простирающееся на всю вселенную». Философское творчество Лопатина стоит в стороне от религиозной темы. Его «рациональный *теизм*» ни в какой степени не открывают простора для религиозной жизни, а в его теории познания работа разума поставлена над *верой*.

Самой существенной работой Лопатина по вопросам *этики* и антропологии является его этюд «Теоретические основы сознательной нравственной жизни». «Нравственная жизнь не вершится в нас, а мы ее совершаем», — пишет Лопатин. Этот акцент на творческой природе моральных движений является задушевным убеждением Лопатина, перенесшего и в область метафизики это свое убеждение: «*духовность и творчество*, — пишет он, — понятия нераздельные», но эта творческая моральная установка, эта живая преданность *идеалу*, — что составляет движущую силу нашего духа, — хотя и ведут к признанию, что «коренное начало нравственности дано во внутреннем достоинстве духовной личности», но реальность *зла* в мире, некое бессилие *добра* не превращают ли моральное творчество в пустую иллюзию? «Власть стихийных случайностей, бесплодные мучения живых существ, их бессмысленная гибель — вот что постоянно окружает нас». И в то же время «жизнь вселенной, насколько мы можем исследовать ее, на всех стадиях представляет действительное, хотя и очень медленное и постепенное торжество внутреннего единства над хаотической разрозненностью, все уточняющейся целесообразности над случайным бессмыслием». Мы стоим перед трудной задачей — осмыслить творческую, вдохновляющую силу этических движений при наличии торжествующего на земле *зла*. Нельзя ведь не признать «разительной несообразности то, что смысл человеческого бытия состоит в выполнении того, чего нельзя выполнить». Очевидно, моральная жизнь получает свой смысл лишь в том случае, если можно признать, что «добро есть свойство и закон природы»; очевидно, мы должны признать, что «для разрешения этической проблемы нам нужна «реальность нравственного миропорядка». «*Свобода* человеческой *воли* и нравственная разумность мировой жизни — таковы 2 коренных предположения этики», — говорит Лопатин. Но как же нам убедиться в «нравственной разумности мировой жизни»? Опыт говорит против этого, — но это только значит, что опыт и не может быть той инстанцией, в которой может быть рас-

крыт смысл нравственных движений, разрешено то противоречие, которое существует между действительностью (как она открывается нам в опыте) и нравственным сознанием. «Вопрос об отношении этического идеала, — пишет Лопатин, — к закону действительного мира требует для своего разрешения каких-то других, более общих данных уже умозрительного характера». «Можно ли, — пишет дальше Лопатин, — найти какие-нибудь основания... для мысли, что постепенное торжество добра в природе и человеческой истории не есть явление мнимое и обманчивое, а коренное и телологическое, что основа мира не отнесется равнодушно к осуществлению нравственного идеала?» Ответ на этот вопрос и дает вся система Лопатина, вырастающая из его антропологии, из его понимания человека, ибо через разумность и нравственное творчество «человек получает верховное значение в природе», — и ему «ставится задача сознательной реализации его назначения в мире».

Основная истина о человеке заключается как раз в его творческой активности, в преобразующей силе этой активности. Лопатин не раз возвращается к одной мысли, которая ему очень дорога не только как истина о моральной жизни человека, но и как некое откровение о тайне всего бытия. Особое значение имеет его мысль — о «возможности для нас нравственных переворотов, коренным образом переставляющих движущие силы нашей деятельности». «Возможность нравственных переворотов — вот великий, коренной факт человеческой природы... в самой природе человеческого духа обоснована возможность коренных нравственных переворотов». Лопатин прославляет Шопенгауэра за то, что «нигде его блестящее изложение не достигает такой захватывающей силы, как на тех страницах, на которых он изображает таинственный процесс внутреннего просветления всего человеческого существа».

Чтобы понять внутреннюю диалектику мысли Лопатина, нужно принять во внимание 2 исходных мотива в его системе — прежде всего глубочайшее убеждение в субстанциональной природе человеческого духа (что образует основную идею антропологии Лопатина), а с др. стороны, его учение о том, что свободная творческая деятельность «предшествует в бытии всякой необходимости». Как сам Лопатин подчеркивает, это последнее учение, лежащее в основе всей его *метафизики*, навеяно Шеллингом.

Через все рассуждения Лопатина проходит один тезис, выражающий его понимание действительности: его учение о понятиях *субстанции* и *явлений*. Лопатин везде и всегда подчеркивает «соотносительность явлений и субстанций»: «нет явлений вне субстанций, как нет субстанций вне их свойств, состояний и действий... Иначе сказать, субстанция не *трансцендентна*, а *имманентна* своим явлениям». Лопатин часто подчеркивает, что это положение не вызывает спора в отношении к физической природе, — но оно не менее верно и в отношении к психической области: «субстанция души не трансцендентна, а имманентна своим явлениям», — говорит Лопатин; «субстанциальный элемент душевной жизни не лежит где-то за пределами ее непосредственно познаваемого содержания, а выражается в ней самой». «Наш внутренний опыт, — говорит Лопатин в ст. «Метод самонаблюдения в психологии», — есть единственная точка, в которой бесспорно подлинная действительность раскрыта для нашего прямого усмотрения». «Постоянным и единственным предметом нашего внутреннего опыта оказывается всегда субстанциальное тождество нашего сознания в его разнообразных выражениях». Все эти размышления, многократно повторяемые Лопатиным в разных его статьях, резюмируются им в положении: «мы имеем конкретную интуицию нашего духа».

В основе метафизики Лопатина лежит положение, что «всякая деятельность предполагает деятеля»: «всякий акт пред-

полагает деятеля, — говорит Лопатин, — всякая проявленная реальность подразумевает воплощающуюся в ней силу». Это есть основоположение *монадологии* или плюралистического *спиритуализма*. Для Лопатина существенно неотрываемость и неотделимость «делателя» от деятельности, бытия от его проявлений, — но это не есть отождествление их.

Труднейший вопрос всякой метафизики — проблема *материи* и *духа*, — и здесь Лопатин, прежде всего, устанавливает онтологическую вторичность или производность всяких механических действий. «Всякая механическая связь, — пишет он, — подразумевает вещество, его законы и движения уже данными, т. е. вселенную уже существующую; всякое механическое действие есть только продолжение процесса, начатого раньше в каких-либо элементах», — поэтому «движение, элементарный состав тел, их протяженность — все это должно быть дано предшествующим творческим процессом. Исконная, первоначальная причинность есть творческая; всякая иная есть вторичная и производная». К этому Лопатин присоединяет очень тщательный анализ проблемы материи; он превосходно показал, что *материализм* есть «учение метафизическое», основанное на *вере* в материю. После всестороннего анализа материализма, в частности атомизма, Лопатин приходит к выводу о «всцелой условности механических определений вещества», подчеркивая, что «протяженность не первоначальное и основное, а производное и вторичное свойство вещи». К этому присоединяется и то соображение гносеологического характера, что «мы не знаем явлений материи непосредственно». На место наивной метафизики материализма мы должны выдвинуть спиритуализм, который видит последнюю основу бытия в духовных сущностях — и можно сказать, что «сверхчужденная основа существующего есть источник не только всеобщих свойств вещей, но и всего, что в них замечается индивидуально и частного». Это и есть принцип монадологии (без учения о замкнутости в себе монад) или, иначе выражаясь, система конкретного спиритуализма; Лопатин называет эту концепцию системой «конкретного динамизма».

Плюрализм у Лопатина не имеет абсолютного характера; хотя он и склонен говорить о «вечной множественности» (смысл этого выражения нуждается в комментариях), но тут же добавляет: «вечное единое раскрывается в вечном многом — в этом непреходящая истина Платоновской идеологии». Однако, единство и множество находятся у Лопатина в разных планах. «В *Боге*, — говорит Лопатин, — заключены все вещи, но в своем современном, идеальном единстве. Бог созерцает в себе все существующее... как мир вечных идей». Мир же «коренится в первичном порядке... но он несоизмерим с ним... это тот же самый мир первообразов — но в который вступило начало самости и исключительного самоутверждения, — в котором поэтому все разделилось, распалось и разднулось». По существу это учение близко к построениям *В. Соловьева* или к будущим учениям *П. Флоренского* и *С. Булгакова*! Только у Лопатина нет совершенно *идеи Софии*... Однако *теизм* у Лопатина имеет чисто рациональные корни. В главе «Теизм в пределах рациональной метафизики» Лопатин выразился так: «или философия раз навсегда откажется от идеи об абсолютном — что невозможно, — или она должна придти к теизму как прочной и неизменной истине». Тут же Лопатин выражается еще сильнее: «в предположении творения мира из ничего содержится глубокая философская идея». Но как согласовать метафизический плюрализм (хотя и смягченный) с идеей творения мира, которую Лопатин ценит, — он нигде об этом не высказался, — в силу чего его монадология остается в этом пункте неясной и необоснованной. Сам же Лопатин однажды признал, что «нельзя удовлетворяться тем соображением, что абсолютное начало есть просто самый общий закон действительности»; «умозритель-

ное обоснование этической жизни» подсказывает Лопатину (в ст. «Теоретические основы нравственной жизни») гораздо более определенное и конкретное понимание соотношения Бога и мира. Здесь Лопатин приближается к Соловьеву снова в усвоении человеку «верховного, целеположного значения в природе», — но общая проблема о связи и соотношении начал единства и множественности (соотношения Бога и мира) остается неразработанной у Лопатина.

Гораздо больше внимания оказано Лопатиным проблемам *космологии*, — и здесь его философское вдохновение достигает нередко высшего расцвета. Центральное понятие космологии у Лопатина есть понятие творческой причинности — очень близкое и параллельное тому, что несколькими годами позже развивал Бергсон.

«Вещество, как всякая другая действительность, — пишет Лопатин, — имеет внутреннее или субъективное существование, и эта внутренняя сторона лежит в основе его внешних проявлений и свойств». При этом «спиритуализм не упраздняет физической природы — он только полагает, что сама в себе она не то, что обыкновенно о ней думают». Исходя из такой онтологии, Лопатин склоняется с особенной настойчивостью к признанию творческой, а не логической необходимости в жизни космоса. Отсюда готовность у Лопатина признать иррациональную сторону в бытии. Его поражает «многообразие и неисчерпаемое богатство действительности», которую должно признать «до бесконечности пластичной». «Действительность — говорит Лопатин, — раскрывается знанием вовсе не в полноте своих законов и сил»; он иронизирует над «неудержимым нашим желанием придать вселенной более рациональную форму, чем та, в какой дает ее нам опыт». «Возможность диалектического процесса, — пишет Лопатин, — коренится в том иррациональном моменте, который заключает в себе бытие». «Слишком очевидно, что в существующем, кроме элемента рационального, присутствует элемент иррациональный, сверхлогический».

У рационалиста Лопатина это внимание к иррациональной стороне бытия само внерационально — оно, несомненно, коренится у него в требованиях морального *сознания*. Не всегда у Лопатина ясна эта определяющая для метафизики роль «морального умозрения», — но это бесспорно. Лопатин не раз в разных работах возвращается к мысли Лейбница о нравственном основании бытия, как оно есть, и для Лопатина бесспорна внерациональная природа этого действия морального начала в мире.

Своеобразие творческих процессов в мире, по Лопатину, и не может быть уложено в рациональной схеме. «Философия, — писал он в отделе, посвященном критике Гегеля, — не может питать даже отдаленной надежды построить систему абсолютную, т. е. такую..., которая вывела бы с логической очевидностью все частные законы существующего». Самое понятие «творческой» причинности влечет Лопатина к характеристике ее как иррациональной — хотя тут же он добавляет, что она «раскрывается не против законов разума и не вне их, а сообразно с ними».

Для монадологии Лопатина столь же типичен *плюрализм*, как и *монизм*, — и если в одном порядке он соединяет их, связывая лишь с разными планами бытия, то в др. порядке он смягчает их противоположность признанием, что «единство» и «множественность» понятия соотносительные. Лопатин отказывается применять идею *причинности* к отношению *Бога и мира*. «Между миром и *силой*, его произведшей, мыслимо лишь творческое отношение, и никакое другое».

В *гносеологии* Лопатин не дал ничего значительного. Его *рационализму* чуждо отрицание опыта и его чрезвычайного значения в познании мира, но чистый *эмпиризм*, признающий опыт единственным источником знания, находит у него основательную, можно сказать, — уничтожающую критику.

«Эмпирическая философия, — пишет Лопатин, — верная своим началам, ни в каком смысле не дает действительного знания». «Позитивизм убил бы себя, если бы стал тем, чем хочет быть, т. е. сознательным и откровенным эмпиризмом». Т. к. на основе чистого эмпиризма невозможно принять существование материи (ибо состав опыта слагается для эмпиризма только из наших ощущений), то материализм есть бесспорно метафизика — основанная притом на вере в материю. В *гносеологии* Лопатина «*вера*» вообще имеет свою особую функцию — она стоит у него между *опытом* и *разумом*. Собственно, вера не есть для Лопатина «особый источник познания» — она является «внутренним и совершенно неотделимым ингредиентом всех наших умственных актов». «Вера» характеризуется у Лопатина своей «темной безотчетностью», т. е. нуждается в рациональной обработке, чтобы войти в состав знания. Истинное знание может быть, по Лопатину, только рациональным. Лопатин готов допустить развитие и разума и веры «в полной независимости друг от друга», но «последняя задача, поставленная самим существом их, состоит в их гармоническом примирении». «Сфера философии, — говорит Лопатин, — ... никогда места религии не занимает, но в своих границах она должна сама себе предписывать законы». «Умозрение», которое лежит в основе философии, Лопатин хочет понимать не «односторонне-рационалистически», но «в смысле жизненном и конкретном», — хотя более подробного и ясного раскрытия, как может быть преодолен «односторонний рационализм», Лопатин не дал.

Соч.: Опытное знание и философия // Русская мысль. 1881. Кн. 5, 9; Вера и знание // Там же. 1883 Кн. 9; Положительные задачи философии. М., 1886. Ч. 1. Область умозрительных вопросов; Нравственное учение Шопенгауэра // Труды Московского психологического общества. Вып. 1. М., 1888; История древней философии. М., 1888; Вопрос о свободе воли. М., 1889; Критика эмпирических начал нравственности // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 3; Нравственное учение Канта // Там же. 1890. Кн. 4; Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. 1896 Кн. 32; Спиритуализм как психологическая гипотеза // Там же. 1897. Кн. 38; История древней философии. М., 1901; Психология. М., 1902; Научное мировоззрение и философия // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 69(4), 70(5); 1904. Кн. 71(1); История новой философии. Ч. 1: От эпохи Возрождения до Канта. М., 1905; Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское миросозерцание. М., 1906; Настоящее и будущее философии. М., 1910; Философские характеристики и речи. М., 1911; Положительные задачи философии. Изд. 2-е. Ч. 1—2. М., 1911; Лекции по истории новой философии. Ч. 1. М., 1914; Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии. 1917 Кн. 136.; Аксиомы философии. М., 1996.

Прот. В. Зеньковский

ЛОСЕВ Алексей Федорович (23.09.1893—24.05.1988), философ, филолог. Родился в Новочеркасске; отец — преподаватель математики в гимназии, музыкант. Лосев окончил в 1915 Московский университет по двум отделениям — философии и классической филологии. В 1914 был послан в Берлин для совершенствования в науках, но война прервала учебу. Пришлось возвращаться в Москву. С 1919 — профессор классической филологии в Н.-Новгородском университете. В 20-х — Работал на строительной консерватории и действительный член Государственной академии художественных наук, зав. отделом *эстетики*. В 1930 обвинен в воинствующем *идеализме*, причислен к классовым врагам, арестован и осужден на 10 лет. Работал на строительстве Беломорканала, лесоповале, где получил тяжелую инвалидность, потерял зрение. По возвращении в Москву ему было запрещено печатать книги по философии. Занимался переводами, преподавал античную литературу и древние языки в провинциальных вузах. С 1942 работал в МГУ, откуда был удален как философ-идеалист, с 1944 в Московском педагогическом институте — профессор на отделении классической филологии.

Лосев является последователем Гуссерля, но восполняет его Гегелем; все своеобразие Лосева определяется применением *диалектики* к данным феноменологического анализа. «Гуссерль, — пишет Лосев, — остановился на полдороге, — у него нет эйдетики связи». «Я должен признаться, — пишет в др. месте Лосев, что есть пункты, по которым мои методы никогда не сойдутся с методами чистой *феноменологии*», — «я главным своим методом считаю метод чисто диалектический». «Надо объяснить “смысл” в его же смысловых связях, во всей его смысловой структурной взаимосвязанности и самопорождаемости». Последние слова очень хорошо



выражают исходную основу всех построений, его исходную интуицию. Для Лосева те «смыслы», которые вскрываются при феноменологическом анализе, связаны в некоторое смысловое единство, — и здесь легко угадать в этой исходной интуиции Лосева отражение учения В. Соловьева о «всеединстве». Как Франк, как Л. Карсавин, так и Лосев руководствуется в своих размышлениях этой интуицией «*всеединства*». Он глубоко убежден, что только

«диалектика есть единственный метод, способный охватить живую действительность в целом». Это изначальное восприятие действительности как «целого» само по себе невыводимо из «феноменологической редукции», для диалектического же метода оно есть *origo* — т. е. не выводится из диалектики, а наоборот, сама диалектика возможна только при предположении «смысловой взаимосвязанности и самопорождаемости». Лосев, добавляя диалектику к феноменологии, делает это потому, что до всякого «строного» метода он уже метафизик. Таков в сущности смысл утверждения Лосева, что «диалектика есть подлинный и единственно возможный философский реализм». Для советской цензуры по философии усвоение себе термина «реализм» обязательно, — но у Лосева, конечно, дело идет не о том «реализме» (чисто эмпирическом), какой освящен доктриной неомарксизма. В этом смысле очень характерны слова, которые тут же пишет Лосев: «Одной непосредственности (т. е. чисто эмпирического материализма) мало». В др. месте, утверждая правду диалектических построений, Лосев пишет: это есть «подлинная стихия разума, необозримый океан и чудное неистовство мысли, чудная и завораживающая картина самоутвержденного смысла и разумения». Диалектический анализ ведет Лосева неуклонно к целому ряду дальнейших чисто метафизических утверждений, которые раскрывают для нас смысл исходной у него интуиции «всеединства». Он учит о «субъекте сверхумного мышления», о том, что «имя первосущности, о нем же подобает спастись нам, сияет во всей своей нетронутости предвечного света». Фразеология начинает выдавать религиозную установку — религиозный смысл исходной интуиции у Лосева. Так, он говорит об «осмыслении апофатической стихии», о «софийности», об «апофатике человека», он различает (вопреки Булгакову и Флоренскому, зависимость от которых так ясно раскрывается во всех этих терминах), «сущность и творческую софийность» (т. е. различает нетварную и тварную *Софию*) и даже просто отождествляет софийное с религиозным.

Сам Лосев характеризует свою метафизическую позицию как *символизм* (т. е. «учение о явлениях в твердых очертаниях апофатической сущности»). Тут же приведено и принципиальное обоснование этой позиции, целиком взятое из христиан-

ской *метафизики*. «Апофатика, — пишет Лосев, — предполагает символическую концепцию сущности». Было бы только вернее сказать, что не апофатика зависит от символической концепции, а как раз наоборот. Апофатика у Лосева вообще — не вывод, а вторая исходная интуиция, углубляющая первую интуицию всеединства. Ценность же символизма в том и состоит, по Лосеву, что он спасает явление «и от субъективистического иллюзионизма, и от слепого обожествления материи».

Диалектический апофатизм связывается Лосевым очень тонко с учением о неустранимости понятия «меона». «Меон есть момент в сущем же», — пишет Лосев. «Неотделимость меона от сущего», выражает и обуславливает, для Лосева, его «антиметафизическую диалектику», но по существу это есть как раз сугубо метафизическая позиция. «Меон есть, — тут же читаем, — необходимый иррациональный момент в самой рациональности сущего». А т. к. «в мышлении все вечно», то принцип меонизма вводится в вечность; здесь Лосев в весьма запутанных выражениях вводит изначальное для него учение об *Абсолюте* как Субъекте («мы с диалектической неизбежностью приходим к понятию... сверхумного мышления, присутствующего целиком и нераздельно решительно в каждом моменте чистого и раздельного мышления»). «Субъект сверхумного мышления все содержит в себе», — договаривает это учение Лосев, не употребляющий нигде слова «Бог», — и мир в отношении Бога (совсем как у В. Соловьева) есть его «инобытие» («другое», по терминологии Соловьева). И как есть Абсолютный Субъект, так есть и душа мира, или субъект мира (Лосев прикровенно называет его «абсолютной интеллигенцией», в отличие от «первосущной интеллигенции»), — ибо «первозданная сущность», т. е. тварное бытие, тварная София, «целиком воспроизводит первосущность, с сохранением решительно всех ее диалектических моментов».

Момент апофатики связан у Лосева с различением сущности и энергии (в этом явно используется метафизика Григория Паламы), ибо «только в своих энергиях сущность и познаваема», — пишет Лосев, повторяющий здесь Григория Паламу, — и это различие и выявляет «апофатический момент» в сущности. Из признания же «апофатической стихии» первосущности вытекает неизбежность символизма. Ведь «сущность насыщена смыслом и бытием, из недр ее бьет неистощимый ключ ее жизни и все новых и новых ее определений».

В книге «Античный космос» Лосев много раз обращается к проблеме имени («только в имени мы встречаемся реально с вещью», «имя — демиургическая потенция», «имя сущности есть орган самопознания самой сущности» и т. д.), — но в этой книге отдельные замечания по философии имени звучат неясно. В книге же «Философия имени» взгляды Лосева выражены с предельной для него ясностью и выразительностью. Его анализы, часто утомительные по излишней тонкости, ведут в общем к определенной метафизике имени. Быть может, здесь сказывается то богословское течение, которое уже во втором 10-летию XX в. проявилось очень ярко у Флоренского, Булгакова и др. — во всяком случае, для сближения Лосева с этим течением есть очень много данных. Для Лосева «философия имени есть самая центральная и основная часть философии», без имени в бытии «было бы только бессмысленное и безумное столкновение глухонемых масс в бездне абсолютной тьмы». Здесь явно метафизика имени (которым бытие «именуется» и «светится») сближается с метафизикой света. И если Лосев утверждает, что «именем и словами создан и держится мир», то эта формула, столь близкая к богословским концепциям, еще более приближает тему имени к теме света. Во всяком случае, в итоге своих сложных и трудных феноменологических построений Лосев приходит к выводу, что «сама сущность есть не что иное, как имя: имя,

слово, как раз есть то, что есть сущность для себя и для всего иного... Если так, — говорит Лосев, — то значит и весь мир, вся вселенная есть имя и слово... космос есть лестница разной степени словесности». «Начиная с высшей разумности человека и кончая внеположностью и разъединением неодушевленного мира — перед нами — разная степень словесности, разная степень смысла, разная степень сущего, бытия... Мир — разная степень бытия и разная степень смысла, имени». Немного феноменалистически звучит у Лосева формула, что слово о предмете и о сущности есть само предмет и сама сущность, но это, конечно, только кажущийся психологизм. «Имя есть высшая точка, — пишет Лосев, — до которой добирается высшая сущность», и эта чисто метафизическая формула до конца дорисовывает то, как понимает Лосев имя, которым бытие «именуется» и потому и «светится». «Слово, — пишет Лосев, — есть сама вещь, но в аспекте ее уразуменной явленности». И поскольку «знать имя вещи значит быть в состоянии в разуме приближаться к ней или удаляться от нее», постольку «природа имени магична», — утверждает Лосев. Лосев находит очень яркие и удачные слова, вскрывающие приближение человека (через имя) к вещи, бытию. «Имя предмета, — говорит Лосев, — есть место встречи воспринимающего и воспринимаемого, познающего и познаваемого».

«На анализе слова должно возникнуть и учение о разделении наук», — утверждает Лосев, — хотя сам он в своей книге ограничивается только различием наук о «смысле» и наук о «фактах».

Обращаясь к общей характеристике воззрений Лосева, следует отметить их общую недоговоренность, объясняемую отсутствием свободы мысли в Советской России. Лосев слишком явно вынужден прятать свои подлинные мысли, избегать ясной и прямой формы в изложении своей системы. Его метафизический идеализм прикрыт сложными, малодоступными феноменологическими анализами, а его религиозное восприятие космоса, его «софиологические» идеи выражены как бы «между прочим». Тем не менее сила мысли Лосева такова, что и прикровенная форма изложения не может ослабить впечатления, которое создается его построениями.

С формальной стороны Лосев принадлежит к последователям феноменологического метода, — но этот метод не остается у него бессодержательным и бесплодным, но изнутри восполняется живой интуицией «всеединства». Отсюда неизбежность для Лосева его диалектических изысканий — однако устремленность его к раскрытию внутренней диалектической связи «смыслов», находящихся в бытии, хотя и сближает его с Гегелем, но вовсе не делает его гегельянцем. Диалектический метод Лосева более сближает его с Платоном, чем с Гегелем, — с тем, однако, своеобразно отличим, что платонизм Лосева осложнен всей той проблематикой, которая выросла из христианской рецепции платонизма. У Лосева учение о Боге (хотя имя это не названо нигде) нигде не подменяется учением об идеальном космосе, а восприятие космоса как живого целого (софиологическая концепция) решительно отделено от отождествления *kosmos poietos* с Абсолютом. Апофатическая проблема, столь важная для различения и размежевания богословия и философии, только намечена им, и его символизм остался несколько расплывчатым. В «Философии имени» рассыпано очень много намеков на те метафизические концепции, к которым явно склоняется Лосев, но все это намеки, а не договоренная до конца система идей. Всем этим чрезвычайно ослабляется плодотворность построений Лосева, хотя значительность их не может быть оспариваема. В лице Лосева русская философская мысль явила такую мощь дарования, такую тонкость анализов и такую силу интуитивных созерцаний, что всем этим с бесспорностью удостоверяется значительность того философского направления, которое впервые с полной ясностью было намечено В. Соловьевым.

Прот. В. Зеньковский

Лосев — горячий приверженец диалектического метода, который в его работах выступает как комбинация диалектики Гегеля (конкретное умозрение) с эйдетическим созерцанием Гуссерля. Обладая большой эрудицией в области античной философии, и в особенности неоплатонизма, Лосев в своей книге «Античный космос и современная наука» изложил с новой точки зрения историю античной умозрительной философии, истолковывая ее в духе конкретной диалектики видимости. Его главная цель состоит в исследовании «античных доктрин Космоса и создании пространственных форм древней греческой диалектики». С этой целью Лосев подвергает анализу гл. обр. диалоги Платона «Парменид» и «Тимей», используя, в частности, работы Прокла и обращаясь к различным комментаторам — Симплицию Дамасскому, Филону и др.

Диалектика определяется Лосевым как «логическое конструирование *эйдоса*», подразумевая под эйдосом «законченный логический образ вещи», содержащий «слияние противоречивых свойств, органически превращенных в живой, реальный организм вещи». Формальная *логика* расчленяет и разъединяет все эти элементы, рассматривая каждый элемент как нечто независимое и отдельное от всего остального, откуда и вытекает ее формальный характер, хотя она не менее реальна, чем эйдос. Главный *закон* формальной логики — закон противоречия — не существует для диалектики, оперирующей прямо противоположным законом *совпадения* противоположностей. Диалектика объясняет только образы или видимость связей между категориальными определениями вещи; следовательно, она не есть высшая ступень познания; над ней возвышается *мифология*, т. е. «полное и совершенное познание, которое имеет дело с живыми существами и живым миром, помимо всяких абстракций».

В орфических космогониях и в пифагорействе Лосев открывает диалектику «*единого*» и «*множества*»; у Платона эта диалектика становится более зрелой. В диалоге Платона «Парменид» исходным пунктом диалектики является «единое». Поскольку «единое» понимается только как одно, оно, не будучи «ни тождественным самому себе, ни единому, и не различно ни с собой, ни с иным», при таких условиях оно «не существует», оно — вне существования, оно есть мысль о неммыслимом. Это сверхсуществующее «ничто» есть тот принцип, который называется Божественным «ничто» и служит объектом отрицательной (апофатической) теологии.

От сверхонтологического одного, понимаемого как нечто недоступное для мышления, Лосев переходит к его проявлению, к одному как нечто существующему, и показывает, что оно мыслимо только в связи с несуществованием, меонном, т. е. бесформенным множеством как принципом эволюции и обособленности; затем он переходит к категории становления и т. д.

Рассматривая с точки зрения диалектики эйдоса рассуждения Платона в «Пармениде» и комментарии Прокла, Лосев раскрывает заманчивую перспективу изучения структуры духовного события, интуитивного созерцания эйдоса вещи, ее значения как органического целого, взаимопроникнутого не только различными, но и противоположными категориями. Многие сложные проблемы истории античной философии представлены, т. о., в новом свете: напр., учение Платона о душе (в «Тимее») как единство тождественного в себе и другом; учение Платона об элементах как содержащих физико-математические, диалектические, мифологические и эстетические моменты; древнее учение о разнородной природе пространства и времени как основа астрологии, алхимии и магии; диалектическое условие современной теории относительности и т. д.

Основное различие между платонизмом и аристотелизмом Лосев видел в том, что система Платона — диалектическая, а система Аристотеля — формально логическая.

«Вещь и идея для Платона и различны и тождественны, и все их взаимоотношение конструируется путем выведения одного понятия из др., т. е. вещь и идея для него суть диалектические категории. По Аристотелю, вещь и идея также различны и тождественны, но все их взаимоотношение конструируется путем выведения идеи из вещи, т. е. вещь и идея не суть для него диалектические принципы, но вещи берутся так, как их создала натуралистическая действительность (о чем может рассказать только эмпирическая наука, не связанная уже необходимо с философским методом), а задача логики, или философии, заключается только в эйдетическом зафиксировании неизвестно как (только эмпирически известно как) происшедших вещей... В платонизме идея есть саморазвивающийся смысл, сам полагающий свое инобытие, т. е. инаковость внутри себя, и тем порождающий все прочие виды и категории смысла, в т. ч. также и категорию выражения смысла. В аристотелизме идея — неподвижный лик натуралистически живущей вещи, так что вся подвижность этого лика заключается в неподвижно эйдетическом отражении подвижной фактичности вещи. В платонизме идея есть насквозь антиномически-взаимопроникающая смысловая игра смыслов, так что смысл целиком переливается в свое инобытие и инобытие — в смысл. В аристотелизме идея имеет вещный упор, и в этом отношении она абсолютно неподвижна, и нет тут полного перелива смыслов, но есть смысловое извращение на неподвижной мощи фактов, так что нет и полной свободы в диалектической игре смысла с самим собою» («Античный космос и современная наука»).

Учение Платона есть синтез платонизма и аристотелизма: «Аристотелевский динамизм он понимает диалектически и парадигматически, а платоновскую эйдологию и антиномику — динамично и энергично».

В книге под названием «Философия имени» Лосев разрабатывает философию языка, родственную философии Булгакова и представляющую очерк всей философской системы, диалектически сконструированной. Согласно Лосеву, слово есть внешняя видимость эйдоса вещи, возникающая с диалектической необходимостью в процессе эволюции бытия, которое приходит к бытию для себя, т. е. самосознанию. Каждая сущность как определенное бытие, отличающееся от своего «инобытия», от меона (от принципа неопределенности), и, следовательно, содержащее в себе это инобытие, включает следующие 3 аспекта: 1) генологический аспект, или аспект единства, выходящий за пределы существования и сравнивающий все существующее с несуществующим, меонические аспекты вещи; 2) эйдетический аспект, или аспект формы как проявление смысла или идеи в вещи; 3) генетический аспект, или алогическое становление.

Мировоззрение, которое исходит из его апофатической сущности, есть символизм. Раскрытый эйдос сущности есть символ: он не содержит в себе всей своей сущности, ибо он «более невыразим и глубже, чем его видимость», но одновременно вся сущность полностью в нем пребывает, т. к. благодаря именно этому постоянному, повсеместному, цельному пребыванию становится возможной эта видимость в форме обособленного единства.

Сущность как эйдетический символ, полный значения, есть внутреннее слово мира; оно необходимо дополняется внешним словом в том случае, если оно переходит в свое материальное «инобытие» (меон как материя) и становится воплощенным фактом; в теле достигается окончательная реализация. Тело, говорит Лосев, есть «движущий принцип всякого выражения, проявления, реализации». Т. о., лосевский идеал-реалистический символизм есть также пансоматизм, подобный тому, какой мы находим у стоиков.

Эйдос, достигший выражения в телесном «инобытии», есть внешний мир, имя, образующее новый символический момент

мира; символический в смысле объективности имени. «В имени как символе сущность впервые является всему иному, ибо в символе как раз струятся те самые энергии, которые, не покидая сущности, тем не менее частично являют ее всему окружающему». По этому учению, весь мир есть слово. «Если сущность имя и слово, то, значит, и весь мир, вселенная есть имя и слово, или имена и слова. Все бытие есть то более мертвые, то более живые слова. Космос — лестница разной степени словесности. Человек — слово, животное — слово, неодушевленный предмет — слово. Ибо все это — смысл и его выражение». «...Умное имя предмета и есть сам предмет, в аспекте понятности и явленности». И, тем не менее, слово, взятое изолированно, даже в его «человеческом» состоянии, все же лишено онтологической полноты: «Пусть слово мое есть самосознание и полнота эйдетической характеристики, но в слове своем изнутри я знаю только себя и не знаю другого; другого я продолжаю знать только внешне. А интеллигенция есть сознание себя как всего и всего как себя. Только в мифе я начинаю знать другое как себя и тогда мое слово — магично. Я знаю другое как себя и могу им управлять и пользоваться. Только такое слово, мифическое-магическое имя, есть полное пребывание сущности в ином, и только такое слово есть вершина всех прочих слов». Множественность слов как психо-физио-физических процессов для выражения одного и того же объекта не нарушает этого учения, а просто показывает, что может быть подчеркнут то один, то др. момент в одном и том же космическом слове.

В своей книге Лосев разрабатывает почти все частные проблемы языка. Но если бы оказался лингвистом, способные понять его теорию, как и философию языка С. Булгакова, то они столкнулись бы с некоторыми совершенно новыми проблемами и были бы в состоянии объяснить новым и плодотворным способом многие черты в развитии языка. Более того, они нашли бы путь преодолеть ассоцианизм и крайний психологизм и физиологизм в теории языка.

Соч.: Эрос у Платона. М., 1916; Античный космос и современная наука. М., 1927; Музыка как предмет логики. М., 1927; Диалектика художественной формы. М., 1927; Диалектика числа у Платона. М., 1928; Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929; Очерки античного символизма в мифологии. Т. 1. М., 1930; Диалектика мифа. М., 1930; Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии // Уч. зап. (МГПИ). 1953. Т. 72, вып. 3; Эстетическая терминология ранней греческой литературы (Эпос и лирика) // Там же. 1954. Т. 83, вып. 4; Введение в античную мифологию // Уч. зап. (МГПИ). Филологическая сер. 1954, вып. 5. (Душанбе); Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957; Современные проблемы изучения античной мифологии // Вестник мировой культуры. 1957. № 3; Классическая калогатия и ее типы // Вопросы эстетики. Т. 3. М., 1960; Гомер. М., 1960; Предшественники неоплатонизма // История греческой литературы. Т. 3. М., 1960; Философская проза неоплатонизма // Там же; Античная музыкальная эстетика. М., 1960; Эллинизм // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 1. М., 1962; История античной эстетики. Т. 1—8. М., 1963—94. [Т. 1: История античной эстетики (ранняя классика). 1963; Т. 2: История античной эстетики (Софисты, Сократ, Платон). 1969; Т. 3: История античной эстетики. Высокая классика. 1974; Т. 4: История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. 1975; Т. 5: История античной эстетики. Ранний эллинизм. 1979; Т. 6: История античной эстетики. Поздний эллинизм. 1980; Т. 7: История античной эстетики. Последние века. Кн. 1 и 2. 1988; Т. 8: История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1 и 2. 1992—94]; Логика символа // Контекст—1972. М., 1973; Типы античного мышления // Античность как тип культуры. М., 1988; Держание духа. М., 1989; Владимир Соловьев и его время. М., 1990; Философия. Мифология. Культура. М., 1991; Бытие—имя—космос. М., 1993; Платон. Аристотель / Соавт. А. А. Тахо-Годи. М., 1993; Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993; Жизнь. Повести. Рассказы. Письма. СПб., 1993; Миф—Число—Сущность. М., 1994;

Логическая теория числа // ВФ. 1994. № 11; Проблема символа и реалистическое искусство. Изд. 2-е. М., 1995; Форма— Стилль—Выражение. М., 1995; Мифология греков и римлян. М., 1996; Имя. Избр. работы, пер., беседы, исслед., архивные матер. / Сост. А. А. Тахо-Годи. СПб., 1997; Мне было 19 лет... Дневники. Письма. Проза / Сост. А. А. Тахо-Годи. М., 1997.

Н. Лосский

ЛОССКИЙ Владимир Николаевич (26.05[7.06].1903—7.02.1958), философ, богослов. Сын *Н. О. Лосского*. Родился в Геттингеме. В 1920 поступил в Петроградский университет. В 1922 вместе с отцом (он был выслан) уехал из России. Жил в Праге, а затем в Париже. Окончил Сорбонну (1927). Занимался научно-исследовательской работой и преподавал богословие в Париже в Институте св. Дионисия. В 1928 стал членом Православного братства им. св. патр. Фотия, учрежденного для утверждения *Православия* во Франции. С этого времени Лосский становится защитником канонического единства Русской церкви, начинают выходить его богословские труды.

Работа о мистической *теологии* восточной церкви — типичный образец «неопатристического синтеза», употребляя термин о. *Г. Флоровского*. Лосский подтверждает все основные положения своей книги ссылками на писания отцов



Церкви. Он утверждает, что теология и *мистицизм* тесно взаимосвязаны между собой в традиции восточной церкви. Цель этого богословия — не теоретическая, а практическая: оно ведет к тому, что недоступно познанию, «к единению с *Богом*».

Основная часть книги посвящена доказательству того, что апофатическая (негативная) теология проникает собой все главные учения восточных отцов Церкви. Автор подробно останавливается на мистическом учении Псевдо-Дионисия Ареопагита и учении св. *Григория Паламы* о Божественной «энергии».

Апофатическая теология Дионисия Ареопагита глубоко отлична от учения Плотина. Согласно Плотину, Бог непознаваем, потому что он прост; поэтому Плотин рассматривает экстаз как опрошение, в котором проявляется первоначальное онтологическое единство человеческой *души* и Бога. По Дионисию, Бог непознаваем потому, что он по сравнению с миром является онтологически высшим существом, а единение с Богом есть обожествление, т. е. новое состояние, прежде никогда не достигавшееся человеком в его естестве.

Катафатическая (положительная) теология, по существу, не отличается от апофатической. «Можно даже сказать, что они представляют собой один и тот же путь, проделанный в двух различных направлениях: Бог нисходит к нам в Его энергии, в которой Он нам является; мы восходим к Нему через последовательные единения с Ним, хотя Он остается непознаваемым в Своем естестве. Даже высшая *теофания*, совершенное проявление Бога в мире через воплощение *Слова*, сохраняет для нас свой апофатический характер».

Непознаваемость Бога не ведет к *агностицизму*; она требует «созерцательной теологии, ведущей дух к сверхразумным реальностям. Вот почему догмы Церкви часто являются человеческому разуму в форме *аттиномии*». Это особенно справедливо в отношении догмы троичности. У Плотина есть учение о троичности (единственный, дух и мировая душа); он даже употребляет выражение «быть консубстанциальным». Однако троичность у Плотина — это нисходящая иерархия

трех принципов, тогда как христианское учение о Святой Троице представляет собой созерцание *единства* и различия трех ипостасей, которые равны между собой.

Излагая догму троичности, западные теологи исходят обычно из концепции божественного естества, затем переходят от нее к концепции трех ипостасей, тогда как греки следовали в обратном порядке — от трех ипостасей к единому естеству. Однако речь идет не о превосходстве или приоритете естества над личным началом или *vice versa* (обратно).

Иначе обстоит дело с западным учением об исхождении *Святого Духа* от Отца и Сына, которое привело к расколу между западной и восточной церквями. Греки усмотрели в этой формуле стремление выдвинуть на первый план «единство естества за счет реального различия между ипостасями; отношения исхождения, не связывая непосредственно Сына и Святого Духа с одним источником, Отцом, становятся системой отношений в одном естестве и оказываются логически позднейшими по отношению к естеству».

По учению западных теологов, Святой Дух является «связующим звеном между Отцом и Сыном». Естество «становится в Троице началом единства, дифференцировавшимся посредством отношения. Отношения, вместо того чтобы характеризовать ипостаси, отождествляются с ними». Св. Фома Аквинский говорит: «Имя лица означает отношение».

Учения, выдвигающие на первый план Божественное естество, «ставят всеобщее над индивидуальным»; это приводит к безличному апофатическому мистицизму, напр. к учению Экхарта о Божественности. «Настаивая на суверенности Отца как единственного источника и закона единства трех ипостасей, восточные теологи отстаивали, по их мнению, более конкретную и личную концепцию троичности».

Может возникнуть вопрос о том, не является ли, согласно такой триадологии, концепция ипостаси более высокой, чем концепция Божественного естества. В. Лосский считает, что в этом — ошибка *софиологии* о. *С. Булгакова*, т. к., согласно ему, Божественное естество есть проявление всех трех ипостасей Святой Троицы. Восточные отцы Церкви не впадают ни в одну из этих крайностей: они утверждают, что в Святой Троице естество и личное начало апофатически эквивалентны. Их концепция суверенности отца не является субординационизмом.

Это различие отражается даже в учении о *блаженстве*. С точки зрения Запада, блаженство состоит в созерцании Божественного естества, а с точки зрения Востока — в участии в Божественной жизни Святой Троицы.

В. Лосский уделяет специальное внимание учению о Божественной «энергии», которое было предвосхищено Афинагором, св. Василием, св. Григорием Божественным, Дионисием и св. Иоанном Дамаскином, но детально разработано св. Григорием Паламой. Бог пребывает «в свете, к которому не может приблизиться ни один человек», но в своей «энергии» он выходит наружу, проявляет и отдает себя. «Божественная благодать, дающая обожествление,— говорит св. Григорий Палама,— есть не Божественное естество, а Его энергия»; это—«лучи Божества», пронизывающие мир, «несотворенный свет» или «*благодать*». Бог не ограничен в своей энергии: он целиком присутствует в каждом луче своей Божественности. Это его проявление есть «слава Бога». «Единение с Богом в Его *энергии*, иначе говоря, посредством благодати, позволяет нам участвовать в естестве Бога, но наше естество не становится, однако, Божьим естеством». При обожествлении тварь «остается тварью, хотя и превращается посредством благодати в Бога».

Западные теологи отрицают различие между Божественным естеством и энергией, но допускают др. различия, такие как сотворенный свет благодати, сотворенные сверхесте-

ственные таланты и т. д. «Восточное богословие не признает сверхъестественного порядка между Богом и сотворенным миром, дополненного к сотворенному как новое творение». Разница заключается в том, что западная концепция благодати содержит идею *причинности* — благодать понимается как следствие Божественной *причины*, а для восточного богословия благодать есть изливание Божественного естества, иначе говоря, «энергии»; она есть «присутствие вечного и несотворенного света» в сотворенном мире, «действительное всеприсутствие Бога во всех вещах, более значительное, чем Его причинное присутствие». В мире естество и благодать «взаимно проникают друг друга, одно существует в другом».

«Ничто», к которому мы должны спуститься, думая о сотворении мира Богом, является, согласно В. Лосскому, таким же таинственным, как божественное ничто, к которому мы должны подняться в апофатической теологии. Сотворение мира Богом есть акт творения совершенно нового бытия, не содержащегося в Божественном естестве. «Творение есть деятельность Божественной воли, а не Его естества». Идеи, в соответствии с которыми создан мир, не есть постижимый космос в естестве Бога; по словам Дионисия, они находятся не в Божественном естестве (как учит о. С. Булгаков), а «в том, что идет после естества», в тождественной энергии. Содержа в себе Божественную *волю*, *идеи* динамичны; это — идеи-волевые акты, внешние по отношению к сотворенному и предопределяющие различные ступени участи сотворенного в Божественной энергии; Мир есть «иерархия реальных аналогий», призванных к обожествлению посредством синергии, т. е. посредством свободного сотрудничества сотворенной воли с Божественными идеями-волевыми актами.

Восточное богословие является всегда сотериологическим. Будучи направленным на проблему единства с Богом, оно не вступает в союз с философией, как схоластика. *Человек* по своей *природе* связан со всем *миром*. Если бы Адам руководствовался любовью к Богу и всецело отдал себя Богу, он объединил бы весь мир и привел его к Богу, тогда как Бог, в свою очередь, отдал бы себя человеку, который получил бы тогда через посредство благодати все, чем обладает Бог по своей природе (св. Максим). Но Адам не выполнил своей задачи вселенского значения, и она была взята на себя Сыном Бога, Богочеловеком, вторым Адамом.

Восточная мысль всегда интересовалась миром как целым. «Это находит выражение в теологии, в литургической поэзии, в иконографии и, может быть, больше всего в работах аскетических учителей духовной жизни, принадлежащих к восточной церкви». Мировая история в целом рассматривается как «история Церкви, которая является мистической основой мира».

Слова из книги Бытия о том, что, создавая человека, Бог «вдохнул» в него дыхание жизни, не должны истолковываться таким образом, будто человеческий дух есть частица Божества. Это означало бы, что человек есть «Бог, отягощенный телом», или «соединение Бога и животного»; тогда было бы необъяснимо происхождение *зла*, и «сам Бог согрешил бы в Адаме». Слова *Библии* должны истолковываться в том смысле, что «дух человека тесно связан с Божественной благодатью».

В человеке, как и в Боге, может быть проведено различие между естеством и личным началом. Естество одинаково у всех людей. Адам до грехопадения был универсальным человеком, но в результате грехопадения человеческое естество распалось и разделилось между многими личностями.

Согласно св. Григорию Нисскому, каждая *личность* является единственной в своем роде, не поддающейся определению и непознаваемой в своем совершенстве как образ Божий. «Личность — не часть целого, она содержит целое»; она способна быть свободной от своего собственного естества и от подчинения его самому себе. В результате грехопадения че-

ловек теряет свою истинную свободу и действует в соответствии со своими естественными свойствами или «характером»; он становится менее личным, «смешением личности и природы». В аскетической литературе Востока это смешение называется «самостью». Восстановление личности достигается через посредство отказа от самости, через посредство свободного принесения в жертву своей индивидуальной воли. Перестав существовать для самой себя, личность «распространяется бесконечно и обогащается всем тем, что принадлежит всему». Она становится совершенным образом Божиим и приобретает подобие Божие, иначе говоря, становится «сотворенным Богом», или «Богом через посредство благодати». Это обожествление достигается через посредство сотрудничества двух воль — воли Святого Духа, дарующего благодать, и воли человека, на которого благодать нисходит.

Грех, естество и *смерть* неизбежно будут побеждены при достижении обожествления. Эти 3 препятствия были преодолены Богочеловеком, Иисусом Христом, новым Адамом, объединившим сотворенное и несотворенное бытие. Его тело есть Церковь, в которой нужно различать 2 аспекта — христологический и пневматологический, органический и личный. В своем христологическом аспекте Церковь является теоандростическим организмом «с двумя естествами, двумя волями, двумя деятельностями, неотделимыми и все же отличными друг от друга». Поэтому в истории догмы все христологические ереси повторяются в экклезиологии.

Деятельность Христа направлена на человеческое естество, цельность которого объединена в его ипостаси. Пневматологический аспект Церкви состоит в том, что Святой Дух одаряет каждую личность всей полнотой божественности в соответствии с его единственным в своем роде индивидуальным характером.

Единство человеческого естества связано с личностью Христа, великое множество человеческих личностей — с благодатью Святого Духа. Деятельность Христа и деятельность Святого Духа неотделимы. «Всеобщность» Церкви состоит в гармонии или, до некоторой степени, в тождестве единства и множественности: полнота целого есть не сумма частей, т. к. каждая часть обладает той же полнотой, как целое. Святая Троица есть идеал этой всеобщности, «канон всех канонов Церкви». Церковь с ее таинствами есть объективное условие нашего единения с Богом, а субъективные условия зависят от нас самих.

Христос является главой Церкви в том же смысле, в котором муж — глава единого целого, состоящего из двух лиц. Церковь есть его жена, а сердце Церкви — Матерь Божия. Св. Григорий Палама говорит, что в Деве Марии «Бог объединил все частичные аспекты прекрасного, распределенные между другими тварями, и сделал ее общим украшением царства всех существ, видимых и невидимых. Через ее посредство люди и ангелы получают *благодать*». Обожествление должно начинаться на земле посредством приспособления нас самих к *вечной жизни*; однако, как бы мы ни преуспели в этом, мы не можем ставить это себе в заслугу. «Представление о заслугах чуждо традиции восточной церкви». Чтобы начать духовную жизнь, мы должны устремить нашу волю к Богу, отказаться от *мира* и достичь гармонии между *разумом* и *сердцем*. «Без разума сердце слепо, без сердца, средоточия всякой деятельности, разум бессилен». Разумное осознание, «призывание», есть необходимое условие аскетической жизни.

Душа не сможет быть исцелена, если человек не устремит свою *волю* к Богу с безупречной *верой* в молитве, которая представляет собой «личную встречу с Богом», и учит нас любить Бога. Сначала молитва находит выражение в словах, но на высших ступенях, когда воля полностью отдана Богу, духовная молитва происходит без слов, как говорит Исаак Сирийский: это — созерцание, «полный покой и мир, причащение к энергии Святого Духа».

Молитва должна стать непрерывной. Аскеты восточной церкви выработали практику внутренней, или духовной, молитвы. Короткая молитва Иисуса: «Господи Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй мя грешного» — повторяется непрерывно и становится второй природой монаха. Цель этой молитвы — в достижении постоянной «нахождения перед Богом». Молитва не должна сопровождаться желанием испытать экстаз и вызвать чувственно воспринимаемые образы ангелов, Христа или Богоматери. Уже в XIV столетии Нил Синайский предостерегал против этой ошибки.

Свободное самоотречение от собственного естества и союз с Богом ведут к совершенному осуществлению человеческой личности при помощи благодати, к полноте сознания, или «гносису», и превращают человека в «сына света» (Эфес. 5, 9—14). В *Священном Писании* много выражений, имеющих отношение к свету, и сам Бог назван *Светом*. Св. Симеон Новый Богослов говорит, что «свет славы Господа предшествует Его образу».

В XIV столетии велся спор о свете между восточными томистами и приверженцами восточной церковной традиции. Они спорили о «реальности мистического опыта, возможности сознательного созерцания Бога, сотворенной или несотворенной природы благодати».

Св. Григорий Палама говорит, что «Бог назван светом не в Его естестве, а в Его энергии». Этот свет есть «видимое свойство Божества, энергии или благодати, посредством которой Бог дает нам возможность узнать самого себя. Этот свет одновременно наполняет чувства и интеллект, раскрывая себя всему цельному человеку, а не только какой-нибудь из его способностей». Поэтому св. Симеон Новый Богослов называет этот свет невидимым и в то же время утверждает, что его можно видеть. Это несотворенный нематериальный свет Божественной славы. Этот свет был всегда присущ телу Христа, невидимому для людей, однако на горе Фавор естество апостолов подверглось благодатному изменению, необходимому для мистического опыта и для видения этого света.

При эсхатологическом конце истории это преобразование личности и ее союза с Богом «проявятся различным образом в каждом человеческом существе, заслужившем милосердия Святого Духа в лоне Церкви. Но пределы Церкви по ту сторону смерти и возможность спасения для тех, кто не видел света в этой жизни, останется для нас тайной Божественного милосердия, на которое мы не смеем полагаться, но которое мы не можем ограничить в соответствии с человеческими нормами».

В заключении своей книги В. Лосский говорит, что апофатическая (негативная) теология восточной церкви, борющаяся за совершенную полноту бытия, восходит от понятий к созерцанию и превращает догмы в переживание невыразимых божественных таинств. Христос всегда является в Церкви «во всей полноте Его божественной природы, торжествующий и окруженный ореолом даже в Его страстях, даже в гробу».

Культ гуманности Христа чужд восточной традиции или, скорее, его обожествленная гуманность является здесь в том же ореоле, в каком видели ее апостолы на горе Фаворе. У святых восточной церкви никогда не было стигматов, но они «часто подвергались преобразению через посредство духовного света несотворенной благодати и являлись в сиянии, как Христос при Преображении». «Сознание полноты Святого Духа, даваемое каждому члену Церкви соразмерно с его духовным ростом, изгоняет тьму смерти, страх перед *Страшным судом*, бездну ада и направляет наш взор исключительно к Господу, приближающемуся к Своей славе. Эта радость воскресения и *вечной жизни* делает пасхальную ночь праздником веры, когда каждый причащается, хотя бы в очень небольшой степени и только на несколько мгновений к полноте восьмого дня, которому не будет конца». Поэтому каждый год

в пасхальные утра громко читается проповедь св. Иоанна Златоуста, в которой он говорит, что Господь Бог принимает с одинаковой любовью как тех, кто приходит в одиннадцатый час, так и тех, кто приходит вначале.

Соч.: Спор о Софии. Париж, 1936; Очерк мистического богословия восточной церкви // Богословские труды. 1972. № 8; Там же / Пер. фр. лекции по догматике; The meaning of Icons (in collaboration with L. Uspensky). L., 1947; La vision de Dieu. 1961; Св. Иоанн Дамаскин и византийские учения о духовной жизни. Париж, 1968; Апофаза и троическое богословие. Богословие образа. Богословское понятие человеческой личности // Богословские тр. 1975. № 14; Очерк мистического богословия восточной церкви: Догматическое богословие. М., 1991.

Н. Лосский

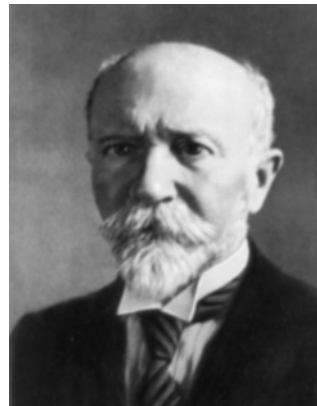
ЛОССКИЙ Николай Онуфриевич (24.11[6.12].1870—24.01.1965), философ. Родился в Витебской губ. Учился в Петербургском университете на естественном и историко-филологических факультетах. Магистром философии стал в 1903, доктором философии в 1907, после чего стал доцентом, а позже экстраординарным профессором Петербургского университета. В 1921 был изгнан из Петроградского университета за религиозное направление, в 1922 был выслан за границу из России; по приглашению Массарика обосновался в Праге. В 1942 был избран профессором Братиславского университета, где оставался до конца войны. В 1945 переселился во Францию, с 1946 по 1952 жил в США.

В системе Лосского существуют слишком разнородные идеи, хотя и связанные очень искусно, но имеющие разные корни и остающиеся разнородными. Органический синтез не удался Лосскому, хотя он пытался добиться внутреннего сближения разных начал, соединенных им в одну систему. Его выручал общий методологический принцип, который все яснее выступает у него по мере развития его системы. У Лосского

не существует каких-либо интуиций (в обычном смысле этого слова) — а вместо них он предлагает различные гипотетические конструкции, которые прилагает к объяснению тех или др. тем. Это «интуиции разума», т. е. обычные построения, некие гипотезы. Основной способ доказательства у Лосского заключается в опровержении чужих построений — а не в раскрытии каких-либо основных собственных интуиций.

Лосский характеризует свою систему то как «*интуитивизм*», то как «идеал-реализм», то как «органическое мировоззрение» — и все это разные аспекты его построений, не имеющих между собой никакой внутренней связи, хотя и связанных внешне очень искусно. Лосский большой мастер слова, и это мастерство часто выручало его. Метафизические взгляды Лосского оставались неизменными все время — тогда как его гносеологические построения, несомненно, менялись.

Метафизика Лосского есть вариант построений Лейбница в том смысле, что Лосский принципиально защищает *плюрализм*, т. е. нерастворимую и непреходящую множественность в *бытии*. Однако, как Лейбниц, Лосский признает «единицы бытия» (*монады* Лейбница) сотворенными *Абсолютом (Богом)*. Идею творения Лосский не применяет к миру в целом, а только к его основным «единицам бытия», которые он характеризует как «субстанциальных деятелей». Это есть кардинальное понятие в метафизике Лосского. Лосский преобразует идею монады у Лейбница в том направлении, что устраняет



замкнутость монад. По Лейбницу, монады «не имеют окон», но каждая содержит в себе весь мир (в форме представлений); Лосский, наоборот, допускает взаимодействие между монадами. Лосский думает, что развиваемое им на этой почве учение об *интуиции* (т. е. непосредственном восприятии мира) «теряет свою исключительную связь с философией Лейбница», но это верно лишь в том смысле, что *гносеология* Лосского никак не связана с его метафизикой, — в метафизике же сам он остается лейбницианцем. Если монады Лейбница превращаются у него в «субстанциальных деятелей», то общий метафизический плюрализм Лейбница сохраняется здесь в полной силе. Перемена терминологии еще не влечет за собой перемены смысла понятия.

У Лосского есть существенные дополнения к монадологии Лейбница. Лосский усваивает своим субстанциальным деятелям большую творческую *силу*: «Субстанциальные деятели, — пишет он, — творятся неопределенными... Бог, творя их... наделяет необходимыми для осмысленной жизнедеятельности свойствами, но не придает им никакого эмпирического характера... Все виды жизни вырабатываются самими субстанциальными деятелями постепенно в процессе развития мира, в процессе свободной творческой эволюции». Бог творит только *личности*, однако «из рук Божиих тварь выходит лишь как потенция личности, но еще не действительная личность». Вся судьба субстанциального деятеля определяется в дальнейшем им самим. «На пороге бытия» субстанциальные деятели обладают свободой выбора — даже если само их бытие (напр., в форме протона) лишь потенциально заключает в себе «деятеля». В силу этой «свободы выбора» одни субстанциальные деятели выбирают путь к Богу, другие избирают «землю», т. е. *бытие* вне Бога. Этим актом *свободы* (еще «на пороге бытия») субстанциальные деятели второго рода отходят от Бога, образуя тем самым «наше царство грешного бытия», — и тут для них открывается возможность некоей эволюции, которая будет заключаться в сближении отдельных «точек» бытия и в формировании некоторых единств. Эта эволюция возможна лишь в той мере, в какой каждый субстанциальный деятель способен «частично отказываться от себялюбия». Перед нами чрезвычайно фантастическая картина «самотворения» субстанциальных деятелей. «Каждый субстанциальный деятель, — пишет Лосский, — может развиваться и подниматься на все более высокие ступени бытия, отчасти творчески вырабатывая, отчасти подражательно усваивая все более сложные типы жизни. Так, человеческое «я» есть деятель, который, может быть, миллиарды лет назад вел жизнь протона, потом, объединив вокруг себя несколько электронов, усвоил тип жизни кислорода, затем, усложнив еще более свое *тело*, поднялся до типа жизни, напр., кристалла воды, далее перешел к жизни одноклеточного животного, — после ряда перевоплощений или, лучше выражаясь термином Лейбница, после ряда метаморфоз... стал человеческим «я»».

Исходный лейбницианский *спиритуализм* ведет Лосского к соответствующему учению о *материи*. Лосский различает «два слоя бытия», как он выражается, — субстанциальных деятелей с их силами и «производный слой» — материальность. «Материальное бытие есть процесс, оно возникает в процессе взаимодействия субстанциальных деятелей (что одновременно ведет к возникновению *пространства* и *времени*». В кн. «Мир как органическое целое», где все это учение уже намечено, находим добавочные метафизические идеи. Сотворенные Абсолютом субстанциальные деятели, избравшие сразу жизнь в Боге, образуют «царство Духа», которое, по Лосскому, есть «живая мудрость, София»; те же субстанциальные деятели, которые «утверждают свою самость», тем самым остаются вне «царства Духа» — и среди них возникает склонность к борьбе и к взаимному вытеснению. «Взаимная борьба приводит к возникновению материального бытия», —

пишет Лосский, — т. о., материальное бытие несет в себе начало «неправды». И т. к., по мысли Лосского, всякая индивидуальная идея «есть не природная, а лишь нормативная идея», т. е. выражает лишь назначение, вложенное в каждого субстанциального деятеля, то понятие, что отпад от Бога (на пороге бытия) есть падение, «грех».

Из этой теории возникновения материального бытия вытекает, как говорит Лосский, «нравственный смысл космического бытия», но т. к. «всеобщая конечная победа добра обеспечена строением мира», то, очевидно, в будущем материального мира не будет. «Да, — отвечает Лосский, — в царстве Духа (конечном итоге космического процесса) «не может быть материальных тел, — но дематериализация бытия не означает отсутствия телесности в бытии. Своеобразное учение о «вселенском теле» каждого члена Царства Божия развито Лосским в некоторых трудах.

У Лосского находим достаточно отчетливое учение об Абсолюте как «сверхсистемном начале». Принятие Абсолюта как сверхмирного начала мотивируется Лосским необходимостью избежать радикального *плюрализма* и уяснить себе *единство* в мире («где есть система, — суммирует свои размышления Лосский, — там должно быть и нечто сверхсистемное»). Отношение Абсолюта и тварного мира не может быть, по Лосскому, выражаемо в терминах причинности, т. к. в причинном соотношении «всегда существует частичное тождество», чего не может быть в отношении Абсолюта и мира.

Переходя к *космосу*, должно отделить его от «царства Духа»; в космосе же, слагающемся из множества субстанциальных деятелей, находящихся в постоянной взаимной борьбе, мы имеем дело уже с материальным бытием.

Субстанциальные деятели не могут утратить сверхвременной своей природы (присущей всем через акт творения). Благодаря этому и «космос не превращается в хаос», всюду в бытии проявляется «отвлеченный Логос», вносящий начало порядка в мир. Лосский не склонен усваивать этому действию *Логоса* (охраняющего космос от окончательного распада) понятие «*мировой души*». Хотя Лосский готов признать, что в его системе Логос (Дух) «играет роль, аналогичную той, которая в других системах приписывается мировой душе», но он отказывается от самого термина, чтобы начало «единицы», реализуемое в мире Духом, оставалось отличным от момента противоборства, которому присуща и душа.

Мировое бытие есть космос, в нем взаимная борьба не уничтожает единства и единости — но здесь это единство воплощается пока как «отвлеченный разум», а не как «живая мудрость — София». Как действующая сила это начало единости проявляется в форме «психической» деятельности. На этой почве возникает «инстинктивное стремление» к высшей жизни — так возникают постепенно атомы, молекулы, «изобретается» органическая жизнь (как сравнительно высшая форма бытия), «изобретается», наконец, жизнь по типу человечности: «потенциальные личности, развившись до человечности, становятся действительными личностями».

«*Личность*» есть центральный онтологический элемент мира», — утверждает Лосский; основное бытие есть субстанциальный деятель, т. е. или потенция личности, или действительная личность. Все остальное — отвлеченные идеи и реальные процессы — существует или «как принадлежность или как нечто производное от активности этих деятелей». Перед нами система, — как выражается Лосский, — «иерархического *персонализма*» или «панвитализма». Мы находимся здесь в царстве вражды и противоборства, и из взаимоотношений субстанциальных деятелей возникает материальное бытие; однако его основное свойство — непроницаемость — имеет все же относительный характер. В силу этого и пространственная форма вещи тоже относительна и даже (благодаря этому)

«многолика» — т. е. всякое вещное бытие «многоформенно». Но как «материальность» (как продукт взаимоотношений субстанциальных деятелей) существует «только внутри мира, т. е. в отношении друг к другу», так и «пространственность» при-суца миру только во внутримировых отношениях». «Так как, — пишет Лосский, — мир состоит их субстанциальных деятелей, которые все сверхвременны и сверхпространственны, и т. к. время и пространство суть способы действия этих деятелей, то мир не находится во времени и пространстве». Фундаментальный для Лосского тезис о том, что «пространство и время суть способы действия субстанциальных деятелей», он просто утверждает, словно это что-то само собой разумеющееся.

К оригинальным чертам космологии Лосского надо отнести попытку восстановить средневековый *реализм* (в отношении к «общим» сторонам бытия). Еще в работе «Обоснование интуитивизма» Лосский устанавливает, что «общее» в вещах не есть нечто, что «повторяется» в разных вещах. «Общее так же единично, как и индивидуальное, — пишет он, — различие состоит только в том, что общее есть многообъемлющая индивидуальность, а индивидуальное, в узком смысле слова, есть неразложимый член многообъемлющей индивидуальности. Так, напр., материя есть неповторимая в мире, существующая в единственном экземпляре, но многообъемлющая индивидуальность... Множественность заключается не в ней, а в различных связанных с ней сопутствующих обстоятельствах». «Реализация общего, — говорит Лосский, — не в том, что оно превращается в текущие события, а в том, что оно используется при оформлении того или иного содержания».

Излагая гносеологические построения Лосского, следует исходить из его работы «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» — здесь достигнуто максимальное согласование всего того, что в разные периоды высказывалось Лосским в этой области.

Исходная основа гносеологических построений его остается неизменной. Это есть абсолютный *имманентизм*, переходящий в абсолютный *интуитивизм*, — «идея всепроникающего мирового единства», признание, что «все имманентно всему». Правда, над мировым целым есть, по Лосскому, «сверхмировое начало», т. е. Абсолют, но и Абсолют тоже является предметом интуиции. Лосский утверждает, что «мистическая интуиция, подобно др. видам интуиции, не может вести к представлениям, насквозь ошибочным». Т. о., *гносеология* Лосского действительно есть «абсолютный интуитивизм», — и, желая оправдать излюбленную им интуицию, как единственную основу всего процесса познания, Лосский обнимает понятием интуиции и то, что обычно именуется «опытом», и то, что именуется «разумом».

В гносеологии Лосского есть учение о «созерцании идей» (в смысле Платона), которое он характеризует как учение об «интеллектуальной интуиции». Лосский отождествляет «интеллектуальную интуицию» с *мышлением*, но это несколько не разъясняет самой интеллектуальной интуиции, т. е. «непосредственной данности» нам идеальной стороны мира. «Мышление не создает (трансубъективных отношений) в предмете, — пишет Лосский, — а открывает их путем интеллектуального *созерцания*... «оно относится пассивно, чисто созерцательно к предмету».

По Лосскому, все *познание* покоится на непосредственном созерцании чувственной, идеальной и мистической стороны бытия. Эта позиция, утверждает он, «устраняет противоположность между *знанием* и бытием». Над всей этой концепцией доминирует онтологическая установка («все имманентно всему»), хотя с формальной стороны возврат к наивному реализму представляется Лосским как выход из затруднений, созданный учением о том, что мир нам дан как ряд явлений.

Трансцендентность предмета знания и имманентность состава знания будто бы устраняется учением, развиваемым Лосским. Все это и сомнительно и затуманивает тему познания. Нельзя не видеть в построениях Лосского скорее заключительное слово торжествующего имманентизма, чем преодоление указанной двойственности в познании.

Вопросы этики рассматриваются Лосским в его работах: «О свободе воли», «Ценность и бытие», «Бог и мировое зло» и «Условия абсолютного добра. Основы этики».

Иерархический *персонализм*, развитый Лосским в его *метафизике*, здесь обращается принципиальным признанием нераздельности бытия и *ценности*. Их нераздельность дана в Боге, как живой реальности, а в человеке (т. е. всякой личности, всяком субстанциальном деятеле) эта нераздельность выражена в форме *идеала*, который бессознательно хранится в глубине каждого индивидуума. Эта «подсознательная связь» каждого существа с идеалом его *личности*» создает как бы некое метафизическое основание для того первичного выбора, который, согласно метафизике Лосского, имеет место при самом творении субстанциального деятеля (выбор — быть с Богом или с «землей»). Т. к. Лосский в своей метафизике признает эволюцию каждого субстанциального деятеля до высшей его формы (человечность), то он признает «перевоплощение» и «предсуществование *души*». Возможность «первичного выбора» создает возможность и «предпочтения себя другим личностям» — что и является «основным нравственным *злом* — грехопадением тварного существа. Зло вообще есть «вторичная надстройка над *добром*» — «все же первозданное есть добро». Поскольку эволюция субстанциальных деятелей свободна — они могут идти и к Богу и против Бога; в последнем случае происходит «накопление сил и способностей для возрастания во зле — это уже является сатанинской эволюцией». В связи с этим Лосский высказал мысль о «темном лике природы», но эта идея не нашла в метафизике Лосского никакого выражения — тем более что он высказал мысль о «нравственном смысле космического порядка».

Свобода, согласно учению Лосского, есть основное свойство всякого субстанциального деятеля; его «я», как высшая *сила* в нем, может быть свободно от своего *тела*, от своего характера. «Идея *индивидуума*, — пишет Лосский, — есть индивидуальное «я» не в том виде, как оно реально осуществит свою деятельность, а в том виде, который представляет идеальное назначение его... Но идеальное совершенное «я», т. е. образ Божий в человеке, не составляет природную основу человека — образ Божий есть не природная, а нормативная сущность его». Это есть «металогическая творческая сила *воли*», живущая в человеке. Тут Лосский заходит так далеко, что высказывает утопическую идею о возможности чудесного преобразования человека, возможность духовного овладения слепыми силами природы.

Соч.: Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903; Обоснование интуитивизма. СПб., 1906; Изд. 3-е. Берлин, 1924; Нравственная личность Толстого. М., 1911; Введение в философию. Ч. 1. СПб., 1911; Изд. 2-е. Пг., 1918; Недостатки гносеологии Бергсона и влияние их на его метафизику // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 118; Интуитивная философия Бергсона. М., 1914; Изд. 3-е. Пг., 1922; Материя в системе органического мировоззрения. М., 1916; Изд. 3-е. Пг., 1922; Мир как органическое целое. М., 1917; Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919; Конкретный и отвлеченный идеал-реализм // Мысль. 1922. № 1, 2; Современный витализм. Пг., 1922; Логика. Изд. 2-е. Ч. 1—2. Берлин, 1923; О единстве Церкви. Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924; Сб. задач по логике. Прага, 1924; Органическое строение общества и демократия // Современные записки. Кн. 25. Париж, 1925; Свобода воли. Париж, 1927; Принцип наибольшей полноты бытия // Науч. тр. Рус. нар. ун-та в Праге. Т. 1. Прага, 1928; Русская философия в XX в. // Зап. рус. науч. ин-та в Белграде. Вып. 3. Белград, 1931; Интуитивизм и уче-

ние о транссубъективности чувственных качеств // Там же. Вып. 5: Ценность и бытие. Париж, 1931; Типы мировоззрений. Введение в метафизику. Париж, 1931; Диалектический материализм в СССР. Париж, 1934; Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938; Условия абсолютного добра (основы этики). Париж, 1949; History of Russian philosophy. N.Y., 1951 (изд на рус. яз. в 1991); Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953; Общедоступное введение в философию. Франкфурт-на-Майне, 1956; Характер русского народа, Франкфурт-на-Майне, 1957; Воспоминания. Жизнь и философский путь. Мюнхен, 1968; Условия абсолютного добра. М., 1991 (в кн. вошла также работа «Характер русского народа»); Избр. М., 1991. («Обоснование интуитивизма», «Мир как органическое целое», «Свобода воли»); Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992; Бог и мировое зло. М., 1994. («Достоевский и его христианское миропонимание», «Ценность и бытие», «Бог и мировое зло»).

Прот. В. Зеньковский

ЛУКАВСТВО, вид *лжи* и выражение неверия, противление *добру* и *истине*, выражающееся в том, что хорошему приписывается худое, добру предъявляется обвинение во *зле*. В Новом Завете лукавство квалифицируется как хула на Духа Святого — *грех* непростительный.

ЛЮБОВЬ, в понятиях *Святой Руси* главная добродетель православного человека, ибо *христианство* — религия любви. *Бог* есть любовь. «Любовь есть таинство» (блж. Августин). «Одна любовь соединяет создания и с Богом, и друг с другом» (авва Фалассий). «Любовь ко Христу является внутренним солнцем жизни, к которому она поворачивается во всех своих проявлениях» (С. Н. Булгаков). «Дело истинной любви прежде всего основывается на вере» (В. С. Соловьев). «Любовь изменяет само существо вещей» (Иоанн Златоуст). «Православие признает только любовь, готовую на неограниченные жертвы, только любовь, готовую положить душу за брата, за друга (Ин. 15, 13; 1 Ин. 3, 16), ибо только через такую любовь человек возвышается до таинственной высшей жизни Святой Троицы и Церкви» (С. В. Троицкий).

Смысл и достоинство любви как чувства состоит в том, что она заставляет нас действительно всем нашим существом признать за другим то безусловное центральное значение, которое в силу эгоизма мы ощущаем только в самих себе. Любовь важна не как одно из наших чувств, а как перенесение всего нашего жизненного интереса из себя в другое, как перестановка самого центра нашей личной жизни. Это свойственно всякой любви. Только эта любовь может вести к действительному и неразрывному соединению двух жизней в одну, только про нее и в слове Божьем сказано: *будут 2 в плоть едину*, т. е. станут одним реальным существом (В. С. Соловьев).

«Кто искренне любит Бога, тот не может не любить и ближнего, который есть образ Божий» (Тихон Задонский). Для православного русского человека любовь — высшее чувство, в любви он находит самого себя, свою личность. «Где любовь, тут и Бог», «Бог — любовь» — говорят народные пословицы. «Нет ценности супротив любви». «Ум истиной просветляется, сердце любовью согревается». «Совет да любовь, на этом свет стоит». «Где любовь, там и совет». «Где светно, там и любовно». «Где любовь, там и свет». «Милее всего, кто любит кого». «Нет того любее, как люди людям любви». «Мило, как людям люди милы». «Для милого не жаль потерять и многого». «Ради милого и себя не жаль». «За милого и на себя поступлюсь». «Равные обычаи — крепкая любовь». «Одна думка, одно и сердце». «Сердце сердце чувствует». «Сердце сердцу весть подает». «Любовь — златница великая», высшее чувство, данное Богом, поэтому в сознании русского человека оно было связано с понятиями целомудрия, стыда, *греха*. «Любовь благородна только тогда, когда она стыдлива. Любовь — самое интимное и неприкосновенное чувство. Берегите тайны любви» (В. А. Сухомлинский).

Совсем иначе чувство любви воспринималось в сознании западного человека. Здесь оно носило преимущественно чувственный, плотский характер, характер сладкой страсти, приносящей глубокое физическое удовлетворение. Главная цель любви в сознании западного человека — физическое обладание, русский же человек видел в любви не просто обладание, а высшее духовное единение. Причем чисто физическая сторона любви, конечно, не отрицалась, но считалась глубоко интимным делом двоих, всяческая огласка которого неприлична. Любовь *мужчины* и *женщины* в народной культуре России венчалась не просто обладанием, а прежде всего *браком*.

Логика развития западной цивилизации и товарных отношений определила вырождение любви из высокого чувства в механизм получения полового удовлетворения. В современном западном мире женщина и женское тело рассматриваются как объект потребления и товар. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть ряд наиболее популярных западных фильмов. Как признают западные исследователи, в общей шкале потребительских ценностей американского мужчины обладание красивым женским телом находится на одном из престижных мест, наряду с обладанием машиной, квартирой или загородным домом. Отношение к женщине — один из критериев доброкачественности любой цивилизации. Взгляд на женщину как на объект потребления — верный признак вырождения и злокачественной духовной болезни.

Мы недаром подчеркиваем эти черты западной цивилизации. Отталкиваясь от них, легче понять, как воспринимал любовь русский человек. Нет, он совсем не отрицает плотской любви и всех ее радостей, но он осуждает торговлю любовью, превращение тела в товар, выставление его на арену как зрелища для похотливых глаз.

Половая любовь и физическое обладание любимым в народной культуре России мыслились только в браке, конечно, были и исключения, но крайне редко. Физическое обладание не может быть выше духовного элемента любви — считал коренной русский человек. Это вытекало из всех его жизненных ценностей, рассмотренных нами ранее.

Любовь для русского человека не только и не столько наслаждение, но и подвиг, духовное возвышение, самозабвение. Любить истинно можно только *душу*. Любовь сильнее *смерти* и страха смерти. «Знать и любить, — писал А. Ф. Лосев, — это значит бороться с тем плохим, что ты находишь в любимом. А т. к. жизнь сложна и трудна, то бороться с недостатками — значит неуклонно идти по пути жизненного подвига».

В понятиях Святой Руси половая любовь признавалась только в браке. Половые сношения вне его считались тяжелейшим грехом. О тех, кто еще не вступал в эти сношения, в народе так и говорили: «Он (она) еще греха не знает». Лишить невинности девушку без намерений стать ее мужем в народной этике — страшный грех, за который придется строго отвечать перед Богом «мучением души». Вместе с тем девушка, которая не сумела «соблюсти себя» по своему хотению, считалась падшей, и к ней относились как к блуднице, презирали, с ней водились только ей подобные.

В России вплоть до XVIII в. отсутствовал литературный жанр скабрёзных историй о любовных отношениях между мужчиной и женщиной — западно-европейские фавль, пошлые анекдоты. Причем на Западе в создании этих скабрёзных историй принимали участие все слои общества — от рыцарей и монахов до ремесленников и крестьян.

В России же подобные рассказы появились только в XVIII в., их сочинителями и распространителями были деклассированные, денационализированные элементы. Но что закономерно — потребителями подобной литературы (я имею в виду «сочинения» Баркова, Кострова и т. п.) стали представители образованных слоев, ориентированных на западную культуру.

В толще коренных русских людей этот жанр воспринимался как непотребство вплоть до к. XIX в. Еще в н. XX в. в большинстве деревень Русского Севера не только такие рассказы, но и употребление матерных словечек считалось грехом и бесстыдством. Поголовную матерщину в русскую деревню принесли большевики с их опорой на деклассированные элементы, ставшие ядром начальствующего состава большевистского режима в деревне. Похабщина и мат для этих элементов были выражением «народности». В полной мере этот элемент «народности» был развит советской интеллигенцией, для которой похабные анекдоты и матерщина стали неотъемлемой частью лексикона — от инженера и профессора до министра. Взгляд на любовь как на средство наслаждения, а на женщину, женское тело — как на объект потребления и товар, который сегодня стал общим местом во многих российских телепередачах, особенно в западных фильмах и клипах, еще в к. XIX в. в России был невозможен и воспринимался как плод развращенного ума.

Половая любовь и все связанное с ней в традиционной русской культуре не отрицались, но воспринимались только в браке, целью которого является создание *семьи*, рождение и воспитание детей. В народных песнях и сказках счастливая любовь венчается браком по закону и веселой свадьбой. Сыграть свадьбу для русского человека — «Закон принять. Идти на суд Божий» (т. е. венчаться).

О. Платонов

Духовная любовь. Человеку доступна двоякая любовь: любовь *инстинкта* и любовь *духа*. Они совсем не враждебны и не противоположны, но сочетаются они сравнительно редко. Отчасти потому, что многие люди совсем не знают духовной любви; отчасти потому, что обе эти любви вступают в разноречие друг с другом; отчасти потому, что более сильная из них не дает другой развиться и окрепнуть и просто подчиняет себе слабейшую. Но сколь же счастливы те люди, у коих оба потока любви соединяются в один и становятся тождественными! Всякое иное счастье на земле является, по сравнению с этим счастьем, чем-то второстепенным.

Отличие этих двух видов любви совсем не в том, что одна из них есть «чувственная» и потому «земная», др. же посвящена «сверхчувственному» и называется «небесной», или «платонической». Различие в том, что любовь инстинкта ищет того, что данному человеку субъективно нравится, с тем, чтобы потом слепо идеализировать это нравящееся и без всякого основания приписывать ему в воображении все возможные совершенства; здесь все определяется субъективной приятностью и личным удовольствием, тогда как начало *качества, достоинства, совершенства* отходит на второй план или же не имеет никакого значения. Формула этой любви приблизительно такова: «этот предмет мне нравится, значит, ему должно быть присуще всякое совершенство... мил — значит, хорош, по милу хорош...» Само собой разумеется, что за этим ослеплением, за этой наивной идеализацией следует в большинстве случаев раннее или позднее разочарование.

В отличие от этого духовная любовь тяготеет к качеству, достоинству, совершенству. Она не восхваляет слепо то, что нравится, но ищет подлинно хорошего, и это подлинно хорошее вызывает у человека чувство любви: это — *доброта* и благородство *души*, художественное произведение *искусства*, человек с глубоким и чистым *сердцем*, *справедливость, мудрость*, величие и значительность *природы*, словом — божественное совершенство во всех явлениях, вещах, людях, состояниях и поступках. У человека, живущего духовной любовью, чувствующее и чуткое сердце обращено как бы от природы на объективное хорошее, на такое, что на самом деле «добро зело»; и эта обращенность сердца на объективное качество, или достоинство вещей, есть всегда некий дар Божий, который может быть, однако, укреплен и развит как воспитанием, так и самовоспитанием. Такой человек как бы

смотрит в мир качественным оком, отыскивая подлинное совершенство, находя его, предпочитая его, радуясь ему и насыщаясь духовно только им; сердце его утешается им, наслаждается им, любит его; оно связывает себя с ним; оно испытывает его успех и победу, как свои; оно всегда готово помочь ему словом и поступком, послужить ему, принести ему в жертву многое другое...

Духовная любовь есть как бы некий голод души по Божественному, в каком бы облики это Божественное ни появилось. Она есть как бы вздох, призыв, *молитва*, обращенная к духовному небу: «явись! дай мне узреть Тебя! откройся! дай мне эту благодать и радость!» И эта молитва, может быть, совсем не произносится словами, а безмолвно живет в сердце в виде сокровенного, легкого трепета — трепета ожидания, надежды, вечного озирания; или — у волевых людей — в виде уверенности, требования, настойчивых, неутомимых поисков.

Формула этой любви приблизительно такова: «этот предмет хорош (может быть, даже совершенен); он на самом деле хорош, не только для меня, но и для всех; он хорош — объективно; он остался бы хорошим или совершенным и в том случае, если бы я его не увидел или не узнал, или не признал его качество; я слышу в нем дыхание и присутствие Божественного начала — и потому я не могу не стремиться к нему; ему — моя любовь, моя радость, мое служение...»

Выражая это русской простонародной поговоркой, можно сказать: «не по милу хорош, а по хорошу мил».

Можно бы сказать, что духовная любовь есть не что иное, как вкус к совершенству, или — верный духовный орган для восприятия Божественного совершенства как в небесах, так и на земле. Можно было бы сказать, что этот вкус или орган присущи человеку по благодати Божией; но в то же время необходимо было бы добавить, что зачатки такого вкуса или органа свойственны многим (если не всем!) людям «от природы», конечно, в различной степени и силе. Одни люди живут в этой духовной сосредоточенной направленности, они пребывают в ней, любят ее, дорожат ею, укрепляют, углубляют, очищают ее в себе и затем, исходя из нее, веруют и действуют. Напротив, др. пренебрегают ею, не дорожат ею, не умеют освобождать для нее свой ум и свое сердце — и потому бредут по диким и случайным тропам своего неразборчивого права или своей прихоти и похоти.

Из всего этого ясно, что духовная любовь совсем не исключает инстинктивную или чувственную. Она не отрицает ее, а только прожигает ее Божиим лучом, очищает, освещает и облагораживает. Инстинкт, примирившийся с духом, участвующий в его видении и в его радовании, не перестает быть инстинктом и не отрекается от чувственной, плотской любви; он утрачивает только тягу к самовольству, силу буйного соблазна и присущую ему духовную бессмысленность. Сила инстинкта и сила духа сочетаются, чтобы не разлучаться; и тогда чувственная любовь становится верным и точным знаком духовной близости и духовной любви. «Мил» и «хорош» соединяются: и инстинкт получает полную свободу считать свое субъективное «нравится» духовно безошибочным. «Небо» как бы сходит «на землю» или, вернее, — дух вселяется в инстинкт, и акт инстинкта становится духовным событием...

Все то, что относится к любви вообще, относится и к духовной любви.

В духовной любви человек сосредоточивает свои духовные силы на том, что на самом деле хорошо и совершенно, и вследствие этого огонь этой любви становится священным пламенем.

Это объективно совершенное есть само Божественное, как бы излучившееся в мир, в природу и людей и вот теперь излучающееся из них навстречу ищущей душе. Мир вещей и людей пронизан веяниями *благодати*, освещен, и освещен присутствием Духа Божия.

И. Ильин

Любовь — дар Божественный, совершенствующий человеческую природу, пока она «не проявится в единстве и тождестве с Божественной природой посредством благодати», как говорит св. Максим Исповедник. Любовь к ближнему — признак приобретения истинной любви к Богу. По слову св. Исаака Сирина, «достигший совершенства признак таков: если десятикратно в день преданы будут на сожжение за любовь к людям, не удовлетворяются сим». «Знаю я и такого (человека), — говорит св. Симеон Новый Богослов, — который так сильно желал спасения братьев своих, что много раз с теплыми слезами умолял Бога, чтоб или и они спасены были, или и он вместе с ними предан был мукам... Ибо так соединился с ними духовно, что и в Царство Небесное не желал вйти, отделяясь от них». В любви к Богу каждая человеческая личность находит свое совершенство; однако люди не могут прийти до этого совершенства без того, чтобы не осуществилось единство человеческой природы. Итак, любовь к Богу безусловно связана с любовью к ближнему. Эта совершенная любовь содействует человеку подобным Христу, ибо человек соединяется своей тварной природой со всем человечеством и соединяет в своей личности тварное и нетварное, человеческий состав и обожающую благодать.

Соединенные с Богом избранники Божии достигают состояния совершенного человека, «в меру полного возраста Христова», по выражению ап. Павла (Еф. 4, 13). Однако если это уподобление Христу является конечным состоянием, к которому может прийти человек, то путь, приводящий к этому состоянию, как мы уже видели, не есть путь подражания Христу. Действительно, путь Христа — Личности Божественной — был путем нисхождения к тварному, был принятием нашей природы; путь же тварных личностей, наоборот, должен быть путем подъема, восхождения к Божественной природе, путем соединения с нетварной благодатью, сообщаемой Духом Святым. Мистика подражания Христу, которую мы наблюдаем на Западе, чужда духовной жизни восточной церкви, обычно определяющей себя как жизнь во Христе. Эта жизнь в единстве Тела Христова сообщает человеческим личностям необходимые условия для стяжания благодати Святого Духа, т. е. для их участия в самой жизни Пресвятой Троицы, участия в высочайшем совершенстве, которое есть любовь.

Любовь неотделима от познания, от гносиса. Она — признак личностного сознания, без которого путь к единению был бы слепым и бессельным, был бы, по выражению св. Макария Египетского, «призрачным подвижничеством». Аскетическая жизнь «вне познания» не имеет никакой цены, как говорит св. авва Дорофей. Только всегда сознательная духовная жизнь — жизнь в непрестанном общении с Богом, может преобразить нашу природу, содействуя ее подобной природе Божественной, приобщая ее нетварному свету благодати, по образу человечества Христа, Который явился ученикам на Фаворе облеченным нетварной славой. «Гносис», личное сознание, растет в той мере, в какой наша природа изменяется, входя в более тесное единство с обожающей благодатью. В совершенной личности больше не остается места для «бессознательного», инстинктивного, произвольного; все пронизано Божественным светом, усвоенным человеческой личностью, ставшим ее собственным качеством по дару Святого Духа. Ибо «праведники воссияют, как солнце», в Царствии Божиим (Мф. 13, 43).

Все условия, необходимые для достижения этой вечной цели, даны христианам в Церкви. Но соединение с Богом не есть плод какого-нибудь органического и бессознательного

процесса: оно совершается в человеческих личностях Духом Святым и нашей свободой.

Когда спросили прп. *Серафима Саровского*, нет ли у современных христиан какого-нибудь недостатка, препятствующего им приносить те же плоды святости, какие изобиливали раньше, преподобный ответил, что им недостает только одного — собственной решимости.

В. Лосский

ЛЮБОМУДРЫ, члены Общества Любомудров, т. е. философов. Существовало в Москве в 1823—25 гг. В него вошли: кн. *В. Ф. Одоевский* (председатель), *Д. В. Венивитинов* (секретарь), *И. В. Киреевский* (будущий славянофил), *С. П. Шевырев*, *М. П. Погодин* (оба они стали потом профессорами Московского университета), *А. И. Кошелев* и еще несколько лиц. Общество Любомудров действовало всего 2 года (до к. 1825, когда известие о восстании декабристов побудило членов общества из предосторожности закрыть его). В состав общества входили преимущественно те молодые люди, которые познакомились друг с другом и стали близкими друзьями на службе в архиве Министерства иностранных дел в Москве (отсюда их название «архивные юноши»). Это были еще очень молодые люди (Одоевскому было 20 лет, Венивитинову 18 лет, И. В. Киреевскому 17 лет); все они получили дома тщательное образование, почти все были людьми выдающихся дарований. Когда они все подружались между собой, они сразу сошлись на интересе к философии. Из записок А. И. Кошелева известно, что он вместе с Киреевским читал Локка, потом они перешли к чтению немецких философов. Как раз в это время вернулся из-за границы шеллингианец Павлов, который с энтузиазмом стал знакомить студентов в университете и воспитанников университетского пансиона с философией Шеллинга. По словам Кошелева, Общество Любомудров собиралось тайно. «Тут господствовала немецкая философия, — пишет Кошелев, — т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и др. Тут мы читали иногда наши философские сочинения, — но всего чаще и по большей части беседовали мы о прочтенных нами творениях немецких философов. Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед. Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, философов. Мы особенно высоко ценили Спинозу и считали его творения много выше *Евангелия* и др. священных писаний. Председательствовал кн. Одоевский, а говорил всего более Д. Венивитинов, и своими речами часто приводил нас в восторг». Очень хорошо изображает общее настроение всего этого времени кн. Одоевский в своих «Русских ночах»: «Моя юность, — пишет он, — протекала в ту эпоху, когда *метафизика* была такой же общей атмосферой, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой абсолютной теории, посредством которой возможно было бы строить все явления *Природы*, — точно так, как теперь верят в возможность такой социальной формы, которая удовлетворяла бы вполне всем потребностям человека... Как бы то ни было, но тогда вся природа, вся жизнь человека казалась нам довольно ясной, и мы немного свысока поглядывали на физиков, химиков... которые рылись в «грубой материи».

Ведущий член Общества Любомудров Венивитинов настойчиво выдвигал мысль о необходимости построения самостоятельной русской философии. Идеи Любомудров оказали заметное влияние на развитие национально-русской философии, истории, экономики и эстетики.

Прот. В. Зеньковский

М

МАГНИЦКИЙ Михаил Леонтьевич (1778—21.10.1844), государственный деятель, попечитель Казанского учебного округа. Активно выступал против масонско-космополитической системы образования, насаждаемой в России в царствование Александра I. Магницкий предлагал строить народное образование на *Православии*



и следовании духовным традициям России. Успехи России в истинном просвещении предлагал показывать в духе заветов *Владимира Мономаха*. Основы духовной философии должно излагать по посланиям ап. Павла. Преподавателям естественных наук следует во время чтения своего курса указывать на премудрость Божию и ограниченность наших чувств и орудий для познания всюду окружающих нас чудес. Магницкий предлагал отстранять от преподавания масонов, чтобы их подрывной дух не мог ослаблять учение Церкви в преподавании наук. За эти очевидные для православного человека истины Магницкий был подвергнут травле и клевете со стороны масонов.

предлагал отстранять от преподавания масонов, чтобы их подрывной дух не мог ослаблять учение Церкви в преподавании наук. За эти очевидные для православного человека истины Магницкий был подвергнут травле и клевете со стороны масонов.

МАЙКОВ Аполлон Аполлонович (1866—после 1917), художник, мыслитель, один из основателей Союза русского народа (СРН), идеолог монархического движения. Сын известного русского поэта А. Н. Майкова.

Помимо организационной деятельности, Майков выступал и как политический публицист, публиковался в органе СРН — газете «Русское знамя». Особенную известность Майкову, как публицисту, принесла его брошюра «Революционеры и черносотенцы» (СПб., 1907), в которой он дал целостное и изложение идеологии монархического движения. Прежде всего, Майков подчеркивал, что не стоит стыдиться наименования «черносотенцы» или «черносотенники» (как он предпочитал писать), хотя его и дали монархистам враги. Он считал это название верно отражающим самую суть движения, ведь «первыми поднявшими знамя “За Веру, Царя и Отечество” были большей частью люди простого звания, крестьяне, мещане, а простой народ в прежние времена назывался “черный”, “черными людьми”». Майков справедливо отмечал, что отличительной чертой монархического движения является символ «За Веру, Царя и Отечество», или «*Православие, Самодержавие, Народность*». И он в своей брошюре проанализировал

содержание каждого элемента монархической триады. Православная церковь, по убеждению Майкова, есть «основа русской народной жизни и Российского государства». Церковь дала русскому народу политическую свободу, а теперь «должна быть краеугольным камнем и его гражданской свободы, основанием устройства его гражданской жизни». А значит, основой гражданского общества в России должна стать «христианская община на началах братской любви и милосердия, взаимопомощи и христианского просвещения». Только так можно реально улучшить положение обездоленных. Из этих рассуждений Майков делал закономерный вывод, что Православная церковь должна быть господствующей в России.

Царское *самодержавие*, считал Майков, «установлено самим русским народом», а не происходит от завоевания, как при абсолютизме, а потому, по сути своей, не представляет из себя господства, а занимает относительно народа служебное положение». Враги патриотов распространяли клеветнические измышления, будто монархисты выступают против участия народа в управлении страной. На самом деле, монархисты главным условием крепости самодержавия считают единение царя с народом, выступают за то, чтобы народ мог «свободно обсуждать свои нужды, изыскивать средства для их облегчения и тем помогать царю в его управлении страной». Одним из эффективных средств единения царя с народом, по мысли Майкова, может являться Государственная дума, которая должна стать источником осведомления царя о нуждах народа и должна получить от царя «право надзора за деятельностью слуг царских и право подачи жалоб на них царю». Но так может случиться тогда, когда в думе будут «только представители русского православного народа, как хозяина земли русской», а инородцы будут иметь лишь своих особых представителей при думе. Но это вовсе не противоречит тому, что власть самодержца остается неограниченной, а полнота царской власти неприкосновенной, ибо это является условием охранения власти от захвата «шайкой ловких политиков». Неограниченность, по мнению Майкова, означает, прежде всего, неподкупность, независимость от партийного эгоизма, беспристрастность ко всем слоям населения. Единственное ограничение, которое допускают монархисты, — «царь должен быть православным», что является гарантией того, что Он будет ревнителем и заступником Православной церкви, станет управлять народом по своей христианской совести. Враги монархистов распускали еще одну клевету, будто они являются защитниками «старого режима», т. е. произвола чиновников. В ответ Майков изложил монархический взгляд на бюрократию: она есть «средостение между царем и народом»; «она главная виновница того, что политика правительства пошла совершенно вразрез с нуждами и стремлениями

русского народа»; она состоит «из большого количества инородцев или людей воспитанных на иностранных началах»; она виновата в низком уровне народного просвещения, в результате чего школа поставляет врагов русской народности и России.

Характеризуя третий элемент триады, который Майков называл не вообще «народность», но «русская народность», он подчеркнул, что «учение черносотенников имеет основанием *национализм*», что монархисты — противники *космополитизма*, они выступают за то, чтобы русские занимали «господствующее положение в России». Однако, провозглашая национализм основой идеологии, Майков призывал не забывать, что «без Православной церкви не сложился бы русский народ в одно могучее целое», что «у всех явилась общая связь, общая Святыня» именно благодаря Церкви. Поскольку «начало народности происходит от природного семейного начала», монархисты выступают в защиту семьи. Майков выступил также решительным защитником начала сословности общества как залога процветания России, когда «население не представляет из себя смешанной и перепутанной толпы, а собрано в отдельные части, связанные между собой общностью своих интересов, занятий, промыслов и пр. условий жизни». Только так население сможет разобраться в своих подлинных нуждах. На началах сословности, считал Майков, должна быть построена и Государственная дума. В связи с идеей сословности вопросом первостепенной важности является «восстановление общесословного церковного прихода», который в наше смутное время должен стать «колыбелью новому возрождению русской самобытности».

Важными составляющими идеологии монархического движения были антиконституционализм и антилиберализм, чему уделил немало внимания в своей брошюре и Майков. Он отмечал, что идея конституционализма внутренне лжива, ибо основана на ложной идее парламентаризма. Либералы любят говорить о парламенте как о собрании выборных от народа, а значит — институте, который якобы выражает волю и голос всего народа. На самом деле, парламентаризм дает власть не народу, а наиболее ловкой политической партии. Майков также обращал внимание на творческую примитивность либерализма, ведь «революционерам и конституционалистам не приходится ничего создавать, ничего изучать, и к их услугам громадная иностранная литература, которую им достаточно перевести на русский язык». Он метко называл противников монархистов «переводчиками», у которых отсутствует самостоятельное творчество. Несамобытность мысли неизбежно ведет к нежизненности и агрессивной теоретичности, когда «в противовес самобытному национальному развитию» те или иные формы жизни создаются по измышлению людей, «воображающих себя великими мудрецами и насильно навязываются народу». Майков с грустью отмечал: «Увы! не над одним народом не производилось столько опытов насаждения теоретического развития, как над русским! Только живучесть раз созданных им себе форм жизни дала ему силу переносить все эти эксперименты и сбрасывать все наносное и чуждое». Особенную опасность конституционализма Майков видел в двух обстоятельствах. Во-первых, «могущественный капитал принадлежит евреям и, следовательно, введение конституции равносильно передаче власти над Россией в руки евреев», которые хорошо организованы и уже подчиняют себе Европу. Во-вторых, уже теперь видно, что «состав конституционных партий представляет из себя собрание всех, кого можно считать враждебными русскому народу и его самобытному развитию».

В отличие от многих своих единомышленников Майков не протестовал против того, что патриотов называли «революционерами справа». Наоборот, он заявлял, что для такого утверждения есть основания, ибо и революционеры, и монар-

хисты выступают против власти капитала. Однако он призвал видеть и различие, которое состоит в разных способах борьбы с капиталом: у революционеров — всеобщее разрушение; у монархистов — создание такой формы государственной жизни, «при которой возможно соблюдение равновесия между всеми частями народного организма». В итоге «революционеры, воображающие, что они воюют с капиталом, в сущности лишь орудие еврейства, расчищающее еврейство господство над русским капиталом», а потому не удивительно, что именно еврейский капитал питает внутреннюю смуту. Майков подчеркивал, что глупо и невежественно видеть в монархистах противников реформ, напротив, «черносотенники желают полного переустройства русской жизни, осуждают всю правительственную политику, как внутреннюю, так и внешнюю, всего последнего времени и желают самых коренных реформ». Однако они жаждут не абы каких реформ, но только таких, которые будут осуществляться «в духе русского народа, согласно с его историей», которые поведут к естественному развитию «всего уже созданного русским народом», а не превратятся в насильственное навязывание чуждых учений и учреждений.

Майков блестяще сформулировал политическое кредо монархистов: «Все дальнейшее развитие гражданской и политической жизни может быть основано лишь на тех началах, на которых сложилась русская самобытная жизнь и Русское государство», т. е. на триаде Православие, Самодержавие, Русская народность; «всякие реформы, противоречащие русским началам, не принесли и не принесут никакой пользы русскому народу, а наоборот поведут к его гибели». В итоге Майков пришел к выводу, который точно выражает роль монархического движения в русской истории: из всех существующих партий «черносотенцы одни являются представителями русского народного начала; они одни отстаивают русскую самобытность, от сохранения которой зависит жизнь или смерть русского народа».

Соч.: Англичане едут // Русское знамя. 1906 (29 сент.); Революционеры и черносотенцы. СПб., 1907; Святитель Петр Чудотворец Московский. Пг., 1911.

Лит.: Куда временщики ведут Союз русского народа. СПб., 1910; Подробный отчет о Третьем Всероссийском съезде людей земли Русской в Киеве. М., 1906.

А. Степанов

МАКАРИЙ, митрополит Московский и всея Руси с 1542 (1482—30.12.1563), государственный и церковный деятель, православный *святый*. Родился в Москве. При крещении его нарекли Михаилом. На духовное воспитание будущего митрополита огромное влияние оказал архим. Кассиан, настоятель Симоновского монастыря. В к. XV в. юный Михаил поступил в Пафнугьево-Боровскую обитель, где получил воспитание. Во время пребывания в Пафнугьевском монастыре (до 1523) инок Макарий сформировался как большой книголюбец и иконописец. В 1523 Макария возвели в архимандриты и назначили настоятелем Можайского Лужицкого монастыря. 4 марта 1526 была совершена хиротония владыки Макария в архиепископы Новгорода и Пскова, на старейшую архиерейскую кафедру Московской митрополии. При отправлении Макария к месту своего архипастырского служения вел. кн. Василий III вручил ему «казну» новгородских святителей, взятую Иваном III в 1478.

Новгородский архиепископ способствовал распространению *христианства* среди карело-финского населения северных окраин Руси, а также строительству там монастырей. Пребывание архиеп. Макария в Новгороде сопровождалось большими культурными начинаниями. При Макарии провели реставрацию многих новгородских икон и церквей, отлили большой колокол для кафедрального Софийского собора, поновили его фрески, украсили его иконостас. По указанию Макария в Пскове построили архиепископский дворец, в ко-



Икона XX в.

тором работали писцы и книжники. Собравшиеся вокруг него писатели и церковные деятели занимались созданием *житий святых* и служб, переводили различные греческие и латинские произведения, составляли летописные своды. Итогом собирания духовных сокровищ стала первая редакция *Великих Четых-Миней*, данная в 1541 в Софийский собор. Литературное окружение митр. Макария ученые назвали «академией XVI в.».

В 1542 архиеп. Макария поставили митрополитом Московским и всея Руси. Он стал высшим официальным царским советником, считавшим *самодержавие* необходимым оплотом *Православия*. Макарий составил «Чин венчания на царство», по которому происходила церемония венчания на царство Ивана IV 16 янв. 1547. Царь *Иван Грозный* всегда с уважением отзывался о своем «отце-митрополите». В 1547 и 1549 по инициативе Макария созывались Церковные соборы для решения вопросов канонизации русских святых и замены местных священных преданий преданиями общерусскими.

Крупнейшей заслугой митр. Макария стало открытие в Москве первой типографии для печатания священных книг. Не меньшей заслугой святителя является создание еще двух списков Великих Четых-Миней, при работе над которыми Макарий выступал как руководитель, редактор и автор. При его участии было составлено 60 новых житий.

В последние годы своей жизни Макарий занимался составлением «*Степенной книги*», играя роль руководителя и редактора. Современники Макария видели в нем святого подвижника и почитали его.

После смерти его похоронили в Успенском соборе Московского Кремля. Канонизация Макария и причисление к лику святых подвижников прошли на Церковном соборе 1988. День памяти: 30 дек. (12 янв.).

Г. Аксенова

МАКАРИЙ (в миру **Булгаков Михаил Петрович**), митрополит Московский и Коломенский (19.09[1.10].1816—9[21].06.1882), богослов, историк Церкви. Родился в Курской губ., в семье священника. В 1831 окончил Белгородское духовное училище, затем среднее (философское) и высшее (богословское) отделения Курской семинарии и Киевскую духовную академию. В 1841 принял иеромонашество. В 1842 переведен в С.-Петербургскую духовную академию на кафедру богословских наук, где преподавал как бакалавр, а потом в качестве экстраординарного и ординарного профессора с возведением в сан архимандрита (1843—50). В 1850—57 — ректор академии. Назначался затем епископом Тамбовским, Харьковским, архиепископом Литовским и Виленским (с 1868). В 1879—82 — митрополит Московский и Коломенский. Основал в Харькове «Духовный вестник», редактировал «Христианское чтение». Избран академиком в Императорскую академию наук (1854) по отделению русского языка и словесности. Написал сочинение «Рассуждение о возможности метафизики», где отвергаются возражения против *метафизики* и отстаивается концепция врожденных идей перед лицом эмпирической философии. В Киеве он изучал философию у И. М. Сковрцова, И. Г. Михневича, П. С. Авсенева. Среди академических сочинений Макария можно различать историко-философские (о понятии Бога у досократиков, о главных недостатках философии Платона, об эклектизме в раннехристианскую эпоху) и философско-догматические (о возможности различения *души* и *духа*, Промысла общего и частного и др.). Богословскую школу Макарий проходил в Киевской академии у архим. Димитрия (Муратова). Впоследствии Макарий вносил своеобразие в понимание ряда проблем. В отличие от своего учителя, он привлекает для обоснования божественности *христианства* не только новозаветный, но и ветхозаветный материал. Значительно обстоятельно очерчивает систему богословских наук — фактически впервые на столь солидном уровне в истории русского богословия. Автор 12-томной «Истории Русской церкви» и 5-томного «Православно-догматического богословия». По словам историка русского богословия Г. Флоровского, «большая догматика» Макария «до сих пор остается в употреблении», и хотя этот труд не отличался большой самостоятельностью (да в этом и не было надобности), важно было, что впервые такой богатый и строго обоснованный материал был изложен по-русски, в общедоступном виде. И с этой стороны вполне оправдан и понятен восторженный отзыв о Макариевой догматике Иннокентия Херсонского для Академии наук: «Богословие этой книгою введено в круг русской литературы».

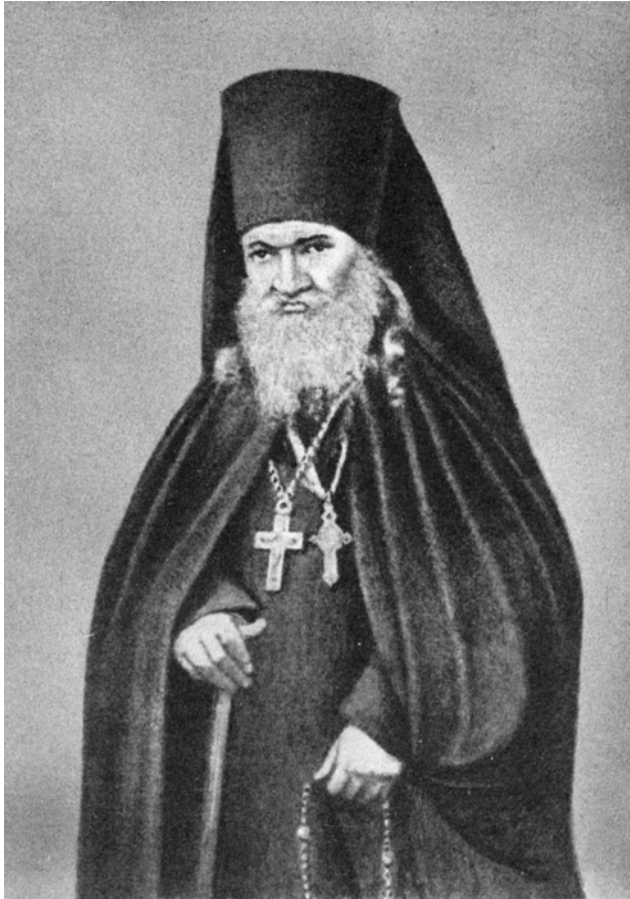


Соч.: История Киевской духовной академии. СПб., 1843; История христианства в России до равноапостольного кн. Владимира как введение в историю Русской церкви. СПб., 1846; Введение в православное богословие. СПб., 1847; Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб., 1849; История русского раскола старообрядчества. СПб., 1854; История Русской церкви. Т. 1—12. СПб., 1857—83; Слова и речи Макария, митрополита Московского, произн. в 1841—68. СПб., 1891; Полн. собр. проповеднич. тр. Макария. Сергиев Посад, 1914.

П. Алексеев

МАКАРИЙ ОПТИНСКИЙ (в миру **Иванов Михаил Николаевич**), преподобный оптинский старец (20.11[3.12].1788—7[20].09.1860).

Родился в семье орловских дворян, рос тихим, болезненным мальчиком. Любил книги, музыку, уединение. Он рано лишился матери, которая любила его и выделяла среди др. детей: «Чувствует мое сердце, что из этого ребенка выйдет что-то необыкновенное».



В 1810 Михаил отправился на богомолье в Площанскую Богородицкую пустынь и в мир уже не вернулся. В этой пустыни прп. Макарий встретился со старцем Афанасием, учеником старца Паисия (Величковского), и обрел в его лице чуткого духовного наставника. Как ближайший ученик прп. Паисия, старец Афанасий занимался исследованием и переводами святоотеческой литературы. Привезя из Молдавии много текстов, он приобщил к этому важному труду своего ученика, прп. Макария. Позднее, уже в *Оптиной Пустыни*, куда прп. Макарий перешел в 1834, он продолжил труд, начатый его учителем.

Его духовным наставником в Оптиной стал прп. Лев, которому прп. Макарий полностью вверял свою волю, не дерзая предпринимать что-либо без его благословения. Благодаря прп. старцу Макарию были изданы собранные в Оптиной рукописи и переводы прп. Паисия (Величковского). Большую помощь в этом ему оказывали духовные чада — супруги *Киреевские*. Под влиянием прп. Макария возникла школа издателей и переводчиков духовной литературы, в которой так нуждалась православная Россия, укрепились связи между оптинским старчеством и русской *интеллигенцией*. На испо-

ведь и благословение к прп. Макарию приезжали А. К. Толстой и А. С. Хомяков, Н. В. Гоголь и А. Н. Муравьев.

Семь лет прпп. старцы Лев и Макарий руководили духовной жизнью братии и многих тысяч людей. Известен такой случай: к прп. Макарию привели одного бесноватого, который ничего ранее о старце не знал и никогда его не видел. Бесноватый, бросившись к приближающемуся старцу с криком «Макарий идет, Макарий идет!», ударил его по щеке. Преподобный тут же подставил др. щеку, а большой рухнул на пол без чувств. Очнувшись он исцеленным. Бес не смог перенести великого смирения старца.

Даровал Господь прп. Макарию и дар духовного рассуждения. Каждому приходящему к нему на откровение своей совести он подавал лечение от болезней, приличное немощи. Его смиренное слово было и словом действенным, словом со властью, ибо оно заставляло повиноваться и верить неверующего. Смирение проявлялось во внешности преподобного, в виде его одежды, в каждом движении. Лицо его было светло от постоянной *Иисусовой молитвы*, творимой им, оно сияло духовной радостью и *любовью* к ближнему.

Характерной добродетелью старца Макария было смирение. Оно выражалось в каждом слове его, во всяком движении. Это же глубокое смирение давало ему и мирность духа. «Слава Богу, — говорил он, узнавая, что кто-нибудь злословит его, — он один только и уразумел обо мне правильно: вы прельщаетесь, считая меня нечто быти. А его мне слова — духовные щетки, стирающие мою духовную нечистоту». Некоторыми чертами своего характера он напоминает св. *Тихона Задонского*: та же простота, то же отсутствие духовной гордости. Старец всегда предупреждал от неуместного рвения, уверяя, что в нем кроется много гордыни и самолюбования. Одной девице, решившей уйти в монастырь и желавшей дома вести нищенский образ жизни, он написал: «Ты просишь у матери своей обставить жизнь твою дома возможно проще. Но, по мнению святых отцов, мы должны стать губителями не наших телес, но наших страстей. Вновь предостерегаю тебя от этой опасности: не вбивай себе в голову, что вдруг сразу сделаешься святой. Берегись! Ты спрашиваешь меня о *молитве*. Во время молитвы надо иметь большое смирение, а оно рождается от уничтожения собственной воли и превеличенного мнения о себе самом. Береги себя от исключительно «умной» молитвы: ты на нее еще не способна и впадешь в мечтание. Молись просто. Дающий дар молитвы тому, кто молится, даст и тебе молитву чистую, умную, если только ты смиришься искренно и сознаешься в *грехе*: только так душа будет сокрушенной и сердце смиренным...» И вновь к той же: «Ты берешься за вещи, которые тебе не по плечу. О том, что нужно смирять свои помыслы, тебе и в голову не приходит... Если во всем, что ты предпринимаешь, ты не находишь никакой духовной пользы, значит ясно, что в тебе нет смирения. Ты занимаешься лишь внешними вещами и не помышляешь об искоренении страстей. Вот почему тебе необходимо посоветоваться с ближайшим духовником и смирить собственную волю и твою гордость...» Или еще: «Ты продолжаешь стремиться к наивысшим достижениям духовной жизни и к ее правилам, до которых ты еще не доросла. Ты должна лишь следовать по смиренному пути, как и все другие, и жить без внутреннего смущения. Не давай себе впасть в душевное смятение, когда совершишь оплошность или ошибку, но сойди до самой глубины смирения и вновь поднимись через раскаяние...»

До самой кончины старец сохранил врожденную живость, делавшую его крайне подвижным и на всякое благое дело скоро уготованным. Память у него была изумительная и очевидно промыслительно дарованная для вспоможения в деле служения ближним. Если раз кто бывал у него на исповеди или откровении, он помнил все главные обстоятельства до него касающиеся. Можно себе представить радость какой-нибудь бедной старухи, которая, придя всего второй раз в

жизни к старцу, бывала встречаема от него приветствием вроде следующего: «а, здравствуй, Дарья! Что детки, здоровы ли? Как Иринушка твоя поживает, ведь она, кажется, у тебя уж три года будет, как отдана замуж?» И вот, изумленная таким неожиданным вниманием и памятованию о ней святого старца, старушка уже и забыла половину то горе, которое привело ее в обитель, а вместе исчезала робость, с которой она шла к старцу, и она легко и свободно высказывает ему свою душу, черпая утешение в словах богоглаголивых уст его... Во всех телесных добродетелях и деланиях старец держался среднего нападательного, т. н. святыми отцами, царского пути, удаляясь всемерно крайностей... Прикрывая воздержание смирением, старец касался всего предложенного на трапезе, но не съедал и трети обыкновенной порции...

Он любил животных и проявлял к ним сострадание. Зимой заботился о птицах. Ежедневно насыпал конопляных зерен на особую за окном полочку. Множество синичек, коноплянок и маленьких серых дятлов пользовались его добротой. Он следил, чтобы более крупные птицы, как сойки, не обижали маленьких. А т. к. сойки поедали всю порцию др. птичек, он стал сыпать зерна в стеклянную банку, куда синички могли легко за ними влетать...

Старец ежедневно вставал на утреннее правило по звону монастырского колокола, т. е. в 2 час., а если с вечера дольше обыкновенного просидит за письмами, или чувствует себя нездоровым, то не позже 3 час., и сам, выходя в коридор, будил на правило своих келейников. Утреннее правило его состояло из чтения утренних молитв, 12 псалмов первого часа, дневного Богородичного канона и акафиста Божией Матери, причем ирмосы пел сам; затем келейники уходили, и старец оставался один с Богом. В 6 час. старец призывал опять келейников для чтения «часов и изобразительных». После сего выпивал чашку или две чая и принимался за письмо или книгу. С этого времени келия его была открыта для всех имевших до него какую-либо вещественную или духовную нужду... После трапезы записался на полчаса, много на час... затем снова начинался прием посетителей, толпами идущих к нему...

По временам старец приходил в состояние духовного восторга, особенно при размышлении и беседе о неизреченных судьбах *Промысла Божия*, Его великой и присносущной силе и Божестве; тогда запевал одну из своих любимых церковных песен, как напр.: «Приидите, людие, Триипостасному Божеству поклонимся...», или один из догматиков, в коих воспевается неизреченное и недоуменное таинство воплощения и послужившая оному чистая Матерь Еммануилова... А иногда, выйдя из келии с костью в руках, прохаживался по скитским дорожкам и, переходя от цветка к цветку, молча погружался в созерцание премудрости Творца от творений познаваемого».

Через старца Макария началось сближение с Оптиной Пустыней представителей русской науки и литературы, случай, единственный в истории послепетровской России. Произошло это благодаря изданию рукописей о. Паисия Величковского и др. духовных трудов, предпринятому старцем Макарием при сотрудничестве некоторых учеников и духовных детей, среди которых надо отметить прежде всего философа и основоположника славянофильства *И. В. Киреевского* и его жену. Живя в имении недалеко от Оптиной Пустыни, супруги Киреевские часто навещали старца и стали его духовными детьми. Оба также почитали старца Паисия, вели о нем беседы со старцем Макарием, сожалея, что эти драгоценные рукописи остаются в большинстве своем «под спудом». Так зародилась у них мысль об их издании. Задумав это большое дело, они решили прежде всего известить об этом Московского митр. Филарета и спросить у него совета и благословения. Митрополит отнесся очень сочувственно, дал свое благословение и обещал помощь и поддержку. Было решено

начать с издательства жизнеописания о. Величковского, составленного его учениками, а также его писем.

В тот же день, когда состоялось это решение, старец Макарий написал первые страницы предисловия к изданию. Так было положено начало делу издательства духовных трудов, в котором, кроме Киреевских, принимали близкое участие профессор *Шевырев* и прот. *Голубинский* (исполнявший одновременно и должность цензора издания), ректор Духовной академии Горский и др. Печатание 1-го тома началось в 1846, а в янв. 1847 книга уже вышла из печати. Последовали др. издания. Так были напечатаны: «Устав» *Нила Сорского*, «Писания» прпп. Варсануфия и Иоанна, прп. Исаака Сирина, «Две надать слов» Симеона Нового Богослова, «Оглашения» св. Феодора Студита, «Толкование на молитву “Отче наш”» прп. Максима Исповедника и проч.

Работа старца Макария заключалась в подготовке к печати славянских переводов, или снабжая их пояснительными примечаниями, или же переводя их на русский язык. Перегруженный и без того, он принялся за эту деятельность с изумительным рвением. Он жертвовал для нее своим кратким отдыхом и, не отказываясь от обычных трудов своих, руководил группой сотрудников, которые, кроме греческого языка и латыни, были сведущи в богословии и получили университетское образование. Мы здесь встречаем имена *Амвросия Гречкова* (будущего знаменитого старца), о. *Леониды Кавелина* (впоследствии наместника Троице-Сергиевой лавры), о. Ювеналия Половцева (впоследствии архиепископа Литовского) и др.

Эта новая деятельность, кроме непосредственной цели — распространения среди русского народа святоотеческих духовных ценностей — имела последствием то, что ученый русский мир обратил внимание на Оптину Пустынь. Литературные и ученые занятия помогли воспитать у монахов вкус, мышление и речь, что позволило людям с высшим образованием войти в сношения с монахами, без боязни быть непонятыми или неприятными. Они находили в Оптиной Пустыне знакомую культурную почву, познавая жизнь и нравы монашества, которые, будучи в течение восьми веков единственным образцом духовной деятельности, просвещали русский народ, были его *идеалом* и светочем.

МАКСИМ ГРЕК (в миру **Триволь Михаил**) (ок. 1475—12.12.1556), святой, православный философ, публицист, переводчик, церковный деятель.

Происходил из аристократической греческой семьи и родился в г. Арте в западной части Греции. В к. XV в. он переехал в Италию, где был близко знаком со многими известными деятелями итальянского Возрождения. Однако идеи *гуманизма* его не увлекли, наоборот, наибольшее впечатление на него произвели проповеди католического проповедника Дж. Савонаролы. Возможно, под их влиянием Михаил поселяется в доминиканском монастыре Сан-Марко с намерением постричься в монахи. Но и католическая трактовка Христа учения не находит отклика в его душе. В 1504 он отправляется на Афон, где возвращается в *Православие* и принимает постриг в греческом Ватопедском монастыре под именем Максим.

В 1518, по запросу вел. кн. Московского Василия III, Максим приезжает в Москву в качестве переводчика. Здесь он поселяется в Чудовом монастыре в Кремле и занимается переводами Толкового Апостола и Толковой Псалтири. Первое время он не владел славянским языком, и поэтому в помощь ему были приданы переводчики Посольского приказа Дмитрий Герасимов и Власий. Максим переводил тексты с греческого на латынь устно, а затем уже его русские помощники делали письменные переводы с латыни на славянский язык.

В н. 20-х Максим заканчивает порученную ему работу и просит разрешения вернуться на Афон. Однако разрешения не было дано, но ему поручают новые переводы и исправле-



Приезд в Москву Максима Грека. Миниатюра Лицевского летописного свода. XVI в.

ния др. книг. В эти же годы он сближается с *Вассианом Патрикеевым* и активно участвует во внутрицерковной и внутриполитической полемике между *нестяжателями* и *иосифлянами*.

В 1525, обвиненный в ереси и даже измене, Максим Грек был осужден и заточен в Иосифо-Волоколамский монастырь, где содержался в тяжелейших условиях при полном запрете на литературную деятельность.

В принципе большинство обвинений были несправедливы. «Измена» сводилась к тому, что Максим Грек общался в Москве с турецким послом. «Еретические» фразы, найденные в некоторых переведенных им текстах, тоже были вполне объяснимы. С одной стороны, Максим еще не овладел в полной мере славянским языком, отчего возникали различные недоразумения. С др. стороны, он, воспитанный в духе традиционного византийского (греческого) *Православия*, обнаружил в славянских книгах многие несоответствия византийской ортодоксии. Следовательно, и русское православное вероучение в результате многовекового самостоятельного развития к XVI в. уже существенно отличалось от греческого. Попытки же Максима Грека ликвидировать эти несоответствия были восприняты Русской церковью и русскими светскими властями как покушение на православные догматы и на независимость России. Между прочим, в этом заключалась и одна из причин нежелания выпускать Максима из России — он слишком много узнал, и власти опасались, что, вернувшись на Афон, Максим Грек мог повлиять на формирование негативного отношения к России во всем православном мире.

В 1531 Максим Грек был осужден вторично, теперь уже вместе с *Вассианом Патрикеевым*, причем к старым обвинениям добавились обвинения в волшебстве и чернокнижии, а также в нестяжательстве и непочитании русских монахов-чудотворцев, чьи обители владели землями. По сути дела, лишь обвинения в нестяжательстве имело под собой почву — Максим Грек и в самом деле говорил и писал о пользе нестяжания. Его же сотрудничество с *Вассианом Патрикеевым* послужило для иосифлянского руководства Церкви, и прежде всего для митр. *Даниила*, лишним доказательством «вины» Максима Грека.

Церковный суд признал его виновным по всем пунктам, но условия наказания смягчили — он был переведен в Тверской Отрочь монастырь. В 40-е, после низложения митр. *Даниила*, Максиму Греку даже вернули часть его архива, конфискованного еще при первом аресте, и он приступил к составлению собрания своих сочинений.

В 1547—48 при новом государе *Иване IV* после многократного заступничества вселенских патриархов (александрийского и константинопольского) и, видимо, новых советников царя из Избранной рады Максима Грека перевели в Троице-Сергиев монастырь. Однако окончательного своего освобождения он так и не добился.

Творческое наследие Максима Грека более чем обширно — сегодня известно более 150 его сочинений. Прежде всего Максим Грек прославился как переводчик. Он осуществил новые переводы Толковой Псалтири, Толкового Апостола, отдельных книг *Священного Писания* и толкования на них. Из святоотеческой литературы — отдельные труды *Иоанна Златоуста*, *Василия Великого*, *Григория Богослова*, кроме того, фрагменты из византийской энциклопедии X в. Лексикона «Свиды».

Как самостоятельный православный мыслитель и философ, Максим Грек является автором большого числа различных сочинений. Но, к сожалению, его творчество еще ждет своего подробного исследования. Лишь в прошлом веке в Казани дважды выходило 3-томное собрание его сочинений, однако оно не соответствует современным научным требованиям. В последние же годы изданы только отдельные произведения Максима Грека.

В отличие от большинства своих русских современников Максим Грек получил систематическое философское, богословское и филологическое образование. Знание языков позволило ему читать в подлинниках труды античных философов, из которых он более всего почитал Платона, Сократа и Аристотеля. Из святоотеческой литературы он отмечал сочинения *Аврелия Августина* и, в особенности, *Иоанна Дамаскина*, которого называл «Дамасково солнце». Уровень и глубина знаний, широта кругозора, систематичность мышления высоко поднимали Максима Грека в глазах окружающих. Поэтому он пользовался большим авторитетом при разрешении различных религиозно-философских вопросов.

Максим Грек высоко оценивал значение философии: «Философия без умаления есть вещь весьма почитаемая и поистине божественная...» Однако, следуя давней святоотеческой традиции, он подчеркивал двойственную природу философии. С одной стороны, философия «о Боге и правде Его и всепроникающем непостижимом промысле Его прилежнейше повествует...» С др. — философия «не все постигает, поскольку не причастилась божественному вдохновению, как Божии пророки». Поэтому Максим Грек разделяет философию на «внутреннюю и внешнюю».

Первая непосредственно связана с православным богословием, вторая — это западно-европейская католическая схоластика, а также светская, чаще всего языческая мудрость. И если «внутреннюю» философию, ведущую к познанию Бога, Максим Грек признает полностью, то «внешняя» философия, по его мнению, может использоваться лишь в ограниченных пределах. Ведь, по его убеждению, католики-схоласты, «фи-

лософией суетного прельщения смущаемые», христианское богословие «подгоняют к аристотелевскому учению» и тем самым «отходят от божественного закона». Следовательно, «внешняя» философия годна лишь к «выработке правильной речи» и «исправлению мышления».

«Внутренняя» же философия «целомудрие, и мудрость, и кротость восхваляет, и всякое иное доброе украшение нрава как закон полагает, и порядок в обществе наилучший устанавливает, и, в целом говоря, всякую добродетель и благодать в этой жизни вводит». Человек, овладевший мудростью «внутренней» философии становится примером для других: «С такими подобает общаться и нам постоянно, как истины и благочестия наставниками, от них собирая лучшее и то, что способствует нашему благочестию». Более того, роль истинного мудреца-философа настолько высока в обществе, что Максим Грек писал: «Более мне представляется в этой жизни творящим благо философом муж, нежели царь справедливый».

Вполне естественно, что важнейший мировоззренческий вопрос, волновавший Максима Грека, вытекал из христианского вероучения — как спастись? Что нужно сделать человеку в земной жизни, чтобы заслужить посмертного спасения и вечной жизни?

В своих ответах на этот вопрос Максим Грек вполне традиционен. Смысл человеческой жизни он видел в том, что каждый человек должен всячески ограждать себя от искушений, крепить *волю* и *разум*, развивать свои нравственные достоинства. Символ цельности человека — его *сердце*, в которое Господь закладывает нравственные законы. Именно нравственные усилия позволяют «мысль от плоти обуздать», т. е. победить «плотские искушения». Нравственная чистота непосредственно связана с «чистотой ума», ведь именно «ум», по убеждению Максима Грека, является «кормчим души» и помогает душе избегать «прельщения» «суетным мудрствованием плотолюбцев».

Чистота сердца и ума позволяют человеку познать евангельскую *любовь*, которая «превыше всего». Идея любви занимает важнейшее место в миропонимании Максима Грека. Он неоднократно говорит о том, что самое главное для человека — это иметь «дарованный Богом дар совершенной любви к Всевышнему и к ближним своим, с которой соединена Богом украшенная и Богом созданная милость ко всем нуждающимся в милости и помощи». В одном из посланий он писал: «И я ведь всеми силами и всей душой... любви возжелал...»

Как видно, в своих главных религиозно-философских установках Максим Грек был близок к нестяжателям. Близкими оказались их понимание и самого нестяжания — Максим неоднократно писал о том, что монастыри не должны владеть собственностью, ибо обладание богатством мешает инокам избегать мирской суеты и тем самым исполнять свой иноческий подвиг. Иначе говоря, в трактовке Максима Грека, нестяжание — это обязательное условие истинного служения Господу. Несколько раз в своих произведениях он повторяет слова ап. Павла о том, что «корень всех злых сребролюбие...» Поэтому он призывает всех «жить нестяжанием». Ведь душа, поработанная стяжанием, «загорается яростью». И наоборот, душа укрощается «нищетою последней» и «нестяжательским житием».

Соблюдение истинности православного вероучения — это вообще одна из главных тем Максима Грека. Именно поэтому много места в его творчестве занимают труды, направленные против латинян, схоластической философии, астрологии и т. д. Одна из работ — «О фортуне» — посвящена критике протестантского и гуманистического понимания критики «судьба». Странник полной предопределенности бытия, изначально устроенного *Божьим Промыслом*, он резко выступает против возможностей «угадать» судьбу, и уже тем более —



Максим Грек. Миниатюра. Конец XVI в.

против попыток изменять ее по собственной воле. В этом отношении Максим Грек проявляет себя истинным последователем византийской ортодоксии. Многократно он писал и о вредности «латинской веры».

Византийское воспитание Максима Грека сказалось и на его понимании взаимоотношений светской и духовной властей. В основе этих взаимоотношений лежала идея социальной гармонии, «богоизбранного супружества» Церкви и светской власти. Особое внимание он уделял роли государя.

В посланиях, написанных Ивану IV, Максим Грек рисует образ «царя истинна», который «правдою и благозаконом» устраивает справедливый порядок в *государстве*, достигая гармонии интересов разных социальных слоев общества. Царь, сам полностью проникнутый христианской любовью, должен также любовно управлять своими подданными, но обязательно с помощью «добрых советников». Роль «добрых советников» оговаривалась специально, ибо, понимая грешную природу человека, Максим Грек считал, что без таковых государь может оказаться во власти страстей. Причем сами эти «добрые советники» в духовном смысле стоят даже выше царя. Максим Грек писал: «Более мне представляется в этой жизни творящим благо философом муж, нежели царь справедливый».

Главной задачей Максим считает обязанность государя обуздывать самого себя от страстей и греховных помыслов — даже слово «самодержец» он трактует, как умение царя держать самого себя в руках. А из греховных страстей Максим Грек выделяет 3 — «сластолюбие, славолюбие и сребролюбие». Причем вновь, в соответствии со словами ап. Павла, Максим пишет, что именно «сребролюбие» есть глав-

ный порок: «Аще всем убо злым корене сребролюбю от-расль люта...»

Конечно же, уровень и глубина знаний, широта кругозора, систематичность мышления высоко поднимали Максима Грека в глазах окружающих. Уже при жизни он, находящийся в заключении, почитался многими как непререкаемый авторитет в решении многих богословских вопросов. Многие идеи Максима оказались близки русским мыслителям, а учение Максима Грека оказало большое влияние на развитие религиозно-философской мысли России. О нем писал *Андрей Курбский*, *Артемию Троицкий*, к нему за советом приезжал Иван Грозный.

Однако Максим оставался греком, сторонником единой Церкви, и потому нередко он выступал не в интересах русского государства. Так, он критически относился к независимости (автокефальности) русской Церкви и не мог признать того факта, что русские митрополиты перестали спрашивать санкцию на свое поставление у константинопольского патриарха. Одно из обвинений, которое было предъявлено Максиму, гласило, что он не признавал *святости* многих уже канонизированных русских святых — святителей Петра, Алексия, Иону, прпп. Сергия, Варлаама, Кирилла, Пафнутия — за то, что они «держали волости, села, людей, собирали пошлыны и оброки, имели богатства» и потому «им нельзя быть чудотворцами».

Не признал Максим и того, что в сер. XVI в. Россию стали именовать «*Третьим Римом*». Для Максима Константинополь, несмотря на разорение турками, оставался единственной столицей истинного Православия. И даже прославляя «всеименитую Москву», он не может признать за ней особой святости, тем более именованья ее «Новым Иерусалимом», ибо святой Иерусалим — это один город на земле. При этом он отрицает чрезмерное восхваление, приводящее к утере блага: «...Яко же паче достоинства почитати некоего или человека, или град, или страну, досаду паче, а не славу ни похвалу прилагает». Более того, он всячески пытался побудить русского вел. князя к тому, чтобы вернуть Византии бывшее могущество, убеждая его освободить земли «новаго Рима, тяжце волнуема от безбожных агарян».

Вполне возможно, именно из-за этих воззрений официальная Церковь довольно долгое время сохраняла к памяти Максима Грека очень осторожное отношение. А в то же время его идеи да и сама фигура опального мудреца стали очень популярны в старообрядческой среде, в которой постоянно переписывали его сочинения.

Канонизирован Русской православной церковью в 1988. День памяти 21 янв. (2 февр.).

С. Перевезенцев

МАКСИМАЛИЗМ РЕЛИГИОЗНЫЙ, обостренное до крайних пределов стремление русских людей к осуществлению своих религиозных *идеалов*. Максимализм проходит красной нитью через всю историю духовной жизни в России. Несомненно, этот максимализм сам по себе не религиозного происхождения — он связан с «природными» особенностями русской *души*, создававшимися на всем протяжении русской истории. Безмерность русских пространств, отсутствие внутри России высоких гор, все «геополитические» влияния определяли эти особенности русской души. Но будучи «природными» и определяя стиль и формы *духовной жизни*, эти особенности русской души получили для себя особое подкрепление в некоторых основных чертах *христианства*, с которыми они глубоко срослись. Прежде всего это мотив «целостности», который придает христианству оттенок радикализма; он учит бояться всякой «срединности» и умеренности, всякой теплохладности. Христианство, по самому ведр существу своему, обращено ко всему человеку, хочет обнять его всего, хочет просветить и освятить всю его душу. В русской душе максимализм получил особую силу; антитеза «все или ничего», не сдержанная житейским благоразумием, не

контролируемая вниманием к практическим результатам, оставляет душу чуждой житейской трезвости. Но духовная трезвость, наоборот, очень высоко ценится в религиозном сознании русских людей. Эта духовная трезвость решительно противится тому, чтобы дать простор в духовной жизни воображению: она одинаково чуждается как религиозной мечтательности, так и впадению в «преlestь» через власть воображения. Любопытно отметить, что русские *святые*, не боявшиеся самых тяжелых подвигов, никогда не знали тех форм духовной жизни, которые на Западе привели к «стигматам», к необычным видениям, к мистическим культам («сердца Иисусова»), к «подражанию» Христу. Все это русским святым и подвижникам решительно чуждо. Чуждаема власти воображения в духовной жизни и строго блюдя духовную трезвость, русские святые и подвижники вовсе не отвергали идеи «воплощения» духовных сил, но в тонком вопросе о соотношении духовного и материального, божественного и земного начала избегали обеих крайностей — смешения и разделения двух сфер *бытия*. Все, что могло бы дать хотя бы небольшой перевес материальному началу (т. е. послужить недолжному смешению их), воспринималось уже как огрубление духовного бытия — отсюда, напр., отказ от скульптуры в храме и, наоборот, безоговорочное поклонение иконописи. Точно так же надо толковать противление инструментальной музыке в храме и постепенное развитие церковного пения... Можно разное толковать эти явления русской религиозности, но все это, конечно, от *Логоса*, а не вне его, все это насыщено глубокими и плодотворными интуициями. Пренебрежение житейской трезвостью, которая могла бы сдерживать природный максимализм, восполнялось этим принципом «духовного такта», в котором так явно выступает эстетический момент.

Прот. В. Зеньковский

МАРКОВ Николай Евгеньевич (1866—1945), общественный деятель и публицист. Из курских помещиков. Окончил институт гражданских инженеров. В 1905 был в числе основателей партии народного порядка, впоследствии слившейся с Союзом русского народа. Играл большую роль в русском



патриотическом движении. После раскола Союза русского народа стал руководителем одной из его частей. Член фракции правых в III и IV Государственных думах.

После революции продолжал борьбу с еврейским большевизмом. Выпускал православно-монархический журнал «Двуглавый орел». В 1921—31 — председатель Высшего монархического совета.

Выступал одним из организаторов защиты по делу о «Сионских протоколах» на Бернском процессе.

Соч.: Речи членов Государственной думы Маркова 2-го и Пуришкевича по запросу о Финляндии 12 и 13 мая 1908. СПб., 1908; Ответ Маркова 2-го на ст. Жеденева в «Русском знамени». СПб., 1910; Последняя речь Н. Е. Маркова 2-го в IV Государственной думе. (Заявление фракции правых). Пг., 1916; Преступление Маркова 2-го. Пг., 1916; Правда о смуте церковной. (Париж, 1926); Войны темных сил. (Кн. 1—2. Париж, 1928—30); История еврейского штурма России. (Докл., прочит. на собр. памяти полковника Ф. В. Винберга в Берлине). (Б. м.: изд-во «Наш путь», 1937); Лик Израиля. Эрфурт, 1938; Отреченные дни февральской революции. Харбин, б. г.; Войны темных сил. Кн. 1. М., 1993; Войны темных сил. М., 2002.

МАСЛИН Михаил Александрович (р. 16.07.1947), специалист по истории русской философии; доктор философских наук. Окончил философский факультет МГУ (1970), аспирантуру того же факультета (1973). Маслиным проведено обширное исследование современных западных концепций истории русской философии. Результаты изложены в монографии «Современные буржуазные концепции истории русской философии» (М., 1988). Подготовлены антологии текстов (вступ. ст., сост., коммент.) русских философов: «О России и русской философской культуре. Мыслители русского послеоктябрьского Зарубежья» (М., 1990); «Русская идея» (М., 1993). Опубликована (в соавт. с В. А. Алексеевым) монография «Русская социальная философия к. XIX — н. XX в.: психологическая школа» (М., 1992). Здесь раскрывается понятие психологизма в социальных науках, теоретические и социальные предпосылки поворота русской социальной философии рубежа XX в. к обособлению концепции психологического типа (Н. И. Кареев, Л. И. Петражицкий, П. А. Сорокин и др.). Работа включает разделы, посвященные проблемам этнопсихологии и психологии толпы. Маслин — руководитель авторского коллектива словаря-справочника «Русская философия» (М., 1995), включающего статьи об основных персоналиях, течениях, понятиях, главнейших сочинениях русских философов с XI до XX в. Опубликован ряд статей, посвященных русским мыслителям, в «Философском словаре», «Эстетическом словаре», «Социологическом словаре». Опубликована также ст. «В. В. Зеньковский о России, русской философии и культуре» (в соавт.) в качестве предисловия к антологии «Русские мыслители и Европа» (М., 1997). Ряд публикаций подготовлен к 90-летию со дня смерти *С. Н. Трубецкого*. Издан под общей редакцией Маслина «Курс истории древней философии» С. Н. Трубецкого (1997). Философии русского послеоктябрьского Зарубежья посвящены публикации о *Н. А. Бердяеве*, *В. В. Зеньковском*, *Г. П. Федотове*.

МАСОНСТВО, антихристианская идеология тайных организаций, именующих себя масонскими ложами, объединенных в несколько соперничающих между собой орденов (тамплиеры, мартинисты, розенкрейцеры, Великий Восток и др.). Корни масонской идеологии уходят в глубокую древность, основываясь на идеях тайных сект талмудического *иудаизма*. *Талмуд* учит, что евреи высшие существа, им принадлежит будущее, сам «бог» «дает им право» господствовать над человечеством. Все остальные народы являются неполноценными. Понятие «*мораль*» неприменимо к неевреям, которых можно безжалостно эксплуатировать, обманывать, грабить и убивать. Все, кто не признает «право» евреев господствовать над миром, должны быть уничтожены.

Подобно иудаизму масонство основывается на учении об «избранном народе», «имеющем право» на мировое господство. Масонство включает в себя не только иудеев, но все масоны по своей сути являются духовными иудеями. Члены масонских лож считают себя участниками строительства храма Соломона. Каждый вступающий символически преобразовывается в иудея, наружным показателем чего является символический процесс обрезания, производящийся над ним. Каждый вступающий должен символически «умереть», отрешиться от всех человеческих качеств, какие он имел до вступления в «вольные каменщики». Над ним производится церемония погребения, а затем в пышной и торжественной форме его вновь пробуждают («воскрешают») к новой жизни, где царствует закон Хирама — иудея, строителя храма Соломона. Далее, при посвящении в более высокие степени, пьют еврейскую кровь, хранящуюся для этой цели в вине. Этот ритуал крови выполняется не символически, а действительно — посвящаемый в высшую степень должен на самом деле выпить из сосуда с вином кровь «братьев» одной и той же (высокой) степени, как

живых, так и давно умерших. Этот ритуал преследует установление братства с евреями по крови.

Подобно талмудическому иудаизму, масонство ставит своей целью уничтожение христианской Церкви и христианской государственности. На языке масонов это называется революцией.

В 1903 Конвент Великого Востока Франции обратился к своим членам с заявлением об абсолютной несовместимости *христианства* и масонства. «Напомним, — говорилось в этом заявлении, — что христианство и масонство абсолютно непримиримы друг с другом, — настолько, что примкнуть к одному означает порвать с другими. В таком случае у масона долг один: надо смело сойти на арену и сразаться. Триумф Галилеянина длился 20 веков. Иллюзия продолжалась слишком долго». Эти решения масонского Конвента 1903 подтверждены и др. конвентами.

«Треугольник — взамен креста; Ложа — взамен Церкви», — провозглашалось в 1922 во французском масонском журнале «Символизм».

Как писал в 30-х русский исследователь иудаизма и масонства В. М. Мокшанский, «к антихристианским идеям причаляют масонов постепенно и осторожно; сперва начинающим масонам говорят: “Масонство — не Церковь, не религия, и, чтобы быть действительно веротерпимым, оно должно избегать упоминания имени Христа”. Затем указывают, что “масонство шире любой Церкви, так как оно сводит все религии в единую, общую религию”. Следующим этапом является обожествление человека: “Мы больше не можем признавать Бога как цель жизни; мы создали идеал, которым является не Бог, но человек”» (Конвент Великого Востока 1913). Обработанный таким образом масон, потерявший своего Бога и сам обожествленный, представляет собой уже готовый материал для участия в активной борьбе с Церковью и христианством. В книге масона Клавеля указывается и степень, которую приобретает такой брат в масонстве: «Рыцарь Солнца (28-я степень) имеет задачей установление натуральной религии (т. е. иудаизма) на развалинах существующих ныне христианских религий».

«Масонство, — утверждалось в одном из руководящих документов мирового масонства, — не признает ни монарха, ни священнослужителей, ни Бога... Масонство — это непрерываемая революция в действии, не что иное, как непрерываемая конспирация, направленная против политического и религиозного деспотизма... Для нас, облеченных высшей властью, человек сам по себе является одновременно Богом, первосвященником и монархом... Вот высшая тайна, ключ нашей науки, вершина посвящения. Т. о., масонство является совершенным синтезом всего, что человечесно, и значит — Богом, первосвященником и монархом человечества... Вот чем объясняется его универсальность, его живучесть и его могущество. Что же касается нас, великих начальников, мы представляем собой священный батальон величественного патриарха, который, в свою очередь, является богом, первосвященником и монархом масонства».

Революция, писал известный масон Папюс, «суть применения конституции масонских лож к обществу». Масонство сосредоточивает усилия всех революционных умов для свержения христианского миропорядка и ликвидации священников и монархов. «Настоящий масон не может быть монархистом». «Носители государственной власти — враги масонства, так как государственная власть — более страшный тиран, нежели Церковь».

По заявлению масона Лемми, «необходимо, чтобы лица, составляющие правительство, были бы нашими братьями-масонами или были бы лишены власти».

Первые русские масонские ложи возникли как филиалы масонских орденов Западной Европы, с самого начала отра-

жая политические интересы последних. Главный постулат новоиспеченных российских масонов — мнение о духовной и культурной неполноценности России, ее темноте и невежестве, которые необходимо рассеять путем масонского просвещения. Опорой масонского проникновения в Россию стала часть правящего класса и образованного общества, оторвавшаяся от народа, не знавшая и даже презиравшая его национальные основы, традиции и *идеалы*. Это предопределило антирусский, антинациональный характер развития масонства в России.

С масонства начинается сознательное повреждение русско-образованного общества и правящего слоя. Оторвавшись от отеческих корней, они ищут «ключи к тайнам натуры» в западных ценностях бытия. Эти люди, ориентированные на Запад, несчастны в своей беспочвенности. Стремление найти истину для себя в чужой жизни приводит к болезненному духовному раздвоению.

Новообращенным российским масонам внушались мысли о бесспорном преимуществе западной культуры и общественной жизни по сравнению с русской «темнотой» и «невежеством». Духовная сторона масонства заключалась в вытеснении из сознания образованного слоя России национальной духовной традиции и внедрения в него чуждых ценностей западной цивилизации. Именно масонские ложи дали первые примеры противостояния дворянства и интеллигенции государственному строю России, от них идет начало революционного антирусского движения, направленного на разрушение национальных основ.

В масонских ложах вынашивались планы уничтожения Русской православной церкви, расчленения России, убийства ее царей и государственных деятелей. Масоны были главными организаторами убийства Павла I, декабристского восстания, участвовали в заговорах против Александра II, Александра III, Николая II. Главную роль масонские ложи сыграли в февральской революции и свержении русского государственного порядка.

Как враждебная христианству идеология, масонство впитало в себя практически все антихристианские учения и доктрины от каббалы, *гностицизма*, восточных мистических культов, манихейства, поклонения сатане до современных «окультистских наук», *теософии*, «*живой этики*» и т. п., и поэтому представляет огромную опасность для современной православной России.

Масонство, как антихристианская идеология, осуждено Русской церковью. Русские святые и подвижники, в частности, св. *Серафим Саровский*, св. митр. *Владимир (Богоявленский)*, подвергали масонство анафеме. В 1932 Священный собор архиереев Русской православной церкви за границей определил:

1. Осудить масонство как учение и организацию, враждебную христианству и революционную, направленную к разрушению основ национальной государственности.

2. Осудить также и все сродные с масонством учения и организации: теософию, антропософию, «Христианское знание» и ИМКА.

3. Поручить епархиальным первосвященникам и начальникам миссий преподавать подведомому им духовенству указания, необходимые для борьбы с указанными вредными учениями и организациями и для предупреждения православной русской паствы от увлечения ими или от участия в их вредной деятельности. Сделать это через посредство духовной проповеди, внебогослужебных бесед, печати, преподавания Закона Божия в учебных заведениях, и особенно через исповедь.

4. Вменить в обязанность пастырям Церкви спрашивать приступающих к исповеди — не состоят ли они в масонских организациях и не разделяют ли этих учений, и если окажется-

ся, что состоят или разделяют, то разъяснять таковым, что участие в указанных организациях несовместимо со званием христианина — члена Христовой церкви, что таковые должны или решительно отказаться от масонства и сродных с ним учений, или, при дальнейшей нераскаянности, будут отлучены от святой Церкви.

Лит.: Платонов О. А. Тайная история масонства. Т. 1—3. М., 2000; Он же. Тайна беззакония. Иудаизм и масонство против христианской цивилизации. М., 1998.

О. Платонов

МАТЕРИАЛИЗМ, философское учение, согласно которому все в мире сводится к вещественному, материальному. *Материя* объявляется *субстанцией* всех вещей и всего духовного, первоосновой, первопринципом *бытия*. Материализм является частью атеистического мировоззрения. Он отрицает творческое начало *Бога*, рождение Им всего сущего. Духовное содержание бытия материализм сводит к вещественному. Именно в этом пункте возникает главное противоречие материалистического учения, делающее его несостоятельным: для него материя одновременно и не обладает ничем духовным и в то же время сама из себя его рождает. По материалистической традиции материя противопоставлена *духу*, а значит, обладает *сознанием*, и ей не свойственно духовное содержание. Тогда возникает вопрос, на каком основании материализм приписывает материи свойство генерировать из себя нематериальную, *духовную жизнь*.

Возникновение материализма уходит корнями в глубокую языческую древность, когда было сформулировано философское учение, признающее за истинную реальность неделимые частицы, занимающие пространство, отличающиеся друг от друга или количественно только, или же количественно и качественно. Из сочетания этих частиц образовался весь видимый мир, с его разномобразием явлений. Это учение, выраженное впервые Левкиппом и Демокритом, повторенное Эпикуром, несколько раз появлялось и исчезало в истории. Его возобновил Гассенди в XVII в.; оно пропагандировалось энциклопедистами в XVIII в., когда возникла знаменитая книга Гольбаха: «Система природы» — евангелие материалистов; в XIX в. материализм был возобновлен Бюхнером, Фохтом и Молешотом как некоторая реакция против гегельянства; в к. XIX в. материализм вновь уступил место идеалистическим учениям, стараясь сохранить свою позицию лишь в учении «экономического материализма». Материализм собственно не имеет истории, ибо в его принципах нет развития, а лишь повторение ранее сказанного. Материализм Демокрита существенно не отличается от гольбаховского или бюхнеровского. Появление его на историческом поле знаменует собой упадок философского творчества. Ланге мог написать «Историю материализма» только потому, что внес в свою остроумную книгу (имеются 2 русских перевода) всю историю философии, т. е. расширил до того понятие материализма, что само понятие стало совершенно неопределенным.

«Материализм, — писал С. Франк, — возникает обычно в эпохи упадка философской мысли и основан психологически на склонности усматривать и признавать реальным только наглядно данное, внешнее, — что, очевидно, и есть материальное, т. е. на простом упущении или невнимании к области психической реальности». В *антропологии* материализм унижает достоинство *человека*, производя его от животных, и обесценивает значение внутреннего мира *души* человека, производя его от телесного; он отрицает *свободу воли*, превращая человека в нравственно невменяемое существо, несмотря на решительно декларируемый *гуманизм*. «Тайна жизненной силы материализма — именно в его непоследовательности: здесь *вера* в безусловную ценность человека каким-то чудом уживается с учением, с которым она по существу дела не может быть примирена: *разум* отрицает, а *сердце* пламенеет. Как в

Западной Европе, так, в особенности, в России это противоречие наблюдалось и наблюдается не в одном материализме» (*Е. Трубецкой*).

Материализм как философское учение всегда останавливается на внешней, механической стороне *явлений*, желая его объяснить внутреннюю, целесообразную. Исходя из этого материализм не может построить никакой *гносеологии* и *этики*, а если все же делает попытку этому, то изменяя основным своим принципам. Материализм в гносеологии является *сенсуализмом*, но, в сущности, уже деятельность *чувства* есть психическая деятельность, предполагающая *сознание*, которое из *движения* никоим образом объяснено быть не может. Факт единства сознания никак не вытекает из бесконечно делимой материи. Материализм в гносеологии стоит на точке зрения наивного *реализма*, предполагающего, что предметы внешнего мира познаются такими, какими они существуют в действительности; явная несостоятельность этой теории заставляет материализм искать первичных качеств предметов, которые повторяются в познании (форма, движение и т. д.). Все *познание* возникает из *опыта*, но объяснения самого опыта материализм дать не может, да и не пытается.

В этическом отношении материализм оказывается столь же несостоятельным. Здесь он, во-первых, защищает относительность всех этических понятий, т. к. идея безусловного вообще чужда материализму; во-вторых, старается свести нравственные нормы к понятиям приятного и полезного. Однако эвдемонизм и утилитаризм, подобно сенсуализму, в сущности, — суть слишком сложные теории для материализма, который вообще понятия долженствования, ценности обосновать своим натуралистическим образом мышления не может. *Природа*, материя не знает долга и ценностей. Попытка вывести закон самосохранения из закона сохранения энергии есть не более как игра слов и неполных аналогий. Для материализма ценным должен представляться тот комплекс атомов, который образует известный *индивид*, испытывающий почему-то в некоторых случаях наслаждение; поэтому материализм должен быть антисоциальным и в этом пункте сходиться с крайним индивидуализмом.

В России материализм начиная с XIX в. служил идеологическим обоснованием деятельности самых разрушительных антиобщественных и антигосударственных сил. Идеология разрушителей России от Радищева и декабристов через Герцена, Чернышевского, Добролюбова, Писарева, Михайловского, Лаврова до Ленина и Троцкого строилась на основе материализма. Под флагом материалистического мировоззрения в России было уничтожено десятки тысяч храмов, убиты десятки миллионов людей.

МАТЕРИЯ, философская категория, с которой связываются различные *понятия*, по своему трактуемые разными философскими школами. В древней философии в основе определения материи лежало понятие материала (первоматерии), из которого «вылеплены» все *вещи*. В античной философии первые попытки определить такое понятие осуществлялись путем наивного отождествления материи с *водой* (Фалес) или *воздухом* (Анаксимен). Анаксимандр понял, что нельзя одно из существующих веществ принять за материю как таковую. Он перенес бытие первовещества в бесконечное прошлое, выделив гипотетическое, логически первоначальное вещество (анейрон) с единственным качеством — быть первовеществом. Гераклит избрал первовеществом *огонь*, и как материал, и как *силу*, — источник непрерывного изменения. Диалектическая *натурфилософия* Гераклита была одной из первых форм решения проблемы *единства* материи и как «материала», и как источника *движения*. Демокрит разрешил трудности проблемы единства материи и движения, сформулированные элементами (в первую очередь Парменидом), в своей системе атомизма. Существуют, по Демокриту, 2 вида материи — атомы и

пустота. Атомы — материал тел, пустота — пространство для движения тел. При помощи атомистической гипотезы объясняется возможность «построения» бесконечно многообразных сочетаний из первоначальных однокачественных элементов. Однако решение Демокрита раскрывало лишь возможность предметного многообразия, составленного из неделимых, тождественных атомов. Вопрос о действительном превращении вещей, о динамичном стимуле, двигателе этих бесчисленных сочетаний оставался открытым. Самопроизвольное движение Эпикура, хотя и включало активность в характеристику атома, но не могло объяснить качественное богатство «образов», видов вещей, «вылепленных» из единого материала.

Согласно Аристотелю, материя — это только всеобщая возможность предметного многообразия, способность обрести форму, возможность *бытия*. Действительность вещественного многообразия, его стимул и цель — это форма как самодовлеющее активное начало. Иными словами, идеальный (в конечном счете познавательный) образ, проект вещи оказался целевым импульсом, конечной причиной *движения*, превращения, становления вещей в их конкретности и неповторимости. Глине оказался необходимым гончар — демиург, *Бог*. Сформулированный Аристотелем *дуализм* материи как пассивного, страдательного начала и духа как начала активности, творчества был положен в основу христианской философии. В христианстве материя одно из воплощений Божественного творения, имеющее связь с Творцом. Христианство отвергает представление о материи как первооснове, первопринципе бытия. Вера в Воплощение и в Таинства свидетельствует, что Таинства «преображают и изменяют, делают ее богоносной и через нее приобщают нас к области, которая за пределами нашего опыта и воображения» (Антоний, митр. Сурожский).

МАТЕРЬЩИНА, экспрессивная ненормативная русская лексика, корнящаяся в древнеславянских языческих обрядах, связанных с плодородием, защитой от нечистых духов стихий, с заклятиями и проклятиями, имеющими целью подставить кого-либо под удар темных карающих сил, а также с похоронными ритуалами и могильной символикой. В *язычестве* имела, по многим оценкам, сакрально-ритуальный, а не кощунственно-оскорбительный характер, но затем получила ярко выраженную антихристианскую окраску и стала одним из средств богохульства и унижения *человека*. Нередко ее происхождение списывали на «еллинское благодословие», «жидовское слово» или же неприемлемые стороны татарской речи. Многократно осуждалась в авторитетных документах русского средневекового *Православия*. «В матерной брани реализуются представления о совокуплении с *Землей*. Это объясняет, с одной стороны, ритуальное сквернословие в свадебных и с.-х. обрядах, с др. же стороны — характерное убеждение, что матерная брань оскверняет землю, что вызывает, в свою очередь, гнев земли» (Б. Успенский).

Л. Василенко

МЕДВЕДЬ, в русских народных поверьях и сказках один из главных персонажей. По преданиям, медведь ведет свое происхождение от *человека*. Человек был обращен *Богом* в медведя в наказание за убийство родителей; за отказ страннику или монаху переночевать; за честолюбивое желание, чтобы все люди его боялись и пр. По причине своего человеческого происхождения медведю не велено есть человека, а человеку — медвежатину. Подобно волку, медведь может задрать корову лишь с Божьего позволения, а на человека нападает лишь по указке Бога за совершенный *грех*. На женщин медведь нападет не для того, чтобы съесть, а чтобы увести с собой и сожительства. От такого сожительства, по народным поверьям, рождались люди, обладавшие богатырской силой.

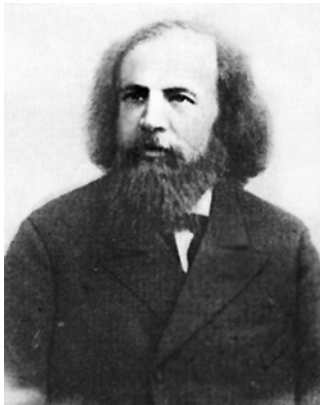
Шерстью медведей окуривали больных. Сквозь медвежью челюсть протаскивали больного ребенка. Считалось, что тот,

кто съест медвежье сердце, вылечится от всех болезней. Отвар из медвежатины пили от грудных болезней. Салом его натирались от обморожения и ревматизма, мазали лоб, чтобы иметь хорошую память. Когти и шерсть медведя использовали как оберег для защиты, от слеза и порчи. Правый глаз медведя вешали ребенку на шею для храбрости.

О. П.

МЕНДЕЛЕЕВ Дмитрий Иванович (27.01[8.02].1834—20.01[2.02].1907), русский химик, открывший периодический закон химических элементов, разносторонний ученый, педагог, общественный деятель, член Союза русского народа.

В основу химии Менделеев положил открытый им принцип периодической системы элементов, давший возможность предвидеть существование новых, еще неизвестных элементов (галлий, германий) и с точностью предсказать их свойства. Периодическая система Менделеева стала путеводной картой при изучении неорганической химии. Периодический закон явился фундаментом, на котором Менделеев создал свою книгу «Основы химии» (1869—71). По богатству и смелости научной мысли, оригинальности освещения материала, влиянию на развитие и преподавание химии этот труд не имел равного в мировой литературе. Книга Менделеева издавалась десятки раз на разных языках мира.



Крупные открытия Менделеев сделал и в области физики. В частности, он указал на существование «температуры абсолютного кипения»

жидкостей (1860—61), позже названной критической температурой. В 1887 Менделеев совершил (без пилота) подъем на воздушном шаре для наблюдения солнечного затмения и изучения верхних слоев атмосферы.

Менделеев создал точную теорию весов, предложил точнейшие приемы взвешивания. При участии и под руководством Менделеева в Главной палате мер и весов были возобновлены прототипы фунта и аршина, произведено сравнение русских эталонов мер с английскими и метрическими. Менделеев считал необходимым введение в России метрической системы мер.

Менделеев был также выдающимся экономистом, обосновавшим главные направления хозяйственного развития России. «Русские, — писал ученый, — готовятся стать народом передовым, владыками природы и истории, а не их рабами».

Менделеев выступал горячим сторонником протекционизма и хозяйственной самостоятельности России. В своих работах «Письма о заводах», «Толковый тариф...» Менделеев стоял на позиции защиты русской промышленности от конкуренции со стороны западных стран, связывая развитие промышленности России с общей таможенной политикой. Ученый отмечал несправедливость экономического порядка, позволяющего странам, осуществляющим переработку сырья, пожинать плоды труда работников стран — поставщиков сырья. Этот порядок, по его мнению, «имущему отдает весь перевес над неимущим».

Будущее русской промышленности Менделеев видел в развитии общинного и артельного духа. Конкретно он предлагал реформировать русскую общину так, чтобы она летом вела земледельческую работу, а зимой — фабрично-заводскую на своей общинной фабрике. Внутри отдельных заводов и фабрик предлагалось развивать артельную организацию труда. Фабрика или завод при каждой общине — «вот что одно

может сделать русский народ богатым, трудолюбивым и образованным».

Богатство и капитал Менделеев считал функцией *труда*. «Богатство и капитал, — записывал он для себя, — равно труду, опыту, бережливости, равно началу нравственному, а не чисто экономическому». Состояние без труда может быть нравственно, если только получено по наследству. Капиталом, по мнению Менделеева, является только та часть богатства, которая обращена на промышленность и производство, но не на спекуляцию и перепродажу. Выступая против паразитического спекулятивного капитала, Менделеев считал, что его можно избежать в условиях общины, *артели* и кооперации.

О. Платонов

МЕНШИКОВ Михаил Осипович (23.09.1859—20.09.1918), мыслитель и публицист, один из основателей Всероссийского национального союза. Отец Меншикова происходил из священнической семьи, мать — из дворян. В 1873, окончив Опочечское уездное училище, он поступает в Кронштадтское морское техническое училище, после окончания которого Меншиков становится флотским офицером. На его офицерскую долю выпало участвовать в нескольких дальних морских походах, писательским плодом которых являлся вышедшая в 1884 первая книга очерков «По портам Европы».

Тогда же он, как военно-морской гидрограф, составляет несколько гидрографическо-штурманских сочинений: «Руководство к чтению морских карт, русских и иностранных» (СПб., 1891) и «Лоция Абосских и восточной части Аландских шхер» (СПб., 1892).

Параллельно со службой во флоте молодой Меншиков начинает сотрудничать в «Неделе» (с сер. 1880-х), где вскоре становится ведущим сотрудником.

Поверив окончательно в свой писательский дар, Меншиков подает в 1892 в отставку в чине штабс-капитана и всецело посвящает себя публицистике. Будучи в то время под влиянием нравственных идей *Толстого*, публицистика Меншикова была весьма морализаторского направления. Статьи, печатавшиеся им в «Неделе», издавались отдельными книгами: «Думы о счастье» (СПб., 1899), «О писательстве» (СПб., 1899), «О любви» (СПб., 1899), «Критические очерки» (СПб., 1900), «Народные заступники» (СПб., 1900).

После прекращения издания «Недели» А. С. Суворин приглашает Меншикова к сотрудничеству в своей газете «Новое время». Здесь талант Меншикова раскрылся с большей цельностью и остротой в его «Письмах к ближним», печатавшихся (2—3 статьи в неделю) под этим общим названием вплоть до закрытия газеты в 1917.

Меншиков придавал огромное значение публицистике, ее мощи и ее возможностям влиять на умы людей. Считая публицистику *искусством*, он утверждал крайнюю важность для общества в XX столетии иметь хорошую публицистику, упадок которой мог бы отразиться наиболее печально на сознании граждан.

Как публицист, Меншиков считал, что именно *народность* — наиболее уязвимый пункт в обороне Отечества. «Именно тут, — утверждал он, — идет подмен материи, тут фальсифицируется самая природа расы и нерусские племена неудержимо вытесняют русскую народность».



Консервативное сознание в его публицистике проявлялось в культивировании чувства вечного, которое в его время было подавлено борьбой между старым и новым. Меньшиков очень много писал, и в его статьях, к сожалению, можно найти немало спорного или скороспелого в чересчур смелых обобщениях. Самым интересным у Меньшикова всегда были рассуждения о национальных проблемах, о русском *национализме*. Его национализм — это национализм не агрессивный, национализм не захвата или насилия, а, как он выражался, национализм честного разграничения одних наций от других, при котором только и возможны хорошие отношения между нациями. Его национализм не собирался никого уничтожать, как это неоднократно ему приписывали различные недоброжелатели. Он лишь собирался оборонять свою нацию — действие совершенно законное и нравственно должное.

«Мы, — писал Меньшиков, — не восстаем против приезда к нам и даже против сожительств некоторого процента иноплемеников, давая им охотно среди себя почти все права гражданства. Мы восстаем лишь против массового их нашествия, против заполнения ими важнейших наших государственных и культурных позиций. Мы протестуем против идущего завоевания России нерусскими племенами, против постепенного отнятия у нас земли, *веры и власти*. Мирному наплыву чуждых рас мы хотели бы дать отпор, сосредоточив для этого всю энергию нашего когда-то победоносного народа...»

Многие темы брались им штурмом, который не всегда был теоретически и фактически верным, оставаясь, однако, всегда талантливым по форме и всегда энергичным. Много горького говорил он в адрес русского народа и его истории, но делал это всегда искренне.

Писательство всегда было для него подвигом, оно стоило ему жизни, а при жизни было наполнено всевозможной на него клеветой и угрозами — поэтому к его словам надо относиться серьезно и с пониманием. «Что касается ругательных писем, — писал он, — то они, как и гнусные статьи в инородческой печати, мне доставляют удовольствие стрелка, попавшего в цель. Именно в тех случаях, когда вы попадаете в яблоко, начинается шум: выскакивает заяц и бьет в барабан или начинает играть шарманка. По количеству подметных писем и грязных статей публицист, защищающий интересы Родины, может убедиться, насколько действительна его работа. В таком серьезном и страшном деле, как политическая борьба, обращать внимание на раздраженные укуры врагов было бы так же странно, как солдату ждать из неприятельских окопов конфеты вместо пуль».

Меньшиков был одним из организаторов Всероссийского национального союза, который был организацией, рожденной не революционными событиями 1905, как большинство монархических организаций (кроме Русского собрания), а уже мирной жизнью, жизнью Государственной думы и публицистикой Меньшикова. В него вошли умеренно-правые элементы образованного русского общества — национально настроенные профессора, военные в отставке, чиновники, публицисты, — объединенные общей идеей главенства народности в трехчленной русской формуле.

Союз русского народа был организацией массовой, народной, многочисленной и был рожден как патриотическая реакция на революцию 1905. Всероссийский национальный союз появился во времена столыпинского правления и работы III Государственной думы как союз единомышленников, требовавших немедленного решения национального и прежде всего еврейского вопроса. Традиционную триаду *Православие-Самодержавие-Народность* они формулировали с конца. Для националистов и Православие, и самодержавие вытекали из понятия «народность» и национальных особенностей. Это было серьезной ошибкой.

Поэтому Меньшиков не во всем понимал позицию монархистов, не разделял некоторые их положения, но он был честен по отношению к ним и признавал их заслуги перед Отечеством. «Непростительно забыть, — писал он в 1911, — какую роль сыграли, напр., покойный Грингут в Москве или Дубровин в Петербурге, Дубасов — в Москве или Дурново — в Петербурге, Семеновский полк в Москве или вся гвардия в Петербурге. Что главная Осада власти и центральный штурм ее были в Петербурге и в Москве... Инородческая революция пыталась поразить империю в самом ее сердце — вот отчего в обе столицы понабились столько мятежников и пристанодержателей бунта. Мы... не принадлежим к Союзу русского народа, но было бы или актом невежества, или черной неблагодарностью забыть, что наши национальные начала были провозглашены еще задолго до возникновения партии националистов — именно такими “черносотенными” организациями Петербурга, каково Русское собрание и Союз г-д Дубровина и Пуришкевича. Если серьезно говорить о борьбе со смутой, действительной борьбе, не на живот, а на смерть, то вели ее не киевские националисты, а петербургские и московские монархисты»

Февральская революция 1917 закрыла газету «Новое время» и оставила Меньшикова без любимого дела. Октябрь же не дал ему прожить и года под своей властью.

Он был арестован на Валдае. 19 сент. 1918 Меньшиков писал своей жене из заключения: «Члены и председатель Чрезвычайной следственной комиссии евреи, и не скрывают, что арест мой и суд — мсть за старые мои обличительные статьи против евреев» (*Меньшиков М. О. Материалы к биографии // Российский архив. Вып. 4. М., 1993*).

За день до расстрела он написал как бы в завещание своей жене и детям: «Запомните — умираю жертвой еврейской мести не за какие-либо преступления, а лишь за обличение еврейского народа, за что они истребляли и своих пророков. Жаль, что не удалось еще пожить и полюбоваться на вас».

20 сент. 1918 он был расстрелян чекистами за свои статьи на берегу Валдайского озера.

Но идеи бессмертны и не теряют творческой силы после смерти своих носителей. После смерти Меньшикова осталась его публицистика, девизом которой можно поставить такие слова: «Не раз великая империя наша приближалась к краю гибели, но спасало ее не богатство, которого не было, не вооружение, которым мы всегда хромали, а железное мужество ее сынов, не шадивших ни сил, ни жизни, лишь бы жила Россия».

Соч.: Думы о счастье. СПб., 1899; О писательстве. СПб., 1899; О любви. СПб., 1899; Критические очерки. СПб., 1900, Народные заступники. СПб., 1900; Письма к ближним. Вып. 1—15. СПб., 1901—16; Из писем к ближним / Сост. М. Б. Поспелов М., 1991; О любви. Ставрополь, 1994; Думы о счастье. Ставрополь, 1996; Выше свободы. М., 1998; Письма к Русской нации / Сост., вступ. ст. и коммент. М. Б. Смолина.

М. Смолин

МЕРЕЖКОВСКИЙ Дмитрий Сергеевич (2[14].08.1865—9.12.1941), писатель, философ. Родился в Петербурге. В 1888 закончил историко-филологический факультет Петербургского университета. Один из организаторов (1901) Религиозно-философского общества, ставившего целью объединить интеллигенцию и Церковь. В 1919 эмигрировал. С 1920 жил в Париже.

Мышление Мережковского движется в антитезах, в острых противопоставлениях — но главная его тема определяется религиозным противлением «историческому» *христианству*. Мережковский чувствует в себе «новое» религиозное сознание, т. к. в его душе христианство уживается с влечением к античности, к античной культуре. Если *В. Розанов* критиковал «историческое» христианство во имя Ветхого Завета, то Мережковский исходит из противопоставления христианства

и античности. К этому противопоставлению Мережковский сводит все трудности «исторического христианства», но под влиянием В. Соловьева у него позже присоединяются еще искания «христианской общественности».

По мысли Мережковского, «историческое» христианство (т. е. Церковь) отжило свой век, оно было односторонним выражением христианского благовестия — ибо не вместило в себя «правды о земле», «правды о плоти». Односторонний аскетизм свойствен христианству по самому его существу: «аскетическое, т. е. подлинное, христианство, — пишет Мережковский, — и современная культура взаимно непроницаемы». Это отождествление христианства с аскетикой нужно Мережковскому, чтобы осмыслить «новое религиозное сознание», — ибо только это последнее и может духовно удовлетворить его. «Отныне, — писал он, — должна раскрыться во всемирной истории правда не только о духе, но и о плоти, не только о небе, но и о земле». Это было, можно сказать, навязчивой идеей у Мережковского — ему нужно «новое откровение», к Церкви же, как «исторической» форме христианства, ему трудно привыкнуть. Отсюда у него не только усиленный акцент на «аскетической неправде» в христианстве, но отсюда и упрямое утверждение «мистической связи самодержавия и Православия». Для Мережковского Православие настолько слито с русской государственностью, что он просто забывает о Православии в др. странах.

В Религиозно-философских собраниях эти 2 мотива — отождествление исторического христианства с аскетическим отвержением или даже «уничтожением» плоти и убеждение в «мистической» связи самодержавия и Православия — повторялись на все лады. С особым блеском и вдохновением эти темы развивал в своем докладе Тернавцев, яркий и талантливый религиозный мыслитель. «Наступает время, — говорил он, — открыть сокровенную христианскую правду о земле... общественное во Христе спасение и религиозное призвание светской власти». Все это очень характерно как признание религиозной (хотя и односторонней) правды в *секуляризме* (т. е. «правды о земле»); секуляризм и историческое христианство мыслятся здесь как 2 полюса одной *антиномии*, друг друга обуславливающие. Преодоление этой антиномии мыслится здесь лишь в синтезе ее противоположных начал, и здесь и Мережковский, и Тернавцев, и другие жили романтическими настроениями В. Соловьева о «свободной *теократии*». «Безнадёжной противообщественности христианства» Мережковский противопоставляет «освященную общественность», которую он часто мыслит уже в тонах анархизма. Поэтому Мережковский готов считать «историческое христианство» бесцерковным, ибо расцветшая в историческом христианстве «религия уединенной личности» не есть вовсе Церковь. «Христианство есть только чаяние и пророчество о *Богочеловечестве*, о Церкви, но само явление Церкви совершится за пределами христианства».

Отсюда понятна и схема Мережковского о «Трех Заветах». «Первый Завет — *религия Бога в мире*; второй Завет Сына — религия Бога в человеке — Богочеловека; третий — религия Бога в человечестве — Богочеловечества». «Отец воплощается в *Космосе*; Сын — в *Логосе*; Дух — в соединении Логоса с Космосом, в едином соборном вселенском Существо — Бого-

человечестве». Таковы «чаяния и пророчества» Мережковского и его группы. Это — типичная религиозная романтика, окрашенная очень ярко в «революционно-мистические» тона.

Соч.: Христос и антихрист. (Ч. 1. 1896; Ч. 2. 1902; Ч. 3. 1905); Л. Толстой и Достоевский. СПб., 1905; Грядущий хам. Чехов и Горький. СПб., 1906; Большая Россия. СПб., 1910; Зачем воскрес? (Религиозная личность и общественность). Пг., 1916; Тайна трех. Египет и Вавилон. (Прага), 1925; Тайна Запада. Атлантида и Европа. Белград, (1930); Иисус неизвестный. Белград, 1932 / Пер. на англ. 1934; Полн. собр. соч. Т. 1—24. М., 1914—15; Павел. Августин. Берлин, 1936; Св. Франциск Ассизский. Берлин, 1938; Жанна д'Арк и Третье Царство Духа. Берлин, 1938; Избр. ст. Мюнхен, 1972; Собр. соч. В 4 т. М., 1990; Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995.

Прот. В. Зеньковский

МЕТАИСТОРИЯ, грядущая жизнь в Царстве Божием. Понятие используется многими русскими христианскими философами для объяснения сущности исторического процесса. Они указывали на невозможность осуществления совершенного общественного строя в условиях земного существования. Всякий общественный строй осуществляет лишь частичные улучшения и в то же время содержит новые недостатки и возможности для злоупотреблений. Опыт истории показывает, что весь исторический процесс сводится лишь к подготовке человечества к переходу от истории к метаистории. Существенным условием совершенства в том царстве является преобразование *души* и *тела* или обожествление милостью Божией.

МЕТАФИЗИКА, философское учение о сверхопытных и сверхестественных началах и законах *бытия*. К метафизике относят *онтологию* — осмысление бытия, и *космологию* — осмысление мироздания. Бытие в метафизике — сверхчувственная *реальность*, познание которой открывает *смысл мира* и назначения *человека*. Космос в метафизике — порядок, разумность, *красота* и величие мира, за которым стоит *Бог*. Бог — первый объект метафизики, познавая Его, человек познает мир. Метафизика считает человеческий *разум* способным решать вопросы познания Творца, обращаясь к данным *Откровения*.

История метафизики — это история познания Бога и мира. Метафизикой у Платона и Аристотеля называлась «первая философия», т. е. наука о высших принципах знания, бытия и деятельности, следовательно, метафизика была отвлеченнейшей и наиболее общей частью философии. В схоластике под метафизикой разумели науку о *сущем* и его *качествах*. В эпоху Возрождения метафизика обозначала по преимуществу *натурфилософию*. Вольф под метафизикой разумел науку о высших принципах познания человека и делил ее на онтологию, космологию, *психологию* и естественное *богословие*. Кант сначала пользовался термином в значении Вольфа, потом в критический период под метафизикой разумел учение о Боге, *бессмертии души* и *свободе воли* и полагал, что метафизика содержит лишь кажущееся, а не действительное знание. *Идеи*, составляющие содержание метафизики, не могут быть доказаны теоретическим разумом, а лишь постулированы практическим разумом. Для Гегеля метафизика совпадает с логикой, в которую он включает учение о бытии. Новокантианцы отождествляют метафизику с теорией *познания*.

Отрицательное отношение к метафизике проявлял *позитивизм*, для которого метафизическая ступень познания является посредствующей между религиозной и научной; наука должна уничтожить метафизику. Так же относится к метафизике и *эмпиризм*. Нужно, однако, помнить, что некоторые философские направления, отрицающие метафизику на словах, в действительности вводят ее содержание под др. именем. Вундт под метафизикой разумет всякого рода гипотетические предположения, служащие к объяснению действительности.

К метафизике относят вопросы о *пространстве и времени*, о бытии, о механизме или *телеологии* в природе, о *душе*, о свободе воли, об отношении мира к Богу. Все перечисленные вопросы допускают различное, но требуют определенное решение; причем все проблемы теснейшим образом между собой связаны, так что разрешение одной из них влечет соответствующее решение и остальных: таким путем создается философская система. Метафизика в этом смысле не отличается от *философии* и представляет попытку создать цельное мирозерцание.

Особенно сильные удары нанес метафизике Кант, а следом за ним и новокантианцы, и позитивизм, а следом за ним и *агностицизм* Спенсера. Нападки Канта и позитивизма имели свой смысл, хотя и велись с различных точек зрения и с различным правом: но оба, Кант и Конт, сходятся в том, что под иным флагом вводят метафизику в философию. Кант имел в виду метафизику Вольфа, который догматически разрешал все вопросы (в этом отношении систему Вольфа можно сравнить с системой Фомы Аквинского) методом умозрения. Кант противопоставил эмпирию умозрению, и вопросы первой признал разрешимыми, а вопросы второго — *трансцендентными*. Гегелю удалось на время спасти догматическую метафизику путем диалектического метода. Тем не менее удар Канта был настолько силен, что невозможность проникнуть в трансцендентный мир кажется очевидной и для новокантианцев, отказавшихся от *диалектики* Гегеля. Нападения Канта и агностицизм Спенсера не имеют такого принципиального значения: из того факта, что людям не удалось еще решить некоторых вопросов, не следует, что и в будущем их попытки будут столь же неудачны, и еще менее следует признавать какую бы то ни было область исследования запретной для разума. Критика Канта совершенно убедительна по отношению к метафизике Вольфа, но разграничение областей эмпирической и трансцендентной понятно и обязательно только для тех, кто принимает целиком результаты «Критики чистого разума»; между тем в настоящее время нет никаких оснований для этого. *Дуализм* мира явлений и мира предметов самих по себе, элемента формального в познании и элемента материального слишком тесно связан с недостатками психологического анализа у Канта; поэтому и выводы, вытекающие из этого дуализма и враждебные метафизике, следуют признать несостоятельными.

В Древней Руси метафизика развивалась на идеях *отцов Церкви*, вобравших в себя все лучшее, что было достигнуто античными философами, и прежде всего Аристотелем и Платоном. Сущность и суть бытия, движущее начало всех явлений и процессов — Бог. *Материя* — пассивное начало, зависящее от *законов и воли* Бога. Древнерусские мудрецы считали вместе с Аристотелем, что всякая вещь — существо материи и формы. Поднимаясь по лестнице форм, мыслитель приходит к высшей сущности — Богу, имеющему бытие вне мира. Бог — перводвигатель мира, высшая цель всех развивающихся по собственным законам форм и образований.

Христианское учение относится к развитию идей метафизики положительно. Это связано а) с пониманием, что реальность намного богаче всего доступного чувственному восприятию: в *Символе веры* есть слова о «видимых и невидимых» небе и земле, означающие многоплановость сотворенного мира; б) с убеждением, что мир не следует изучать без всякой связи с Высшей реальностью, ибо принципиально важны отношения Бога, мира и человека; в) с признанием реального существования души и *духа* человека и их способности к сверхчувственному восприятию; г) с признанием достоинства разума человека, способного найти и убедительно выразить *истину*, а также подлинности свободы воли и нравственной ответственности; д) с верой в то, что история человечества — осмысленный процесс, идущий через поляризацию сил *добра и зла* к жизни будущего века.

Заметный вклад в развитие метафизики внести русские философы и мыслители 2-й пол. XIX — н. XX в. Они углубляют само понимание метафизики. Метафизика — это «философия сверхчувственного» (*Г. Челпанов*), «символика духовного опыта» (*Н. Бердяев*).

Традиционная опора на Аристотеля и христианский платонизм, интерес к системам Гегеля и Шеллинга, тяга к предельным обоснованиям *этики* и политики — все это сделало естественным тот поворот к метафизике, который в трудном давался Западу. Системные построения *В. Соловьева* и его ближайших учеников князей *С. и Е. Трубецких* задают модель метафизики, от которой идут ветви метафизики: «*всеединства*» (*Булгаков, Карсавин, Франк*), «*имеславия*» (*Лосев*), «конкретной метафизики» (*Флоренский*). Самостоятельными версиями метафизики являются *персонализм Н. Лосского* и *трансцендентализм* идущей от *Б. Чичерина* философско-правовой школы (*Выше-славцев, Новгородцев, И. Ильин*). Родовой чертой русской метафизики можно назвать стремление к выявлению онтологической укорененности религиозно-этической правды.

МЕТОД (*греч.* — путь к чему-либо), способ достижения *цели*, определенным образом упорядоченная деятельность, систематический путь изучения какого-либо объекта, в зависимости от свойств исследуемого *предмета*.

В своей основе все методы *познания* обусловлены природой изучаемого *явления*. Поэтому методы связаны с духовной идеологией и теорией. Неверующий человек, изучающий общепсихологические и исторические проблемы не может избрать верный путь и, как правило, использует формальные методы, неспособные раскрыть метафизическую сущность явлений и процессов. История представляет весьма частые примеры увлечения каким-либо одним методом и ложного его применения; так, в философии применяли исключительно дедуктивный метод; Герbart к психологии применял математический метод; Спиноза делал то же по отношению к философии. Во время увлечения естествознанием в середине XIX в. методы естествознания всецело применялись к *психологии* и даже *истории* и т. д.

Среди методов особо выделяют методы исследования и методы изложения.

Методов исследования чрезвычайно много, но главные состоят в *анализе*, синтезе, дедукции и индукции; каждый из этих методов может иметь различные виды, напр., регрессивный, прогрессивный, сравнительный, описательный и генетический; специально в философии применяются умозрительный и диалектический методы. При изложении найденных результатов исследования незачем держаться того же самого пути, благодаря которому исследователь к ним пришел. Путь мог быть очень сложным и длинным, в то время как найденная *истина* могла оказаться простым выводом из ранее известного положения или же доказывается более простым путем. Поэтому методы изображения должны исходить из представления о *науке* как целом и в систематическом порядке помещать отдельные положения так, чтобы одно освещало другое и т. д., т. е. следует по возможности придерживаться систематического способа изложения; иногда, однако, полезно прибегать к генетическому методу изложения, который состоит в изображении развития содержания известного понятия или известной науки. Наконец, иногда бывает весьма полезно изложить предмет историческим методом, так напр., в физике изложить постепенное углубление в известный вопрос различными исследователями, ибо путь исследования ученого может навести другого на мысли, оставшиеся незамеченными первым.

МЕТОДОЛОГИЯ, совокупность познавательных средств, *методов*, приемов, используемых в какой-либо *науке*. Методология может быть общая или специальная; общая — имеет в виду способы, к которым человек прибегает во всех случаях, когда

ему приходится встречаться с какой-либо проблемой, специальная — исследует методы частных наук, напр., математики, психологии, истории и т. д. Общая методология имеет дело с определением и разделением понятий, с доказательством положений и с указанием тех путей, посредством которых мы приходим к точной установке фактов (наблюдение, сравнение и эксперимент). Т. к. метод зависит не только от субъекта, пользующегося им, но гл. обр. и от объекта исследования, к которому метод должен применяться, то вполне естественно, что каждая частная наука, сообразно характерным особенностям своего предмета, представляет и своеобразные изменения общих методов. Так напр., опыт и наблюдение совершенно неприменимы к математике, которая есть наука чисто дедуктивная, в то время как при изучении природы нельзя руководствоваться одной дедукцией и построением понятий. Но наблюдение изменяется смотря по тому, применяется ли оно к предмету, над которым может быть произведен эксперимент, или к предмету, над которым он не может быть произведен; наконец, наблюдение в области психологии принимает характер самонаблюдения, и т. д.

Э. Р.

МЕЩЕРСКИЙ Владимир Петрович (11.01.1839—10.07.1914), князь, писатель и публицист, общественный деятель.

Родился в Петербурге в старинной аристократической семье. Отец служил в гвардии в чине подполковника, мать была дочерью *Н. М. Карамзина*. После получения прекрасного домашнего образования Мещерский поступил в привилегированное Училище правове-

дения, которое окончил в 1857. Затем поступил на службу и 7 лет был полицейским стряпчим и судьей в Петербурге, затем еще 7 лет ездил по всей России, будучи чиновником по особым поручениям МВД. Чиновная карьера Мещерского закончилась увольнением его «за несогласные со взглядами министерства убеждения». После отставки до конца дней своих числился «по министерству народного просвещения» без места и должности, т. е. был фактически частным лицом.



Впрочем, Мещерский не ушел в частную жизнь, и именно с этого времени началась его литературная и общественная деятельность. С юности он отличался литературными способностями. Начиная с 1860 он помещал в «Северной пчеле», а затем также в «Русском вестнике» свои произведения. Мещерский в молодости писал стихи (в 1863 вышла его поэма «Таврида»). Впрочем, в дальнейшем он писал лишь прозу, став одним из виднейших писателей в жанре романов о жизни «высшего света», широко популярных в свое время. Славу Мещерскому принесли романы «Женщины петербургского большого света» (1874), «Мужчины петербургского большого света» (1897), «Один из наших Бис-марков» (1874), «Лордапостол в Петербургском большом свете» (1876). Отдал Мещерский дань и жанру антинигилистического романа, создав такие произведения, как «Тайны современного Петербурга» (1876—77), «Записки застрелившегося гимназиста» (1875). Помимо изящной словесности Мещерский с самого начала своей литературной судьбы чувствовал призвание к политической публицистике. В 1868—70 выходили его «Очерки нынешней общественной жизни в России», весьма ядовито оценивающие деятельность либеральных общественных сил. Призыв Мещерского «поставить точку» либеральным реформам 1860-х привел к тому, что противники прозвали его «князь

Точка». Впрочем, Мещерский гордился всеми оскорбительными кличками, полученными от врагов. Еще в 1860-х он познакомился с наследником престола Александром Александровичем, будущим Александром III, который ухаживал за его сестрой. Обладавший даром рассказчика, дававший весьма меткие характеристики высшим чинам империи и при этом весьма критически оценивавший «эру либерализма» 1860-х (что было тогда немодным), Мещерский сумел стать доверенным советником наследника. С 1872 и вплоть до своей смерти, т. е. 42 года, Мещерский издавал еженедельный журнал-газету «Гражданин». Около года (1873—74) «Гражданин» редактировал *Ф. М. Достоевский*, но затем Мещерский взял редактирование в свои руки. Редакция «Гражданина» на Невском проспекте, д. 77, стала «мозговым центром» консерваторов, где вырабатывались программы и требования. Сам Мещерский на страницах своих изданий излагал и пропагандировал их. Помимо «Гражданина» он издавал также журналы «Добро» (1881), «Добряк» (1882), «Дружеские речи» (1903—14), газету «Русь» (1894—96). С осени 1884 начал издавать что-то вроде дневника в форме писем, содержащих изложение своих взглядов на происходящие события и предзнамененных для одного читателя — Александра III. Близость Мещерского ко двору, его осведомленность о намерениях «верхов» способствовали превращению Мещерского во влиятельного политика, «делателя министров». Мещерский был в числе тех деятелей, которые проводили курс контрреформ 1880-х. Политические взгляды Мещерского представляли собой синтез славянофильства и охранительства. Он выступал с весьма решительными требованиями, фактически став одним из предшественников правого радикализма н. XX в., и не случайно А. И. Дубровин считал его своим предтечей. Мещерский требовал прекратить либеральное реформаторство, усилить роль дворянства в жизни страны. Дворянство, считал Мещерский, — «армия самодержавия». Коренной порок реформ 1860-х в том, что проводила их в своих интересах бюрократия. В результате дворянство оттеснено в сторону, между царем и народом выросла стена в виде чиновничества. Мещерский советовал для усиления дворянства создать систему дешевого кредита для помещиков, для чего необходимо усилить значение и полномочия Дворянского банка, поднять роль Дворянских собраний всех уровней. Впрочем, Мещерский вовсе не был апологетом дворянства. В своих романах о «высшем свете» он весьма критически отзывался об общественных и моральных качествах аристократии. Вообще, когда Мещерский говорил о дворянстве, он говорил скорее о национальной элите любого сословного происхождения. Но зато защита положения дворянства, по мысли Мещерского, должна стать важнейшей задачей правительства. Он прекрасно понимал стоящие перед Россией проблемы и предлагал весьма здравые идеи по их решению. Он резко выступал против классических гимназий, требуя расширения сети реальных училищ, создания системы профессионально-технического образования, призывал увеличить число военных училищ, готовивших кадры не только для массовой армии, но и для промышленного развития. Мещерский выступал за веротерпимость, против нелепой внешней политики, в частности, на дальневосточном направлении, мрачно предсказывая грядущую войну с Японией на радость Западу. Как политик и мыслитель Мещерский был одинок. Его не любил «высший свет» за нелюбимое, порой злое изображение в его романах. Язвительность и др. свойства характера нажили ему много врагов среди высшей бюрократии страны. Не прибавляли Мещерскому популярности и некоторые черты его натуры. Понятно, что для нигилистов и либералов Мещерский был смертельным врагом, и они сделали все, чтобы само имя кн. Мещерского осталось забытым. Похоронен Мещерский в Александро-Невской лавре в Петербурге.

С. Лебедев

МИР, совокупность всех форм существования *духа* и *материи*, созданных *Богом*. *Вселенная* во всем многообразии. По определению А. С. Хомякова, «Вещество в пространстве и сила во времени».

В русском мировоззрении слово «мир» имеет особое значение. Согласно словарю В. Даля это: «...Наша земля, земной шар, свет; || все люди, весь свет, род человеческий; || община, общество крестьян; || сходка. В последнем значении мир бывает сельский и волостной. Класть на мир, давать приговор на сходке; на сельском миру бывает по мужику от дыма, на волостном миру или кругу по 2 хозяина от сотни. Миры, земли — планеты. Встарь считали годы от сотворения мира — нашей земли. Идти в мир или по миру — с сумою. На миру и смерть красна — на людях. Жить в миру, в мирских заботах — в суетности; вообще в свете; противоположное — жизнь духовная — монашеская. Мир, Бог на помощь! — оклик бурлаков на Волге при встрече судов; ответ — Вам Бог на помощь! Мир волна. Мир золотая гора. В мире, что в море. В мире, что в омуте (ни дна, ни покрывки). Мир во зле (во лжи). На что мир ни зинет, то и гинет — о зависти. Глупый разум по миру пускает. Богатый в пир, убогий в мир (по миру). По миру не ходим, и нищим не подаем. Пристроила детей: одного по миру пустила, другого свинопасу в науку отдала. В мир (по миру) ийти, и тестом брат. Мир крещеный, да мешок холщевый: под одним окном выпросить, под другим съест. Мир тонок, да долог. У мира животы и тонки, да долги. Что на мир не ляжет, того мир не подымет. Про мир пирога не испечешь; на мир вина не напасешься. На весь мир (на всех) не угодишь. В миру, что на пьяном пиру. С миру по нитке — голому рубаха. Один мира не съест. В миру, как в пиру: всего много (и добра, и худа). И в пир, и в мир, все в одном (об одежде). Ни в пир, ни в мир, ни в добрые люди. В мире жить — с миром жить. Весь мир подпоясан, один староста распоясан (снопы, овины). Мир окладывают, да волости окрадывают (начальство). Один вор всему миру разоренье. Вор ворует, а мир горюет. Как мир, т. е. похочет, поволит, порядит, поставит, приговорит. На старосту не челобитчик, а от миру не прочь. Что миру, то и сестре (то и бабину сыну). Где (что, как) мир, там (то, так) и мы. Где у мира рука, там моя голова. Что мир порядил, то Бог рассудил. Мир велик человек; мир велико дело. Миру в окно не подашь (не просит, не принимает подаяния). Мир за себя постоит. Мира сразу не похоронишь. На мир и суда нет. Кто больше мира будет! С миром не поспоришь. Мир (община) столбом стоит. Мира не перетянешь. Мир с ума сойдет — на цепь не посадишь! С миром и беда не убыток. Вали на мир: мир все снесет! Миром несем. На мир никого не смеяют (начальство подорожит миром). В миру виноватого нет. На миру виноватого не сыщешь. Мир несудим. Мир судит один Бог. Мир никем не судится, только Богом судится. Мир зинет — камень треснет. Как мир вздохнет, и временщик издохнет! Коли все миром вздохнут, и до Царя дойдут! Мир заревет, так леса стонут (лес клонится)! Хоть собой некажист, да на миру речист. И мир не без начальника (не без головы). Мир всех старше, а и миру урядчик есть. Мир без старосты ватага. Мир без старосты (без головы), что сноп без перевясла. Мир не судья, были бы сватовья (отстоят). Мир орда. Ведро вина перед миром править. Мир (сходка), что вода: пошумит и разоидется. Мужик умен, да мир дурак. Потешь мир, поди в солдаты! Правда не на миру стоит, а по миру ходит (не начальствует).

«**МИР КАК ЦЕЛОЕ. Черты из науки о природе**», философский труд Н. Н. Стрехова (1872), в котором подытожены его размышления о *природе*, *Вселенной*, *законах бытия*. Исходя из основополагающей посылки о том, что *мир* выступает как единое связанное, стройное целое и представляет собой своеобразный *организм*, он развивает в нем концепцию, призван-

ную объяснить ту гармонию мира, которая воспринимается как *красота* и упорядоченность, и определить место человека в этом мире. Признание мира целостным *единством*, по Стрехову, имеет методологическое и одновременно жизнелюбивое значение, ибо дает руководящую нить частным наукам, исследующим природу человека, а также ориентирует людей в мире, где они чувствуют себя одинокими и заброшенными. «Мир есть целое, имеющее центр; именно он есть сфера, средоточие которой составляет человек», — заявляет автор. Если человек не осознает свое центральное место, свою связующую роль в мире, то он постоянно будет ощущать страдания и неудовлетворенность. Результатом этого станут несбыточные фантазии о прекрасном будущем, идеализация прошедшего и увлечение различными уводящими от действительности идеями, ибо человек никогда не смирится с мыслью, что он, свободное и мыслящее существо, не играет никакой роли в стройной системе мироздания, и, если ему не разъяснить его предназначения, он начинает бунтовать против существующего. В отличие от животных, человек имеет право противопоставлять себя природе, ибо «не считает себя предметом между предметами природы, явлением между ее явлениями». Он есть духовность, завершающая природу на ее высшей ступени. Особенности человека проистекают из того, что в первую очередь он «весь в возможности». Он не сущность, а деятельность, не постоянство, а изменчивость, разнообразие. Это наиболее зависимое и вместе с тем наиболее самостоятельное существо, высочайшая точка, до которой доходит органический мир, следовательно, в нем получают яркое проявление все главные черты этого мира. Человек непревосходим, ибо он — чистая самодостаточная, почти богоподобная деятельность. В таком выводе, считает Стрехов, нет высокомерия, ибо относится он к человеку вообще, что не исключает скромности каждой отдельно взятой личности. Отсюда должно следовать исключительное внимание к жизни др. людей, к доступному нам будущему и истории человеческого рода. В разделе книги, посвященном исследованию неорганической природы, содержится гл. обр. критика атомистических представлений. Они могут быть приняты лишь как ступень в познании человеком окружающего мира, как олицетворение некоторых наших неизменных понятий о природе. Если же им придается большее значение, то это ведет к *материализму* — «убийству духа» и фатализму — «убийству жизни». Непрерывная изменчивость вещества, его превращения и разнообразие совершенно необъяснимы с точки зрения атомизма. Вещество — «гибкое, изменчивое, живое», оно неразрывно связано с силой, а значит, самодеятельно. Конечные выводы Стрехова противоречивы: с одной стороны, он утверждает, что не следует приписывать *Богу* всякое наблюдаемое разнообразие вещей, с др., что «действительное познание, удовлетворяющее всем нашим запросам, должно исходить из этого разнообразия и необходимо приведет нас к Богу, укажет, что только в Нем содержится смысл всякого бытия». Уже в первых откликах на книгу *методология* Стрехова была охарактеризована как двойственная — совмещающая натуралистический и религиозно-философский подходы. В дальнейшем исследователи творчества Стрехова писали о его философии как о «раздвоенной», «перегородочной», пытающейся примирить *рационализм* и *мистицизм*. Лишь в наши дни Стрехов был признан одним из оригинальных мыслителей XIX в., подготавливших почву для русского *космизма*.

Лит.: Стрехов Н. Н. О развитии организмов. Попытка точно поставить вопрос // Природа. Попул. естеств.-ист. сб. Кн. 1. М., 1874; Грот Н. Я. Памяти Н. Н. Стрехова. К характеристике его философского мирозерцания. М., 1896; Введенский А. Общий смысл философии Н. Н. Стрехова. М., 1897; Розанов В. В. Литературные изгнанники. Т. 1. СПб., 1913 (Лондон, 1992); Gerstein L. Nikolai Strakhov. Cambridge (Mass.), 1971.

Л. Авдеева

«МИРНЫЙ ТРУД», научно-литературный и общественный журнал национально-патриотической идеологии, издававшийся в Харькове проф. А. С. Вязигиным.

Первый номер вышел в февр. 1902. Он открывался программной вступительной статьей редактора-издателя А. С. Вязигина, которая представляла собой своего рода манифест русского национализма. В полном соответствии с учением классиков славянофильства автор писал: «Вне народности нет мышления, нет познания, нет творчества. Стало быть, и каждый русский не может отрешиться от своей национальности, ибо еще ребенком, с первым своим лепетом, начал проникаться ею, постепенно все теснее и неразрывнее сливаясь всем существом с родной стихией». Причем, как и у славянофилов, это был манифест умеренного национализма, ибо Вязигин специально оговаривался: «Нам нельзя поворачиваться спиной и к Западу — стране святых чудес, по выражению родоначальника нашего славянофильства А. С. Хомякова». Редактор призывал читателя не предаваться унынию и пессимизму, стелая по поводу утраты русским народом самобытности: «Наш великий народ не утратит своего облика и своей духовной самобытности, пока на земле будет звучать живая русская речь». В статье давалось объяснение и названию журнала. Редактор писал: «Не пустые и звонкие слова, не боевые кличи и громкие речи, способные сладким дурманом опьянить юные головы, нужны нашей дорогой, терзаемой столькими общественными недугами родине... Наше отечество прежде всего нуждается в скромных тружениках, делающих свое “маленькое дело” ради подъема общего культурного уровня, являющегося следствием настойчивой работы каждого из нас над самим собою, а не туманных стремлений к насильственным и коренным переворотам, заранее осужденным историей на полную неудачу: единственной зиждущей силой, выдержавшей вековые испытания, был и остается мирный труд». В течение первого года вышло 5 выпусков журнала. Подводя итог первого года издания, в 5-м номере А. С. Вязигин отмечал, что журнал достиг своей цели, сплотив разрозненных доселе национально мыслящих представителей русского образованного слоя в Харькове. Свидетельством успеха, по мысли редактора, является, прежде всего, поход против нового журнала представителей либерального лагеря. Однако редактор был чужд победных реляций и откровенно говорил об ошибках. Во-первых, изначально ошибочно были ограничены только научно-литературными проблемами рамки журнала, что не позволяло высказываться по актуальным общественным вопросам. В результате журнал не мог иметь того звучания, какое нужно. Во-вторых, нужно было внести коррективы в периодичность издания. Чтобы быть эффективным органом печати, журнал должен быть ежемесячным. В связи с этими соображениями редактор-издатель объявлял, что для решения этих вопросов он берет паузу и приостанавливает выпуск журнала, но с 1 янв. 1904 журнал станет выходить в обновленной форме с постоянным штатом сотрудников. Действительно в 1904 и 1905 «Мирный труд» выходил 10 раз в год, а с 1906 и до к. 1914, когда издание было прекращено, выходил стабильно 12 раз в год, даже в то время, когда редактор-издатель А. С. Вязигин был депутатом Государственной думы 3-го созыва.

Издателю удалось привлечь к сотрудничеству многих видных правых публицистов и ученых, причем, не только из Харькова. О русских древностях писал акад. А. И. Соболевский, барон М. Ф. Таубе публиковал свои философские трактаты, проф. В. Ф. Залесский помещал антиеврейские сочинения, депутат Государственной думы Г. Г. Замысловский писал о ритуальных убийствах, другой депутат Г. А. Щечков регулярно высказывался по правовым вопросам в контексте русской самобытности, А. П. Липранди исследовал национальные и окраинные проблемы. В журнале также сотрудничали Н. И. Черняев, И. И. Балаклеев, Н. Н. Родзевич, проф. Ф. С. Хлеборад, М. М. Бородкин, проф. Я. А. Денисов и др.

известные люди. Большой резонанс имела публикация в 1913 «Заметок по поводу убийства Андриюши Юшинского», которые перепечатывали многие издания. На протяжении нескольких лет проф. А. С. Вязигину удавалось поддерживать интерес читателей к своему журналу. Однако в № 11 за 1914 было опубликовано объявление: «Редакция журнала “Мирный труд” доводит до сведения своих постоянных подписчиков, что по болезни редактора подписка на 1915 год открыта не будет». Такое объявление стало, видимо, полной неожиданностью для многих читателей, потому что в следующем, последнем номере журнала, появилось более странное объявление: «Редакция “Мирного труда” считает своим священным долгом принести сердечную благодарность всем своим сотрудникам и подписчикам, громадное большинство которых возобновило подписку и на 1915 год, даже после объявления о приостановлении издания. Из разных углов России редакцией получены многочисленные письма, выражающие твердую уверенность, что здоровье редактора вскоре восстановится и он снова сможет продолжать служение родине содействием духовному объединению русских людей, верных заветам нашего славного прошлого и желающих самобытного развития России в будущем». Однако более журнал возобновлен не был.

А. Степанов

МИРОВАЯ ДУША, одухотворяющее начало Вселенной. Платон, а за ним стоики и Шеллинг, называли так общий принцип, связующий весь мир в единый организм. У В. С. Соловьева мировая душа трактуется как общность психической жизни всего человечества, его коллективная «душа», отпавшая от Бога, но восходящая к софийному совершенству в ходе истории. «Душа мира больна демонским одержанием», так что в деле спасения на нее не следует возлагать особых надежд (С. Булгаков). «Вера в существование души мира есть вера романтическая» (Н. Бердяев), она побуждает человека к слиянию с этой душой, а это и есть космическое прельщение. Августин, как заметил Л. Карсавин, ради личности, ради спасения индивидуальной души был «готов забыть душу мира».

МИРОВОЕ ДЕРЕВО (древо жизни), в древнерусской языческой мифологии мировая ось, центр мира и воплощение мироздания в целом. По преданиям, дерево это стоит на о. Буяне посреди океана на Алатырь-камне. Крона его достигает небес, корни — преисподней. В древнерусских апокрифах в виде дерева с золотыми ветвями, месяцем у вершины, нивой у корней изображается идеальное государство, где месяц — царь, нива — православное крестьянство. Мировое дерево выражало плодородие живой природы, древо жизни: в кроне свивает гнездо соловей, в стволе — пчелы, приносящие мед, у корней — горностаи, символизирующий родительскую любовь. Ветви дерева — терем, где происходит пир, и по кругу идет чаша с напитком бессмертия. Происхождение древа жизни было одним из основных в народных ритуалах, прежде всего на свадьбе и строительстве дома. В последнем случае обрядовое дерево помещалось в центре стройки. Обрядовым воплощением мирового дерева являлась также рождественская (новогодняя) елка.

О. П.

МИРОВОЙ РАЗУМ, первоначально понятие греческой философии, означающее Божественный разум как основу космического порядка. В русской философии к. XIX — н. XX в. понятие мирового разума рассматривалось в виде представления о Софии — Высшей Премудрости, имманентной и трансцендентной по отношению к миру. Понятие это основательно критиковалось: «Но за этим скрыта большая скорбь и бессилие, скрыт страх перед этим самым мировым разумом и природным порядком» (Н. Бердяев).

МИСТИКА (греч. — таинственный), учение о сверхъестественной сущности явлений природы и общества, опыт Богопознания. В православной литературе мистика равнозначна

слову «таинство» и обычно им заменяется. (Мистическое Тело Христа — Таинственное Тело Христа.) В христианской традиции мистическое связано с опытом непосредственного общения с *Богом* и восприятия Его *Слова*, животворящего воздействия *Духа*, единения с Отцом в *любви* и с Сыном в евхаристическом общении. *Откровение* — это одновременно и тайна, и некоторая ее явленность. Мистик — «носитель особой таинственной жизни, не исчерпываемой подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы» (Г. Федотов). В этом нет сентиментальности или *романтизма*, но есть понимание, что самоотвержение становится источником свободы человека, и есть встречи с Высшим, глубоко меняющие человека, вводящие его в осуществление замыслов Божиих, укрепляющих в нем дух *смирения*, любви и служения.

Одно из высших выражений православной мистики проявляется в «*умном делании*» и учении *исихазма*. Для них путь познания Бога идет через духовное сосредоточение и любовь. Православная мистика развивается в церковной среде, однако люди не всегда способны определить, когда мистика переходит границы церковного учения. Т. к. мистика учит *интуиции* и предпочитает интуицию рассудочным категориям, интуиция же находится во внутреннем опыте, то поэтому легко поставить внутренний опыт — как источник знания, выше авторитета церковного учения. Отсюда опасность впасть в ересь или сектанство. «Мистик в момент экстаза чувствует себя святым. Он не нуждается в чьей-либо помощи, даже в содействии и молитвах Церкви, потому что сам Бог освящает его. Ему не нужно исповеди... потому что и без исповеди он свят, и сам Бог совершил за него все добрые дела. Ему не нужно таинства причащения: он вкушает духовное тело Господа устами своей души. Наконец, не нужно мистика всего культа Церкви, ...следовательно, он может обойтись и без Церкви... Мистика открывает широкую дорогу для индивидуальных пониманий догмы, разрушает ее единство, скованное традицией; всех погружая в Божество, она низвергает идеи народа Божьего и Церкви вселенской» (Л. Карсавин).

Такое мистическое состояние несет большую опасность для спасения человеческой души. Поэтому каждое мистическое движение человека к Богу должно согласовываться с христианским учением и одобряться опытным старцем. Ибо за границами православной мистики существуют многочисленные мистические течения, связанные с поклонением темным духам, и прежде всего *дьяволу*. Среди них особо следует отметить иудейские каббалистические секты, мистицизм масонских лож (см. *масонство*) и восточные «вероучения».

Д. К.

МИСТИЦИЗМ, общее наименование учений, призывающих искать *истину* в духовном опыте встреч с Высшим, минуя *разум*.

Сторонники мистицизма убеждены в возможности достигать истинного *знания* запредельных реальностей через *интуицию*, в сверхприродном прозрении, в откровении, в самоотдаче Высшему, в духовном союзе с *Богом*. Однако «мистицизм» без *любви* вырождается в магию» (Г. Федотов).

МИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ, в сознании мыслителей Древней Руси смысл истории в подготовке к Царству Божию, а сам процесс истории, хотя и связан с ним, но связан непостижимо для человеческого *ума*. Царская власть и есть та точка, в которой происходит встреча исторического бытия с волей Божией. Св. *Иосиф Волоцкий* твердо исповедовал, что неправедный царь — «не Божий слуга, но *дьявол*». Это учение о царе — не утопия, не романтика, а своеобразная историософия, к раскрытию смысла которой прилагали немало усилий очень многие русские мыслители. Торжественный чин помазания царя на царство включал в себя ряд специально созданных молитв, и, конечно, для церковного со-

знания царь вовсе не был носителем «кесарева» начала: наоборот, в нем уже преодолевается противопоставление кесарева начала и *воли* Божией. В царе утверждается «таинственное», т. е. неоступное рациональному осознанию сочетание начала божественного и человеческого, в нем освящается историческое *бытие*. Эта идеология тем более была дорога церковному сознанию, что в ней весь исторический процесс мыслился движущимся к своему оцерковлению, к превращению земного властвования в церковное: «царь» и есть, собственно, некий «церковный чин», по этой идеологии.

МИФ (греч. — план, решение), повествование о событиях в *природе* и обществе, рассказанное в олицетворенной форме. Присуще языческому мировоззрению, одухотворяющему непонятные явления и силы природы, которые затем представлялись в виде этических начал. В мифе выражается языческое мировоззрение (см.: Язычество) целого народа, его представления физические, религиозные и нравственные.

Отцы христианской Церкви рассматривали мифы как «бесовский обман».

В идеологии нашего времени *понятие* мифа используется для обозначения разнообразных иллюзорных представлений, оказывающих воздействие на массовое *сознание*.

МИХАЙЛОВ Иван Панкратович (?—1810), философ, богослов и переводчик. Был дьяконом, а потом священником в Москве. Известен под именем *Иоанн Кандорский*.

Соч.: «Наука о душе или ясное изображение ее совершенства» (М., 1776); «Излияние чувств при воззрении на имп. Павла» (1797); «Сеятель благочестия или высокая христианская нравственность» (1798); «Лекарство для болящих души» (1799); «Скрижали Завета в виде христианского календаря, изъясняющая силу Св. Писания» (1801); «Жертва усердия имп. Александру при восшествии на престол» (1801).

Пер.: «О веселости нравственной и физической, соч. Каракчием» (с фр. М., 1797); «Избранные мысли Марка Аврелия, Юлиана, Станислава и Фридриха» (с фр., 1797); «Уединенное богомыслие» (с фр., 3 ч., 1798—99).

МИХНЕВИЧ Иосиф Григорьевич (1809—1885), богослов, историк, философ. Окончил магистром Киевскую духовную академию, в 1836—39 был в ней профессором, затем перешел в Одесский Ришельевский лицей. Некоторое время был помощником попечителя Варшавского и Киевского учебных округов. Из многих философских и религиозных вопросов, его занимавших, особо выделяются вопросы соотношения *ума* и *чувств*, рационального и нравственного, умозрительного и истинной *мудрости*. По его мнению, в христианском мире философия приобретает «возвышенное» направление, ее умственное зрение расширяется, и она обнимает всю целостность *бытия*, сосредоточенную в верховном начале ее, *Боге*. Только та философия вводит в святилище истинной мудрости, которая исходит из ума, нимало не удаляясь от *Откровения*. Для русских *знание* требует *веры*. «Наша философия, — пишет он, — так сроднилась с *религией*, что привыкла и мыслить в ее духе, выражаться ее языком, находя своих представителей в кругу лиц, изучающих истины ума наравне с догматами Откровения. «Семена ложных мудрований» если и были заносимы к нам, то никогда не могли прорваться к нашей благодатной почве, которая так проникнута духом евангельского учения, что не может принимать в себя ничего такого, что несогласно с началами нравственности и религии, на которых незыблемо держится благоденствие России. Не было, нет и — скажем более к чести русского народа — никогда не будет у нас того суетного мудрования, которое в буйном стремлении к всезнанию ниспровергает все священное и заветное; но была, есть и будет та истинная мудрость, которая, не выходя из границ ума, всегда готова преклониться пред верой там, где самой природою положен предел умственным изысканиям». Все это, по мнению Михневича, со-

ответствует духу русского народа, воспитанного на традиционных началах «*Православия, законности и порядка*».

Соч.: Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях // ЖМНП. 1839. Ч. 24; Опыт постепенного развития главных действий мышления как руководство для первоначального преподавания логики. Одесса, 1847; Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Одесса, 1850; Руководство к начальному изучению логики. Одесса, 1874.

П. А.

МНОЖЕСТВЕННОСТЬ, категория, противоположная *единству*. Философская проблема, связанная с множественностью, состоит в отношении единства мира к множественности и многообразию *предметов*. Решение этой проблемы может быть тройкое: действительное *бытие* принадлежит единству, множественность же есть только видимость, вызванная или самим единством, или же познавательной способностью *человека*; во-вторых, действительное бытие принадлежит множественности, единство же есть лишь понятие отвлекающего *ума*; наконец, и единство, и множественность имеют действительность. В первом смысле проблема решалась элеатами и Платоном (хотя последний признавал множественность *идей*), средневековыми христианскими философами, мистиками-пантеистами всех времен и субъективными идеалистами. Во втором смысле проблему решали атомисты, номиналисты средних веков и, отчасти, номиналисты новой философии. Наконец, третье решение защищается Лейбницем, Лотце и др. Реальное единство не исключает множественности, как это видно из тех *явлений*, в которых единство жизни и сознания все более и более покоряет себе множественность мертвой, неорганизованной *материи*.

Э. Р.

МОКОШЬ (Макошь), единственное женское божество древнерусского языческого пантеона, чей идол в Киеве стоял на вершине холма рядом с кумирами *Перуна, Велеса* и др. божеств. При перечислении языческих божеств в «*Повести временных лет*» под 980 Мокошь замыкала список, начинавшийся с Перуна. «Обособленное место занимает она и в последующих списках языческих богов, хотя в них Мокошь, при сохранении ее противопоставлений мужским богам, может быть выдвинута на первое место» (В. В. Иванов).

Мокошь служила олицетворением Матери сырой Земли, символизировала собой взаимодействие сил земли и неба, являлась богиней судьбы, женского начала, плодородия, покровительницей женщин. В разных местах — у дорог, возле колодцев для поклонения ей ставились столбы, чурбаны, вырезанные болваны, возле которых приносили жертву.

Мокошь представлялась как женщина с большой голубой и длинными руками, часто воздетыми вверх. По ночам она прядла в избе, по-видимому нити человеческой судьбы, что сблизало ее с образом греческих *моир*, также прядущих нити судьбы. Непосредственным продолжением образа Мокоши после *Крещения Руси* стала свмц. Параскева Пятница.

О. П.

МОЛИТВА, благодарственное или просительное обращение к *Богу*, который любит Свое творение, любит каждого из нас, Он есть наш небесный Отец. Как детям свойственно видеть своих родителей и беседовать с ними, так и нам должно иметь радость беседовать с Богом и духовно общаться с Ним. Благоговейная беседа человека с Богом называется молитвой. *Душа*, соединяясь в молитве с Богом, одновременно соединяется и с духовным миром ангелов и праведников.

Молитва часто сопровождается благоговейными словами и внешними знаками благоговения: крестным знаменем, коленопреклонением, поклонами и др. знаками богопочитания. Но молитва может быть возносима и без слов, без внешних проявлений. Это внутренняя, или углубленная, молитва, которая знакома по опыту многим усердным христианам.

Успех молитвы полагается в силе Бога, правильной *вере* просящего, примиренности молящегося с др. людьми, содержанием самого прошения, которое не может быть выполнено, если будет греховным. Успех молитвы зависит не от количества и «правильности» слов, от посулов (обетов) Богу, а от личности просящего — оттого, насколько он угоден Богу, и от Воли Божьей (Мф. 6, 5—15; Мк. 11, 25, 26).

«Подлинно блаженное дело — не грешить, а согрешающим — не отчаиваться, но плакать о том, в чем согрешили, чтобы слезами опять улучшить блаженство. Посему прекрасно всегда молиться и не стужати, как говорит Господь (Лк. 18, 1). И апостол еще говорит: непрестанно молится (1 Сол. 5, 11), т. е. и ночью, и днем, и всякий час. Не только входя в церковь, но и в др. часы не оставляй о сем попечения; напротив того, работаешь ли, спишь ли, или находишься в дороге, или ешь, или пьешь, или лежишь — не прерывай молитвы: ибо не знаешь, когда приидет требующий души твоей. Не жди воскресного дня или праздника, не разбирай различия мест, но, как сказал прор. Давид, молись на всяком месте владычества (Пс. 102, 22). Посему в церкви ли ты, или у себя дома, или в поле, пасешь ли овец, занимаешься ли постройкой, бываешь ли на пиршестве, не оставляй молитвы; и, когда можно, преклони колена, а когда невозможно, молись *умом*, и вечером, и утром, и в полдень. Если молитва будет предшествовать делу и, встав с ложа, первые свои движения посвятишь молитве, то *грех* не найдет доступа к душе. Молитва есть предохранительное средство для целомудрия, обучение *сердца*, укрощение кичливости, очищение от памятозлобия, истребление ненависти, исправление нечестия. Молитва — крепость телу, благоденствие дому, благоустройство городу, могущество царству, знак победы во время брани, прочность мира. Молитва — печать девства, верность *брака*, оружие путников, страж почивающих, благонадежность бодрствующих, плодоносие земледельцам, спасение плавающих. Молитва — заступница судимых, отрада заключенных, утешение скорбящим, веселие радующимся, ободрение плачущим, праздник в дни рождения, венец супругам, погребение умершим. Молитва — беседа с Богом, равенство с ангелами, преуспеяние в добром, отвращение от худого, исправление согрешающим. Молитва Ионе и кита соделала домом, а Езекию от врат смертных возвратила к жизни, и отрокам в Вавилоне превратила пламень в дух росы (Дан. 3, 50). Молитвою Илия связал небо, не одождите лета три и месяцев шесть (Иак. 5, 17). Видите, братия, как сильна молитва. В целой жизни человека нет достояния драгоценнее молитвы. Никогда не удаляйтесь от нее, никогда не оставляйте ее, но, как сказал Господь наш, будем молиться, да не вотще будет труд наш (Мф. 6, 6)» (прп. Ефрем Сирий).

«Молимся в духе *любви*, а не *пользы*, в духе сыновней *свободы*, а не *закона* наемничества». Всякий спрашивающий, какая польза в молитве, признает себя рабом. Молитва истинная есть истинная любовь».

МОМЕНТ (*лат.* — мгновение). Первое ближайшее значение этого слова касается времени и выражает какую-нибудь самую краткую продолжительность его. Гегель называет моментом всякое определение *понятия*, пробегаемое идеей на диалектическом пути развития. Т. к. наша мысль не имеет другой меры, кроме движения, которая выражала бы пребывание или продолжительность известного времени, то мы заменяем эти идеи одну другою, и, т. о., выражение, применяющееся собственно к пребыванию или кратчайшему продолжению, применяем к движению или к той части кратчайшего пребывания, которое мы измеряем малейшей долей движения. Таково обыкновенное значение слова «момент». Но на философском языке, по крайней мере у немецких философов XIX в., оно употребляется для выражения определенного действия или однохарактерного напряжения и направления силы. Так,

напр., в критической философии (Канта) момент означает степень реальности или интенсивности, внутреннего напряжения в причине наших ощущений, или в каком бы то ни было феномене, воспринимаемом нашими способностями. В системе Гегеля еще полнее и глубже выработалось значение этого слова. По смыслу его системы, все виды *бытия* суть моменты, т. е. различные степени силы или напряжения, посредством которых безусловное мышление, производя весь мир, обнаруживает безусловно только себя и постоянно возвращается к себе. Но еще точнее значение этого слова в системе Гегеля состоит в том, что оно выражает внутренний склад каждой цельной жизни, и как творческой идее (по смыслу диалектической системы) свойственна тройственность актов, посредством которых она выражает на деле свое единство с собою, то эту тройственность актов или моментов выражает и каждая степень жизни; значит, каждая из них выражает целое, хотя еще недостаточно и односторонно. Так напр., тройственность моментов выражается в движении целой системы философии, а именно — чистым логическим *мышлением*, потом, *природой*, как внешним выражением *идеи*, наконец, поворотом идеи к себе самой — в *духе*. Точно так же и мышление в своем психологическом развитии является сперва в форме наблюдения или чувственного *сознания*, потом в форме *представления*, и только на третьей степени оно является как мышление.

С. Гогоцкий

МОНАДА (греч. — единство), первоначально арифметическое понятие; так Эвклид говорит, что число состоит из монад, потом получило метафизическое значение; так, Пифагор противопоставляет монаду диаде (двойственности) и считает их принципами *вещей*. Платон монады называет *идеями*. Сизидий и Бруно *Бога* называют «монадой монад». В современную философию слово «монада» введено Николаем Кузанским и Джордано Бруно, в особенности же Лейбницем. Монада, коротко говоря, есть одушевленный атом. Лейбниц учит, что мир состоит из бестелесных, непротяженных, простых, представляющих и обнаруживающих стремление монад. Монады вечны; они не могут прекратить существования, ибо простые; они не способны к изменению и взаимодействию. Им свойственно лишь чисто внутреннее развитие, зависящее от того, что единство не мешает монаде иметь несколько представлений; в смене этих представлений монада следует своей внутренней закономерности, причем развитие всех монад совпадает. Все монады между собой различны, и они представляют возрастающую градацию от низшей до высшей, которая есть Бог. Различие монад состоит в различной степени ясности представлений. В то время как у низших представления находятся в состоянии смутном, подобном сну, высшая монада представляет все идеи с полной ясностью и устанавливает *гармонию* всех монад между собой. Благодаря различию в степени ясности представлений получается отношение зависимости их друг от друга: так монады *духа* господствуют над монадами *тела*.

Э. Р.

«**МОНАРХИЧЕСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ**», книга Л. А. Тихомирова, явившаяся квинтэссенцией, высочайшим достижением всех имевшихся до нее попыток осмысления идеи Русского самодержавия.

«Монархическую государственность» нельзя рассматривать отдельно от др. работ Тихомирова, как критических (написанных в основном до нее), так и апологетических, во многом развивающих основополагающие идеи «Монархической государственности».

Тихомиров проделал весьма долгий путь до написания «Монархической государственности», что видно уже по структуре и тематике самой книги. Еще в ряде статей о «Монархических началах власти» (1896—98) в газете «Московские ведомости» и в сочинении «Едиличная власть как принцип

государственного строения» (впервые вышло в журн. «Русское обозрение» в 1897, № 5—7, а затем издано отдельной книгой) он поставил проблемы, рассмотренные впоследствии более подробно в первых 3-х частях «Монархической государственности». Он вновь и вновь возвращался к одной и той же теме, как бы прописывая контуры идеи монархической государственности, которые с каждым новым его обращением к этой теме становились более четкими, а вся идея — более основательной и академичной.

Печальные революционные события 1905, года выхода книги в свет, действовали на Тихомирова удручающе, вызывая неуверенность в возможности донести свой труд до читателя. В письме к А. С. Суворину, издателю газеты «Новое время», он писал следующее: «Я издаю («Монархическую государственность». — М. С.) всего в 1000 экз., чтобы меньше убытков понести. Деньги не мои, т. ч. приходится думать о возможном сокращении убытка».

«Монархическая государственность» вышла в 4-х частях. Первые три были напечатаны в июне—июле 1905, а четвертая — в авг. Кроме тысячи обычных экземпляров книги было изготовлено несколько «именных», которые были подарены, разосланы или поднесены членам Императорской фамилии и некоторым государственным сановникам.

С выходом «Монархической государственности» признание Тихомирова как теоретика государственного устройства еще более выросло в среде правой русской общественности. Осенью 1905 при посредничестве генерал-лейтенанта А. А. Киреева, состоявшего при вел. кн. Александре Иосяфовне, вел. кн. Константин Константинович передал императору книгу Л. А. Тихомирова «Монархическая государственность». 28 февр. 1906 за поднесение Его Императорскому Величеству сочинения «Монархическая государственность» Тихомиров был удостоен Всемилостивейшего пожалования серебряной чернильницы «Емриге» с изображением герба государства Российского. Подарок им был воспринят как «нравственное одобрение» его трудов по разработке монархического принципа власти, которыми он хотел послужить «общечеловеческому благу».

В книге Тихомирова в строгой, логичной форме излагается история и идеология монархической государственности. По мнению автора, для ее возрождения необходима новая порода людей, способных воспринять идеалы Русской империи.

Достоинства труда Тихомирова состоят в определении исторической преемственности русской государственности через римскую и византийскую; в осмыслении места Русского самодержавия в ряду др. православных имперских государств (Рима и Византии); в выяснении идеального (в идее) содержания царской *власти* и определении правильных и неправильных форм того или иного принципа верховной власти; в рассмотрении истории русской государственности и сопутствующего ей развития русского самосознания; в признании недостаточности осознанности русских *идеалов*.

Общими основами монархии для Тихомирова являлись религиозное начало и социальный строй. От верховной власти он требовал сознательного понимания сущности своего принципа. В зависимости от влияния этих 3 факторов Тихомиров определял 3 типа монархии: одну чисто монархическую, или самодержавную, и 2, представляющие ее извращения, — деспотическую и абсолютистскую.

В монархии правильной воля монарха подчинена истинному *Богу*, а народ видит в монархе Божьего слугу, подчиняясь ему безгранично до тех пор, пока монарх не перестает сам быть слугой Божьим. Монархии, основанные на ложных религиозных концепциях, порождают произвольность власти монархов. Такие монархии Тихомиров называет деспотическими. Произвольность или деспотичность власти происходит или из личного обожествления монарха, или из безличного

божества, в котором нет нравственного содержания, а признается лишь *сила*, которой народ может только бояться.

Власть же, считающую себя ничем не созданной и не зависящей ни от кого, кроме себя, Тихомиров называет абсолютизмом. По сути дела, абсолютизм власти свойствен только *демократии*. Абсолютизм, как и демократия, самодостаточен и исходит из самого себя; выше самого себя он не знает силы, поэтому нравственный идеал этой власти низок. Абсолютизм, в сущности, похож на диктатуру, т. к., соединяя в себе все власти, не представляет власти верховной. Все им соединенные власти суть народные, а поскольку абсолютизм не представляет власть Божественную, не следует религиозной *идеи*, а самодостаточен, то он не имеет верховной власти над народом. Скорее всего, абсолютного монарха можно назвать наследным диктатором или вечным народным депутатом. Делегирование народом власти одному лицу в какой-либо сложный для государства период еще не создает этой единоличной власти верховенства. Народ всегда может потребовать от своего делегата отчета за то, что он ему доверил. Поэтому абсолютистские монархии рождаются из демократии как ее произведение и к ней же ведут, что и произошло с европейской монархией.

Монархической политикой, которой посвящено значительное место в книге «Монархическая государственность», Тихомиров называет учение об обязанностях монархического государства по отношению к обществу и *личности*. Одним из основных вопросов монархической политики он считает правильное определение компетенции монархического государства или, иными словами, определение тех пределов, в которых оно должно действовать и которые не должно преступать.

Пределы действия государства ограничиваются Тихомировым «обязанностью служить личности и обществу как силам самобытным, а потому не делать ничего, уничтожающего и задушающего самостоятельность личности и общества». Государь ограничен содержанием своего идеала, следование которому полагается царским долгом.

Однажды *И. Л. Солоневич* назвал «Монархическую государственность» «Библией монархизма» и оказался весьма точен в этом определении. Уже несколько поколений русских людей, защищающих исторические государственные традиции, обращаются к этой книге как к источнику, хранящему философию русской государственности. Потерянная с революцией, она ждет своего нового возрождения.

Изд. книги: Монархическая государственность. М., 1905; Монархическая государственность. Мюнхен, 1923, Монархическая государственность. Буэнос-Айрес, 1968; Монархическая государственность. СПб., 1992; Монархическая государственность. М., 1998.

М. Смолин

МОНАРХИЧЕСКОЕ ПРАВОСОЗНАНИЕ, особое состояние человеческой *души* и человеческого *духа*, свойственное православному христианину. По своей природе оно находится в скрещении государственности, *религии* и *нравственности*. Государственные формы, в которых жил русский человек в течение своей истории, соответствуют монархическому правосознанию. У русского народа своя особая душа, помимо которой его государственная форма непостижима.

Самодержавная православная *монархия* есть форма государственного устройства, а следовательно, и разновидность права, а потому все аксиомы права и правосознания действительны и для *самодержавия*. Так, закон, законно установленный и законно не отмененный, обязателен для всех — и для подданных, и для государственных органов, если только в законе особо не оговорено, что есть органы, могущие остановить применение неотмененного закона (напр., так именно обстоит дело с правом монарха дать аболицию или амнистию — но это право, специально оговоренное в *законах*, и есть право и не уводит ни монарха, ни его действий в область

внеправового произвола). Так или иначе, но нельзя не отметить, что монархическое правосознание, покоящееся на полноте доверия к монарху, всегда тянуло к самодержавному пониманию монархии.

Монархическому правосознанию присуще тяготение к единению и *единству*, к интеграции и соответственно к сосредоточению национальной *энергии* в едином лице, к которому направлены все волевые лучи, создающие его силу и укрепляющие его действие (аккумуляция). Этот процесс аккумуляции, т. е. собирания духовных сил в одном, их сосредоточения, усиления, укрепления, «интенсификации» и «потенцирования» (т. е. увеличения духовной, волевой и политической мощи государя), составляет самую суть истинной монархии. В этот процесс вовлекается весь народ, оказывающийся солидарным в созидании и укреплении этого единого и общего, полновластного личного центра страны. Процесс этот должен быть охарактеризован как политически органический, т. е. процесс национального духовного взаимопитания и совместного укрепления; он сращивает народное множество. Монархия как строй имеет свои определенные традиции, от которых она покоится, которыми она дорожит и от которых неохотно отступает. Монархическое правосознание не склонно к скорому и легкому новаторству; напротив, оно склонно к выжиданию, к блюдению наличных законов; оно неохотно решается на радикальные реформы и, во всяком случае, берется за них только тогда, когда они назрели. Эта склонность беречь наличное, опасаться неизвестного нового, взвешивать его всесторонне и отклонять его обусловлена, конечно, религиозными, родовыми и ранговыми основами монархического правосознания. Монархисту часто кажется, что неизвестное лучшее погубит имеющееся уже *благо*, что лучше не разлаживать привычный порядок и не рисковать, не пускаться в политические приключения. Монархист хорошо понимает жизненную силу рутины, но именно поэтому он нередко способен вызывать в жизни застой, неподвижность и то, что республиканцы называют совсем не точно «реакцией», ибо монархический *консерватизм* требует соблюдения наличного и недоверия к новшествам, а совсем не «движения вперед»...

Монархическое правосознание, религиозно укорененное и художественно олицетворяющее государственную власть, строящееся на началах семьи, ранга и традиции, естественно усваивает себе по отношению к главе государства настроение доверия. Монархист доверяет своему государю, причем он нередко не может даже выговорить, на основании чего он питает это доверие и в чем именно он ему верит. Одно только не подлежит сомнению, а именно: там, где это доверие колеблется, там слабеют незримые, но самые прочные нити, скрепляющие монархическое государство; и обратно: где доверие к государю прочно, там монархия может цвести и вести народ.

Понятно, что это доверие имеет свой глубочайший корень в *вере* и религии: народу необходимо знать, что его государь ставит себя перед лицом единого и общего *Бога*, в Него верует, Ему внемлет, связует себя Его заповедями и служит Ему.

Доверие монархиста к своему государю состоит в том, что подданный твердо и цельно полагается на его намерения и на его способности. Он верит в то, что монарх верен своему государству и своему народу; что он искренне и целостно желает для него *добра*, *силы* и расцвета; что он справедлив и хочет справедливости для всех; что он бескорыстен и требует бескорыстного служения от других. Вне этого монархист не представляет себе *царя*; не видит и не чувствует царской власти. Но это доверие оказывается особенно плодотворным тогда, когда оно распространяется не только на намерения монарха, но и на его способности. Подданные должны воспринимать не только направление, искренность и преданность своего Государя, но и его энергию, его организационный дар,

его дальнорочность и его верное историческое понимание народных нужд. Они должны быть уверены в том, что он не только желает блага, но и может, и умеет осуществлять его. Тогда доверие к нему оказывается на возможной жизненной высоте и приносит богатые плоды.

С доверием к государю в монархическом правосознании теснейшим образом связаны два основных чувства — любви и верности.

Установим прежде всего, что доверие — невынуждено. Угрожая неприятными последствиями и приводя их к осуществлению, стесняя, наказывая и казня людей, можно, конечно, побудить их к известному внешне-лояльному образу действия: они будут умалчивать о своих мнениях и настроениях, что-то вонне делать и чего-то не делать. Но никакими подобными мерами нельзя вынудить у людей душевно-духовное положительное отношение к государственной власти и к ее главе. Доверие вырастает и крепнет внутренне и свободно. Оно предполагает живое и искреннее уважение к государю и слагается в настоящую любовь к нему. Выражением этой любви должна быть монархическая присяга и соответствующая ей верность государю.

Доверять человеку значит верить в его сердечное благородство и существенную качественность его воли и соответственно этому ждать от него доброты и благих дел. И вот, человеку свойственно включать таких людей в свое «сердце», т. е. связывать с ними огонь своего чувства — оценивающего, приемлющего, надеющегося и благодарного. Человеку со здоровым, неизвращенным чувствительным свойством любить того, кого он считает хорошим и добрым. В отношении к монарху это чувство углубляется на путях религиозного «единословия» и молитвы; оно приобретает некую органическую естественность от вовлечения чувств семейственных и сыновне-отцовских; оно приобретает оттенок почтения и благоговения от подобающего чувства ранга; оно укрепляется от дыхания священной традиции и т. о. вызывает в душах ту драгоценную «идеализацию», без которой никакой *авторитет* не бывает сильным и ведущим.

Когда мы говорим об «идеализации», то мы должны различать — идеализацию наивную, слепую, необоснованную, вводящую в заблуждение и населяющую жизнь обманчивыми и разочаровывающими призраками, и др. идеализацию, духовно-зрячую, обоснованную, творческую, волевою, позволяющую нам строить и совершенствовать жизнь...

Именно такова любовь, проявляющаяся в монархическом правосознании. Это есть любовь идеализирующая, т. е. созерцающая лик идеального правителя и делающая все возможное для осуществления этого идеала в лице данного государя.

Монархия держится любовью подданных к монарху и любовью государя к своим подданным. В душе монархиста живет особенное отношение к государю, а в душе у государя живет особенное отношение к его подданным. Есть оно, это отношение, — и настоящая монархия (не по расчету, не из страха, не по инерции!) живет и цветет, государство крепнет... Люди счастливы, что у них есть царь, а государь ведет свой народ на достойных путях к благоденствию...

Чтобы иметь государя, его надо любить. Кто не любит своего Государя, тот душевно и духовно теряет его, отвергается от него, жизненно отрывается от него глубиной своего правосознания, разрушает свою таинственную, творческую, государственную связь с ним. По закону он остается подчиненным монарху, он по-прежнему обязан *de jure* повиноваться ему; но главное исчезает. Это будет уже иное повиновение: формальное, официальное, показное, непрочное, — не «за совесть», а «за страх». С виду все остается по обычному: и монарх есть, и подданный есть. А на самом деле подданный видит в монархе не то полновластного чиновника или

диктатора, не то деспота, насильника, тирана; а монарх имеет в своем подданном не то безразличного обывателя, не то тайного врага — недоброжелательного критика, притворщика, полупокорного протестанта, и, строго говоря, — не свободного гражданина, а лукавого и неверного раба.

Иметь государя возможно любовью, сердцем, чувством. Кто любит своего государя, тот имеет его действительно, понастоящему, и тем строит свое государство. Кто не любит его, тот всю жизнь будет притворяться перед собою и перед людьми, будто он лоялен, но иметь государя он не будет. Любить же своего государя — значит чувствовать в нем благую, добрую силу, которая искренне хочет своему народу добра и живет только ради этого добра и этого служения. И оно так и есть на самом деле. И помогать ему в этом посылно и даже сверхсилно, всемерно и повсюдно — есть сущее и пожизненное призвание всякого подданного.

Монархия сильна и продуктивна только там, где монархисты умеют, в самом своем повиновении государю, ценить свою свободу, утверждать ее и блюсти ее в жизни. Мы знаем, конечно, что у республиканцев есть такой предрассудок, будто монархия ведет к рабству и будто лояльность монархиста сама по себе уже доказывает, что он «не созрел до понимания свободы». На самом же деле это обстоит совсем иначе. Ибо лояльность и дисциплина могут быть приняты добровольно и свободно, и тогда о рабстве говорить совсем неопозволительно. Мало того, верность, вырастающая из доверия и любви к государю, есть сущее преодоление несвободы, ибо свобода вообще состоит не в ежеминутном торжестве личного произволения, а в добровольном принятии правовых границ своей жизни. Свободен не тот, кто, ничему и никому не подчиняясь, носит по прериям своей жизни, как сказочный всадник без головы, но тот, кто в порядке духовного «само-бытия» свободно строит свое правовое подчинение добровольно признанному авторитету. Достоинство человека состоит не в том, чтобы никому и ничему не подчиняться, но в том, чтобы добровольно подчиняться свободно признанному правовому авторитету. И это свободно признанный правовой авторитет воспитывает человека к правовой свободе и к духовной силе.

Активность идейного монархиста центростремительна, лояльна и монархически ответственна. Он ведает и признает, что его государство имеет персональный центр, которому он призван служить не за страх, а за совесть; этот центр един и единствен во всей стране: к нему должна быть направлена энергия всех граждан; он есть источник публичных полномочий; перед ним все отвечают за лояльность своего воле-направления, за законность своих поступков и за все последствия своей деятельности. Этот персональный центр объединяет государство и крепит его именно такой центростремительностью общих усилий. Это не значит, конечно, что монархист должен обращаться по всем делам за разрешением к монарху или что он сам по себе ни на что решиться не может. Но это означает, что он мыслью и волею возводит каждый акт государственного учреждения к закону, утвержденному государем, или к указу, им изданному; далее, — что он не мыслит никакой государственной реформы иначе, как исходящей в законном порядке от монарха; и наконец — самое глубокое и интимное, — что он принимает самостоятельные решения и меры из той глубины правосознания, которая проверяет всё достоинством монарха, его идеальным волеуправлением и народолобием.

Редкий народ не имеет своего выработанного, выстраданного образа «хорошего» или даже «идеального» царя. И почти повсюду мы находим указания на то, что царю должно быть присуще особое рода внутреннее духовное делание, которое должно придать ему необходимые ему свойства, ставящие его на подобающую ему высоту, делающие его достойным того отношения к нему со стороны подданных, ко-

торое составляет самое естество царской власти. В основе этого внутреннего делания, в коем царь должен пребывать, лежит религиозность. Это могло бы быть ясно уже и из того, что я раньше говорил о мистическом восприятии монархии, присущем монархическому правосознанию. Я касаюсь этого сейчас исключительно с точки зрения доверия подданных к монарху. Это доверие должно иметь некоторое последнее основание: уверенность подданных в том, что монарх сам ставит себя перед лицом Божие и сам измеряет свои дела и решения критериями Божественного Откровения; это понятно — ибо нет на земле единения людей более могучего, как единение их перед лицом одинаково веруемого Божества. Торжественное поставление себя перед лицом Божие и выявление своего религиозного лика — вот смысл, основной смысл всякой монаршей присяги и всякого коронования. Так бывало во все времена и у всех народов: царь и народ соединяются в доверии — ставя себя перед лицом Божие. Здесь особенное значение приобретает единоисповедность монарха и народа: доверие предполагает единоверие и питается им.

И. Ильин

МОНАШЕСТВО (иночество), духовное сословие подвижников уединения, целомудрия, послушания, *нестяжательства*, внутренней и внешней *молитвы*.

В первые времена христианской Церкви все почти верующие вели чистую и святую жизнь, какую требует *Евангелие*. Но находились многие из верующих, которые искали высшего подвига. Одни добровольно отказывались от имущества и раздавали его бедным. Другие, по примеру Божией Матери, св. Иоанна Предтечи, апп. Павла, Иоанна и Иакова, принимали на себя обет девства, проводя время в непрестанной *молитве*, посте, воздержании и *труде*, хотя они не удалялись от мира и жили вместе со всеми. Такие люди назывались аскетами, т. е. подвижниками.

С III столетия, когда, вследствие быстрого распространения *христианства*, строгость жизни среди христиан стала ослабевать, подвижники стали удаляться жить в горы и пустыни и там, вдали от мира и его соблазнов, вели строгую подвижническую жизнь. Такие удалявшиеся от мира подвижники назывались отшельниками и пустынниками.

Так положено было начало монашеству, или по-русски иночеству, т. е. иному, удаленному от соблазнов мира, образу жизни.

Иноческая жизнь, или монашество, есть удел только немногих избранных, имеющих «призвание», т. е. непреодолимое внутреннее желание иноческой жизни, чтобы всецело посвятить себя на служение *Богу*. Как и сказал о том Сам Господь: «Кто может вместить, да вместит» (Мф. 19, 12).

Св. Афанасий говорит: «Два суть чина и состояния в жизни: одно — обыкновенное и свойственное человеческой жизни, т. е. супружество; другое — ангельское и апостольское, выше которого быть не может, т. е. девство или состояние иноческое».

Вступающие на путь иноческого жития должны иметь твердое решение «отречься от мира», т. е. отказаться от всех земных интересов, развивать в себе силы духовной жизни, во всем исполняя волю своих духовных руководителей, отказаться от своего имущества и даже от старого имени. Инок берет на себя добровольное мученичество: самоотречение, жизнь вдали от мира среди труда и лишений.

Монашество само по себе не является целью, но оно есть самое могущественное средство к достижению высшей духовной жизни. Цель иночества есть приобретение нравственной духовной силы для спасения *души*. Иночество есть величайший подвиг духовного служения миру, оно охраняет мир, молится за мир, духовно окормляет его и предстательствует за него, т. е. совершает подвиг молитвенного заступничества за мир.

Родиной монашества почитается Египет, а отцом и учредителем — прп. Антоний Великий. Прп. Антоний был основателем отшельнического иночества, которое состояло в том, что каждый инок жил отдельно друг от друга в хижине или в пещере, предаваясь посту, молитве и трудам на пользу свою и бедных (плели корзины, циновки и проч.). Но все они находились под руководством одного начальника или наставника — аввы (что значит «отец»).

Но еще при жизни Антония Великого появился др. род иноческой жизни. Подвижники собирались в одну *общину*, трудились каждый по своей силе и способностям на общую пользу и подчинялись одним правилам, одному порядку, т. н. уставу. Такие общины назывались кинувиями или монастырями. Аввы монастырей стали называться игуменами и архимандритами. Основателем общежительного иночества считается прп. Пахомий Великий.

Из Египта иночество скоро распространилось в Азии, Палестине и Сирии, а потом перешло в Европу.

У нас на Руси иночество началось почти одновременно с принятием христианства. Основателями иночества на Руси были прп. *Антоний* и прп. *Феодосий*, жившие в Киево-Печерском монастыре.

Большие монастыри, с несколькими сотнями монахов, стали называться лаврами. Каждый монастырь имеет свой распорядок жизни, свои правила, т. е. свой монастырский устав. Все монахи должны обязательно выполнять различные работы, которые по монастырскому уставу называются послушаниями.

Монашество могут принимать не только мужчины, но и женщины с такими же точно правилами, как и у монахов. С древности существуют женские монастыри.

Желающие вступить в иноческую жизнь должны прежде испытать свои силы (пройти искусы) и тогда уже дать невозвратные обеты.

Люди, проходящие предварительные испытания, называются послушниками. Если они в течение долгого испытания оказываются способными стать монахами, то их облачают в неполное одеяние инока, с установленными молитвами, что называется рясофором, т. е. правом ношения рясы и камилавки, чтобы в ожидании полного иночества они еще больше утверждались на избранном пути. Послушник после этого называется рясофорным.

Само иночество заключает в себе две степени, малый и великий образ (образ ангельского жития), которые по-гречески называются малая схима и великая схима.

При вступлении в само иночество над монахом совершается последование малой схимы, в которой монах дает обеты иночества и ему дается новое имя. Когда наступает момент пострижения, монах трижды дает игумену ножницы в утверждение своего твердого решения. Когда игумен в третий раз принимает из рук постригаемого ножницы, то он, с благодарением *Богу*, постригает крестообразно волосы ему, во имя Пресвятой Троицы, посвящая его этим всецело на служение Богу.

На принявшего малую схиму надевают параманд (*греч.*: небольшой четырехугольный плат с изображением Креста Господня и орудий Его страданий), подрясник и пояс; затем постригаемый покрывается мантией — длинным плащом без рукавов. На голову надевается клобук, так называется камилавка с длинным покрывалом — наметкой. В руки даются четки — шнурок с нанизанными на него шариками для подсчета молитв и поклонов. Все эти одежды имеют символическое значение и напоминают монаху о его обетах.

В заключение обряда даются в руки ливопостриженному крест и свеча, с которыми он стоит всю литургию до самого Святого Причастия.

Монахи, принимающие великую схиму, дают еще более строгие обеты. Им еще раз меняют имя. В облачении также

есть изменения: вместо параманда надевают аналав (особый плат с крестами), на голову вместо клобука надевают куколь, покрывающий голову и плечи.

У нас принято называть схимниками исключительно только тех иноков, которые пострижены в великую схиму.

Если монах поставляется в игумены, то ему дается жезл (посох). Жезл есть знак власти над подчиненными, знак законного управления братией (монахами). Когда игумен возводится в архимандриты, на него надевают мантию со скрижалями. Скрижалями называются четырехугольники из материи красного или зеленого цвета, нашитые на мантию спереди, два наверху и два внизу. Они означают, что архимандрит руководит братией по заповедям Божиим. Кроме того, архимандрит получает еще палицу и митру. Обычно из архимандритов поставляются на высшую степень священства — в епископы.

Многие из монашествующих были истинными ангелами во плоти, сияющими светильниками Церкви Христовой.

Несмотря на то что иноки удаляются из мира для достижения высшего нравственного совершенства, иночество имеет великое благотворное влияние на живущих в мире.

Помогая духовным нуждам ближних, иноки не отказывались, когда имели возможность, служить и временным их нуждам. Добывая себе трудами пропитание, они делились средствами пропитания с неимущими. При монастырях были странноприимницы, где иноки принимали, питали и покоили странников. Из монастырей часто рассылались милостыни и по др. местам: томившимся в темнице узникам, бедствовавшим во время голода и от др. несчасть.

Но главная неоценимая заслуга иноков для общества состоит в непрестанной творимой ими молитве о Церкви, Отечестве, живых и умерших.

Свт. *Феофан Затворник* говорит: «Иноки — это жертва Богу от общества, которое, предавая их Богу, из них составляет себе ограду. В монастырях в особенности процветает священнослужение чинное, полнейшее, продолжительнейшее. Церковь является здесь во всей красоте своего облачения». Поистине, в монастыре — неиссякаемый источник назидания для мирян.

В средние века монастыри имели большое значение как центры наук и распространители просвещения.

Наличие в стране монастырей есть выражение крепости и силы религиозно-нравственного духа народного.

Русский народ любил монастыри. Когда возникал новый монастырь, то русские люди начинали селиться около него, образуя поселок, который вырастал иногда в большой город.

Прот. С. Слободской

МОНИЗМ, всякое философское направление, признающее только один принцип *бытия*. Как *материализм*, так и *идеализм* суть монистические системы; но распространение термин «монизм» получил лишь в натурфилософии XIX в., для которой духовное и материальное представляются не самостоятельными началами, а двумя сторонами одного начала.

МОНОТЕИЗМ, *вера* и поклонение единому Богу. Монотеизм как религиозная форма противоположен политеизму и выражен в наиболее совершенной форме у христианских народов. Как философское учение монотеизм отличается не только от политеизма, но и от *пантеизма* и *деизма*, совпадает с *теизмом* и состоит в признании «личного, единого, свободного и разумного начала, не только сотворившего мир, но и управляющего им».

«**МОСКОВСКИЕ ВЕДОМОСТИ**», одна из старейших русских газет, ведущий орган национально-патриотической мысли до 1917.

Основана в 1756 как издание Московского университета (формально принадлежала университету вплоть до 1909). Первое столетие была скорее бюллетенем новостей и сбор-

ником правительственных постановлений. Правда, периодически «Московские ведомости» передавали частным арендаторам, которые пытались превратить газету в литературно-художественное издание. Однако настоящую роль в русской истории газета стала играть в 1863, когда ее возглавил *М. Н. Катков* (собственно, первый раз газету он возглавлял в 1850—55, но тогда в ней нельзя было помещать публицистические статьи). Под руководством Каткова «Московские ведомости» стали газетой православно-монархического направления, при этом не превратившись в правительственный официоз. Напротив, периодически «Московские ведомости» вступали в конфликт с министерствами и влиятельными сановниками, в силу ряда обстоятельств выступавшими против традиционных истинно-русских охранительных начал. В результате «Московские ведомости» стали чем-то большим, чем газета. Публицист *Н. П. Гиляров-Платонов* писал о значении газеты: «“Московские ведомости” образовали своего рода департамент, в котором обсуждались и готовились к решению важнейшие вопросы по внутренней и внешней политике, — департамент не официальный, с голосом независимым и не властным, но к звукам которого нельзя было остаться глухим и которого сила удваивалась настойчивым повторением раз поставленных положений и беспощадной полемикой с противниками, кто бы они ни были и где бы ни стояли, — в рядах ли публицистики, на верхних ли ступенях государственной иерархии». «Московские ведомости» при Каткове стали интеллектуальным центром национальных сил, выполняя те функции, которые в др. странах выполняли политические партии. Позиция газеты, поддержавшей царя против царских министров, часто приводила к конфликтам. При *М. Н. Каткове* газета имела в общей сложности 11 цензурных взысканий.

После смерти Каткова «Московские ведомости» на время утратили значение ведущей национальной газеты. Новый редактор *С. А. Петровский*, возглавлявший «Московские ведомости» в 1887—96, несмотря на то что он прошел хорошую выучку у *М. Н. Каткова*, во многом уступал ему и как редактор, и как публицист. Да и во 2-ю пол. царствования имп. Александра III от журналистов требовались иные качества. В 1896 Особое совещание при МВД первоначально рассматривало на пост редактора кандидатуру известного поэта, философа и публициста *кн. Д. Н. Цертелева*, однако в конце концов остановилось на кандидатуре директора Лицея цесаревича Николая давнем сподвижнике Каткова *В. А. Грингмута*. Решение было утверждено государем *Николаем II*, начертавшем на представлении совещания: «Очень рад этому выбору». Грянувшая через несколько лет смута доказала наглядно, что царь не ошибся в своем выборе. Грингмут превратил «Московские ведомости» в один из мощных бастионов на пути крамолы. На страницах газеты разоблачались действия революционеров и либералов, а также их тайных покровителей в высших сферах (Витте, *кн. Святополк-Мирский* и пр.). Отстаивая православно-монархические ценности, редактор «Московских ведомостей» повел непримиримую борьбу со всесильным временщиком Витте, для которого *В. А. Грингмут* стал могилишком, как в свое время *М. Н. Катков* для *М. Т. Лорис-Меликова*. Во многом благодаря Грингмуту, в конце концов, пало правительство Витте, который в итоге настолько возненавидел редактора «Московских ведомостей», что не гнушался даже распространять о нем в обществе клеветнические измышления. Во время революции редакция «Московских ведомостей» стала в полном смысле штабом контрреволюции в Москве. 2 марта 1905 со страниц газеты прозвучал призыв Грингмута создать для борьбы с крамоллой монархическую партию. 24 апр. 1905 состоялось первое собрание кружка единомышленников, по результатам которого при редакции «Московских ведомостей» было создано Центральное бюро для организации партии. Этот день

впоследствии принято было считать днем рождения Русской монархической партии (РМП). При Каткове его сторонников называли «партией Московских ведомостей», теперь при «Московских ведомостях» появилась настоящая национальная партия.

После безвременной кончины Грингмута наметился некоторый спад в газете. Правительство пыталось передать «Московские ведомости» в руки более умеренных деятелей — в 1907—08 редакцию возглавляли барон А. Э. Нольде и известный славист А. С. Будилович. После смерти Будиловича с н. 1909 в «Московских ведомостях» началась эпоха *Л. А. Тихомирова*, который давно сотрудничал в газете. Тихомиров критически относился к тому, что при Грингмуте газета фактически превратилась в орган РМП, что невольно сузило круг ее читателей. Новый редактор, очарованный в первое время П. А. Столыпиным, стремился превратить газету в мощный непартийный правый орган, проводящий политику энергичного премьер-министра. Тихомиров надеялся, что Столыпин, в конце концов, восстановит подлинное *самодержавие* в том виде, в каком оно представлено было в классическом сочинении Тихомирова «*Монархическая государственность*». Однако постепенно редактор «Московских ведомостей» все более и более разочаровывался в Столыпине, а злодейское убийство главы правительства привело Тихомирова к мысли о бесперспективности борьбы. Эпоха Тихомирова, начинавшаяся столь многообещающе, оказалась короткой — в 1913 он отказался от руководства газетой. Последними издателями-редакторами газеты были братья Назаревские. В 1914—15 «Московские ведомости» возглавлял близкий сподвижник лидера московских монархистов прот. *И. И. Восторгова* Б. В. Назаревский, при котором «Московские ведомости» снова стали фактическим органом монархических союзов Москвы. В этот период в газете публиковались статьи о. *И. И. Восторгова*, К. Н. Пасхалова, архим. Макария (Гневушева), В. В. Томилина, С. С. Бутурлина, Е. Поселянина, А. А. Александрова, М. Д. Плетнева, Ф. А. Преображенского и др. видных деятелей монархического движения. С н. 1916 его сменил видный московский историк В. В. Назаревский, бывший последним редактором-издателем одной из старейших газет России. Это были публицисты, верные традициям «Московских ведомостей», но другой была Россия, — страна шла к революции, голос патриотов-охранителей уже заглушался разнузданными кампаниями либеральной и революционной прессы. В отличие от большинства правых органов «Московские ведомости» продолжали существовать и после февральской революции, и были закрыты 27 окт. 1917, на третий день после захвата власти большевиками.

С. Лебедев, А. Степанов

МОЩИ, оставшиеся нетленными после смерти тела святых христианской Церкви, способные творить чудеса. Смысл почитания мощей заключается в учении *Священного Писания* об участии христианских тел, как храмов Духа Святого, вместе с душами в бессмертии. Мощи чтятся так же, как и *иконы*, но «не должно воздавать им честь, приличную одному *Богу*». Пятый Карфагенский собор определил, что ни один христианский храм не может строиться иначе, как на мощах мучеников. Каждый православный храм имеет частицу какою-нибудь *святого*. Частица эта зашивается в антиминс.

МУДРОСТЬ, одна из семи человеческих добродетелей в православном смысле, соединение *истины* и *блага*, высшая *правда*, слияние *любви* и истины, высшее состояние умственного и нравственного совершенства, знание *добра* и *зла*.

Христианство рождает высший тип мудрости. Вместе с идеей *спасения* христианская мудрость стремится к личному и общественному духовному совершенству. В *христианстве*, отмечает философ *А. В. Гулыга*, «мудрец учитель жизни, ес-

преобразователь. В мудрости присутствует активность мифа, эмоциональность и многовариантность художественного образа, точность научного, рассудочного знания, антиномичность и цельность *разума*. Мудрость заключает в себе *идеал*. Философия в русском православном понимании “любовь к мудрости” (“любомудрие”). Мудрость — это самокритика разума, вечное движение вперед».

В византийской книге «*Стефанит и Ихнилат*», появившейся на Руси в XIII в. и полюбившейся русским людям, говорится: «Мудрому следует держаться трех вещей: во-первых, пострадав, хорошее углядеть и дурное в том, что явилось причиной, — и за добрым следовать, дурного же избегать; затем осознать, что действительно зло, что добро, и, наконец, рассчитать, что случится потом».

«Мудрый муж, — говорится в “Поучении отца сыну” (XI в.), — разумным и мудрым друг, а неразумным *Бог*; большое это богатство — добрый ум». Эта же мысль проводится в «*Молении Даниила Заточника*». «Мудрый человек — умный друг, а неразумный — недруг. Лучше мне слышать угрозы мудрых, нежели наставления глупых... Нищий мудрый — как золото в грязном сосуде, а богатый человек глупый — как шелковая наволочка, соломой набитая».

Понятие мудрости хорошо освещено в сочинениях *Л. Н. Толстого*. Мудрость, считает он, есть знание вечных истин, приложимых к жизни. Не думай, что мудрость представляет собой свойство только особенных людей. Мудрость необходима всем людям и поэтому свойственна всем людям. Мудрость в том, чтобы знать свое назначение и средства исполнять его. Нет таких положений и нет таких незначительных дел, в которых не могла бы проявиться мудрость. Свойство мудрого человека состоит в трех вещах: первое — делать самому то, что он советует делать другим, второе — никогда не поступать против справедливости. И третье — терпеливо переносить слабости людей, окружающих его. Мудрость в том, чтобы знать, какие знания самые нужные. Из всех же знаний самое нужное — *знание* того, как жить хорошо, т. е. жить так, чтобы делать как можно меньше зла и как можно больше добра.

О. Платонов

МУЖ, в понятиях *Святой Руси* одна из сторон в благодатных отношениях *брака* как таинства любви (Иоанн Златоуст). «Отношения мужа и жены в христианском браке строятся по образу Христа и Церкви» (св. Климент Тертуллиан). Вступая в брак, муж принимает на себя всю ответственность за жизнь, здоровье и благополучие *жены* и их детей. Подобно Христу, который принял мучения за свою Церковь, муж должен быть готов положить свою жизнь за жену и детей. Муж не должен останавливаться ни перед какими мучениями и даже смертью, если это нужно для блага жены. «Я считаю тебя драгоценнее души своей», — говорит муж жене у Златоуста. Совершенная брачная мужская любовь, испрашиваемая в православном чине обручения, есть любовь мученическая, и глубокий смысл заключается в том, что в православных храмах в чин венчаний входит церковная песнь «Святим мученици» (*С. В. Троицкий*).

О. Платонов

МУЖЕСТВО, одна из семи человеческих *добродетелей*, означающих стойкость в беде и борьбе, духовную крепость, доблесть, храбрость, отвагу, спокойную смелость в бою и опасностях, терпение и постоянство.

Мужество особо почиталось на Руси. Это качество было крайне необходимо русским людям в тех тяжелейших условиях, в которых им чаще всего приходилось жить. В понимании коренного русского человека лучше умереть, чем погрешить против мужества. Смерть не страшна, если ты стоишь за праведное дело, и, уповая на *Бога*, не погибнешь. В древнерусском сборнике «*Пожелание праведного спасения*» говорится: «Сын, избегай и распри, но, коль поединок случится,

не заслужи позора в мужестве своем: ни жизнь и ни смерть не бывают без пользы, а выйдешь с честью из боя — честь и обретишь». Та же мысль проводится и в поучении *Владимира Мономаха*: «Смерти, дети мои, не страшась, ни войны, ни зверя, дело исполняйте мужское, какое вам Бог пошлет; никто из вас не повредится и не убоится, пока не будет от Бога повеления».

«Мужество есть великое свойство души; народ, им отмеченный, должен гордиться собой», — писал *Н. М. Карамзин*, а *М. В. Ломоносов* восклицал: «Дерзайте Отчизну мужеством прославить!»

Многим коренным русским людям мужественность была врожденна, закаляясь в тяжелейших испытаниях. Мужество воспитывалось изо дня в день в упорном сопротивлении трудностям. «Самое трудное, — писал *В. А. Сухомлинский*, — мужество повседневно, многолетнего труда. Найди себе идеал мужества и неотступно следуй ему».

Истинное мужество немногоречиво: ему так мало стоит показать себя, что самое геройство оно считает за долг, не за подвиг (*А. А. Бестужев-Марлинский*). Природная смелость есть та глыба драгоценного мрамора, из которой страх выработывает величественную статую мужества. Не тот мужествен, кто лезет на опасность, не чувствуя страха, а тот, кто может подавить самый сильный страх и думать об опасности, не подчиняясь страху (*К. Д. Ушинский*).

О. Платонов

МУЖЧИНА, в понятиях *Святой Руси* воспринимался в состоянии возмужалости, зрелого возраста, женатый. Главное его качество — мужество, стойкость в беде, борьбе, духовная крепость, доблесть, храбрость, отвага, готовность положить свою жизнь за Веру, Царя и Отечество.

«Домострой» требует от мужчины быть строгим, справедливым, честным, любить свою жену, но не давать ей власти над собой. Без жены мужчина не считался настоящим мужчиной, не мог заводить своего дома, иметь права голоса на общинном сходе или вече. Неженатый оставался в доме родителей и мог быть всегда наказан розгами отцом.

Женатый мужчина считался полным государем в своем доме, ему принадлежало последнее слово во всех делах, хотя самим домашним делом управляла государыня, его жена.

В своем личном «государстве» мужчина-домохозяин, по словам историка *В. В. Колесова*, был носителем духовного чина, т. е. порядка, обеспечивая дом экономически и воспитывая его обитателей нравственно, согласно заповедям Нового Завета. Право мужчины было обеспечено его христианским долгом: воспитание не только буквально как питание, но и как общее духовное руководство. При этом главным основанием и решений, и действий мужчины-государя являлась его совесть. Мужчина-домохозяин отвечал за души своей жены и детей перед самим Богом на Страшном суде («Домострой»).

О. Платонов

МУРАВЬЕВ Андрей Николаевич (30.04[12].05.1806—18[30].08.1874), духовный писатель, поэт, драматург, церковный и общественный деятель.

Большую часть своей жизни Муравьев посвятил «утверждению *Православия* во всей его полноте в современной жизни». Его многочисленные произведения по описанию святых мест, истории Церкви и богословия были проникнуты живым духом *Святой Руси* и выгодно отличались от многих официальных церковных изданий. Летописный стиль духовных сочинений Муравьева, по мнению современников, сближал его с *Н. М. Карамзиным*. За заслуги в русской словесности в 1837 Муравьев был избран в члены Российской академии. Во время своих путешествий по святым местам Муравьев собрал богатую коллекцию икон и др. православных реликвий, которую, по-видимому, подарил Румянцевскому музею.

В огромном церковно-литературном наследии Муравьева прослеживаются 3 основных жанрово-тематических ряда: путешествия по святым местам, история Церкви, богословские вопросы; все они подчинены единой цели — «утверждению *Православия*» во всей его полноте в современной жизни. В роли



защитника *Православия* (по собственному определению) Муравьев занимал совершенно исключительное положение: не имея никакой официальной должности (после напряженной борьбы за место обер-прокурора Св. Синода уволился в июне 1842 (одновременно Синод оставили *Филарет Дроздов* и *Филарет Гумилевский*), а в 1866 «по случаю упразднения должности» уволен и из азиатского департамента МИД), он тем не менее являлся одним из наиболее авторитетных и влиятельных деятелей Русской православной церкви. В 1860

он уже более 20 лет считался «эпитропом» (т. е. поверенным) в России трех патриарших престолов (Александрии, Антиохии, Иерусалима); длительное время свободно сносился со многими обитателями Афона (свободно изъяснялся на греческом языке), был ктитором двух афонских монастырей — болгарского и русского; состоял в многолетней переписке по догматическим, церковно-политическим, должностным вопросам с четьрьмя патриархами и др. святителями Востока, а также с русскими.

Целенаправленная деятельность Муравьева на новом поприще ознаменовалась рядом изданий: «Письма о богослужении Восточной католической церкви» (СПб., 1953; без слова «кафолической»); «Путешествие по святым местам русским» (СПб., изд. 4-е, доп., ч. 1—2, СПб., 1846; изд. 8-е, ч. 1—2, СПб., 1905), куда вошли и ранее изданные описания; «Изложение Символа веры Православной восточной католической церкви» (СПб., 1838; изд. 4-е, СПб., 1844; принято в качестве учебника в духовных училищах); «Первые четыре века христианства» (СПб., 1840; изд. 3-е, СПб., 1866).

В к. 50-х Муравьев постепенно становится историком Церкви и богословом-публицистом. Одни его сочинения — миссионерского характера, в т. ч. «Письма о спасении мира Сыном Божиим» (СПб., 1939, 1842, 1844), «Слово католического Православия римскому католичеству» (М., 1852, изд. 2-е доп. М., 1853), др. — полемического, в т. ч. «Правда Вселенской церкви о римской и прочих патриарших кафедрах» (СПб., 1841, 1849), «Раскол, обличаемый своею историею» (СПб., 1854).

Муравьев впервые подробно описал состояние христианской, преимущественно Православной, церкви у неславянских народов России и религиозные культы у российских иноверцев — их монастыри и обители, ход и значение богослужения, жития местночтимых святых (специально для него переведенные), а также историю и этнографию края: «Грузия и Армения» (ч. 1—3, СПб., 1948) и «Письма о магометанстве» (СПб., 1848, изд. 3-е, доп., Казань, 1875). «Письма с Востока в 1849—50» (ч. 1—2, СПб., 1851; адресованы митр. Филарету Дроздову) значительно дополнили его «Путешествие ко святым местам в 1830».

Последние, грандиозные по объему историко-религиозные работы Муравьева были по существу итоговыми. Это «Жития святых Российской церкви, также иверских и славянских»

(т. 1—12, СПб., 1855—59), являющиеся не переводами Четьих-Миней, а оригинальными жизнеописаниями, основанными на «древней рукописи», найденной Муравьевым в Софийском соборе, — «каталоге святых русским» (из неопубликованной части «Моих воспоминаний») и «Сношения России с Востоком по делам церковным» (ч. 1—2, СПб., 1858—60) — результат изучения «греческих грамот о наших церковных сношениях с Востоком».

Соч.: «Путешествие по святым местам русским» (т. 1—2; СПб., 1846); «Изложение Символа веры... православной церкви» (1844; принято в качестве учебника в духовных училищах); «Жития святых Российской церкви, также иверских и славянских» (т. 1—12; 1855—59); «Русская Фиваида на Севере» (1855).

МЫСЛЬ, отдельный акт *мышления*, а также и результат его. Под мыслью Декарт понимает все состояния *сознания*; в согласии с этим Вольф определяет мысль как всякое изменение *души*, которое ею сознается. Для Гегеля мысль есть самый *предмет*; Ницше считает мысль лишь тенью наших ощущений, которая всегда темнее, менее содержательна и проще ощущений.

В христианском мировоззрении мысль является выражением Божественного сознания, особым даром, полученным человеком от *Бога*, чтобы сделать правильный выбор для спасения своей души.

МЫШЛЕНИЕ, душевная деятельность человека, являющего собой образ и подобие Божие и обладающего Божественным даром мыслить, как выражение Божественного *сознания*. В философии мышление понимается в широком и узком значениях. В первом значении под мышлением понимаются все умственные процессы, во втором лишь произвольное соединение или разъединение двух (или более) элементов сознания. Мышление можно рассматривать с точки зрения психологической как процесс, с точки зрения логической как деятельность, преследующую известную цель (*познание, истину*), и с точки зрения метафизической — как выражение известного духовного содержания, имеющего определенное значение в *бытии*.

Психология мышления занимается анализом всех процессов познания и условий их образования, причем можно иметь в виду мышление в узком значении этого слова, т. е. отвлеченный процесс связи представлений, или же в более широком значении, когда к мышлению относят всю вообще активную сторону познания. В последнем случае всякий синтез, поскольку он проявляется в ощущениях и восприятиях, может быть назван мышлением. В специальности же к сфере мышления относятся внимание и ассоциации как процесс, доставляющий материал для мышления. Ассоциации принадлежат к сфере механической, к области вторичных, повторных явлений сознания; ассоциации суть результаты процессов живой *мысли*, воспроизводимые памятью иногда без участия внимания и *воли*, в ассоциациях нового синтеза не происходит; напротив того, в аперцепциях мысль в известной степени произвольно перерабаты-

вает данные восприятия, вмещая их в сеть готовых, ранее приобретенных представлений; и самые представления под влиянием сложения и разложения элементов получают новый характер. Весьма важное значение для психологии имеет вопрос об отношении мысли к языку. Многие психологи думают, что слово есть неизбежная форма мысли и всякое мышление есть не что иное, как неслышимый разговор, речь, происходящая в сознании. Это воззрение правильно, если дать слову достаточно широкое определение, напр., слово есть *символ*, знак произведенного синтеза. Существуют слова, потерявшие значение, т. к. они в душе слушателя не вызывают более представления о синтезе, который следует произвести; с др. стороны, бывают и такие синтезы, которые не находят себе выражения в существующем запасе слов; поэтому, несомненно, что речь и мысль совпадают лишь идеально, в отвлечении, но не *in concreto*. Значение слова как краткого символа, весьма, может быть, богатого синтеза, понятно, ибо таким путем в сознание вводится богатое содержание, заменяющее собой множество конкретных представлений; с др. стороны, понятна и опасность подобных символов, ибо мышление может протекать в таких символах, которые могут вовсе не соответствовать действительности. Онтологическое доказательство представляет пример такого злоупотребления символом. Психология мышления справедливо указывает на то, что двигателем процесса мышления является воля.

С точки зрения логической, мышление рассматривается как процесс суждения, т. е. образования *понятий* и заключений, путем которого создается познание объективного и субъективного мира. Цель мышления есть образование значащего положения, т. е. такого суждения, в котором дается действительное познание предмета. С логической точки зрения мышление рассматривается со стороны различных форм мысли и законов, которые управляют мыслью. С точки зрения метафизической мышление рассматривалось как атрибут *абсолюта*, как сущность мирового процесса. Декарт под мышлением разумел все вообще состояния сознания. Спиноза мышление считал атрибутом *Бога*. Мальбранш заключал, что *душа* постоянно мыслит. Для *сенсуализма* мышление есть лишь результат ощущений, которые, как думает Кондильяк, сами собой становятся вниманием, суждением и рефлексией. Мышление Гоббсу кажется сложением и вычитанием слов и понятий; так же, в сущности, смотрит на мышление и английская ассоциационная психология, ибо она не признает самостоятельности и видит в мышлении лишь игру ассоциаций. Иначе смотрит интеллектуализм, признающий в мышлении основное качество *духа*, и волюнтаризм, который видит в нем начало, управляющее ходом представлений.

Мышление человека осуществляется в теснейшей связи с речью и фиксируется в языке. Мышлению свойственны такие процессы, как абстракция, обобщение, анализ и синтез, постановка определенных задач и нахождение путей их решения, выдвижение гипотез и идей. Результатом процесса мышления всегда является та или иная *мысль*. Э. Р.

Н

НАВАЖДЕНИЕ, обозначение навязчивых *идей*, присутствие которых христианское учение объясняет влиянием на человека злого *духа*. Наваждение не следует смешивать с одержимостью; последняя отличается от наваждения тем, что злые мысли и поступки человека объясняются присутствием в нем самом злого духа (см.: Дьявол).

НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ, проповедь Иисуса Христа, содержащая изложение сущности христианской *морали*, ее отличия от древней иудейской. В то время как избранное общество Ветхого Завета заботилось, чтобы его члены отличались только внешними свойствами и признаками, как, напр., происхождение от Авраама и обрезание, Христос, давая свой Новый Завет людям, ставит им условием достижения избранного общества только внутренние *достоинства* человека, определяемые десятью «блаженствами» — качествами душевного настроения. Сравнивая Новый Завет с Ветхим Заветом в таком виде, как его толковали книжники и фарисеи, Иисус Христос находит господствующий характер блаженств в полнейшем духовном смирении и самоуничтожении, которым фарисеи и книжники противопоставляют *эгоизм* и самовозношение. Как объяснялись Христом 10 заповедей *блаженства*, видно из следующих примеров: заповедь «не убий» карает не только человека, совершившего убийство, но и *сердце*, питающее вражду, а также напрасный и внезапный *гнев*, который может явиться источником этой вражды и вызвать у человека унижительные действия и выражения; *грех* прелюбодеяния будет даже во взгляде на женщину с вожделением; ветхозаветному «око за око» противопоставляется новозаветное правило: «не противься злу»; далее Христос говорит, что люди тогда только перестанут разделять себя на ближних и врагов, когда поймут, что они «сыны одного Отца Небесного», и найдут новую силу для восстановления потерянного богоподобия. Нагорная проповедь произвела огромное впечатление на слушателей Христа, непрестанно служила излюбленной темой проповедников слова Божия и вызывала массу исследований и толкований среди отцов и учителей Церкви.

НАДЕЖДА, христианская *добродетель*, *вера*, упование, уверенность в исполнении желаний. В православной символике представляется зеленым цветом, с XVI в. — якорем, в искусстве надежда аллегорически представляется в виде молящейся, часто крылатой фигуры в зеленом одеянии, с якорем; до XVI в. — с патриаршим крестом.

В русских пословицах надежда связывается с *Богом*, терять надежду — *грех* перед Богом, хотя упованием на Него не ограничивается и требует приложить свой *труд*: «Полагай надежду на Бога; На Бога надейся, но сам не плошай; На чужое надейся, а свое паси; Колотися, бейся, а все надейся; Век живи, век

надейся; Надейся добра, а жди худа; Жить надейся, а умирать готовься; Надеючись и живут и мрут; *Счастье* скоро покинет, а добрая надежда — никогда».

О. Платонов

НАДЕЖДИН Николай Иванович (5[17].10.1804—11[23].01.1856), русский мыслитель, литературный критик, журналист. Родился в с. Н.-Белоомут Рязанской губ. в семье дьякона. Окончил Московскую духовную академию. После защиты диссертации, посвященной романтической поэзии (1830), — профессор Московского университета по кафедре теории изящных искусств и



археологии (1831—35). С 1831 издавал журнал «Телескоп» с приложением газеты «Молва». В 1836 за опубликование «Философского письма» Чаадаева «Телескоп» был закрыт, а Надеждин выслан в Усть-Сысольск. По возвращении из ссылки (1838) Надеждин занимался гл. обр. исследованиями в области этнографии, лингвистики, истории исторической географии.

Убежденный монархист и противник мasonicкой идеологии, Надеждин резко отрицательно отнесся к французской революции 1830, критически

оценивал идеи французских материалистов XVIII в.

Философия истории была для него наукой об общих законах развития человечества, о специфике исторических форм бытия. В основе исторических закономерностей лежит, по его мнению, идея *Бога* как сугубо духовного начала, *провиденциализм*. Такими закономерностями провиденциального характера являются: единство человеческого рода, развитие и совершенствование, законосообразность исторического развития, *единство свободы* и *необходимости*. Большую роль в исследовании философии истории играют, по Надеждину, принцип *единства* исторического и логического, а также принцип единства анализа и синтеза.

Надеждин стремился развить принцип изменчивости и закономерности, который, по его мнению, должен обнять все богатства *опыта*, «вещественности». С этим связана критика Надеждиным субъективного *идеализма* и *агностицизма*: «иступленного идеализма» Беркли, «скептического неверия Давида Юма», «идеалистического иступленья» Фихте. Высший этап философии Надеждин видел в «философии тождества» Шеллинга, поскольку тот обратился к «вещественности» и пытался опереться в своих систематических построениях на

«скрижали опыта». Философия Шеллинга, прежде всего его учение о противоречивости, о центробежной и центростремительной силах, оказала сильное влияние на методологию Надеждина. Борьбу (и примирение) противоборствующих начал Надеждин стремился проследить во всех сферах жизни: в природе, в развитии общества (центростремительное стремление к «народности», центробежное стремление к «общности», всечеловеческому), в теории познания (внутреннее созерцание и внешнее наблюдение), в развитии искусства (стремление «вне себя» — к объективному миру — и «внутри себя»), при этом в постановке философских проблем эстетики («сообразность формы с идеею» и т. д.).

Стремясь к выявлению «строгого систематического единства» фактов, Надеждин пришел к построению системы развития искусства, полнее всего выраженной в диссертации. Считая, что в «поэзии» «отражались эпохи жизни всего человечества», Надеждин различал 3 периода истории искусства: классицизм, *романтизм* и новая поэзия. Последняя должна объединить в себе сильные стороны предыдущих форм искусства. В дальнейшем Надеждин осознал известный схематизм такого построения, однако никогда не отказывался от идеи «стройной философской системы» в эстетике.

Соч.: Литературная критика. Эстетика. М., 1972; О современном направлении изящных искусств; Лекции по археологии; Лекции по теории изящных искусств // Русские эстетические трактаты первой трети XIX в. М., 1974.

Лит.: Козмин Н. К. Николай Иванович Надеждин: Жизнь и научно-литературная деятельность, 1804—36. СПб., 1912.

НАРОД, историческая общность людей, объединенная в духовное целое священными понятиями — *земля, язык, кровь, вера*. Именно эти священные понятия в неразрывном единстве превращают большие группы людей в народ. Вычленение из священного единства одного или нескольких элементов нарушает духовную цельность и ведет к гибели народа.

Потеря веры делает народ бездуховным, потеря земли лишает его основы существования. Потеря языка разрушает культуру. Разбавление крови кровью др. народов ведет к национальной деградации и смерти национального чувства, гибели национального *сознания*.

В исторической перспективе народ объединяет в себе потомков одного рода, связанного одной кровью. Язык объединяет народ общей культурой. Земля является местом упокоения многих поколений предков, проливавших на ней свою кровь. Наконец, вера сплачивает все это в духовное мистическое *единство*, которое в конечном счете и создает священное чувство принадлежности к своему народу. Народ, объединенный в государство с общей верой или идеологией, называется *нацией*.

«Народная, массовая жизнь представляет собой нечто особенное, сильное, могучее; то, что выработано народной жизнью, несомненно, является сильным, прекрасным, могучим и в то же время является таким властным, что я не чувствую себя в силах освободиться от этого, и даже является таким сросшимся со всем существом моим, что я чувствую желание сбросить эти оковы — мне даже кажется иногда, что это массовое сознание (чувство принадлежности к своему народу) является остоном всего моего ума» (В. И. Вернадский). «Все мы народ и все лучшее, что мы делаем, дело народное» (А. П. Чехов).

О. Платонов

НАРОДНАЯ МОНАРХИЯ, понятие, введенное И. Л. Солоневичем в его книге «Народная монархия» для обозначения русской монархии, существовавшей до реформ Петра I, сменившего ее на сословную монархию. Народную монархию Солоневич предлагал как государственный *идеал* для возрождения России после падения власти большевиков (см.: Солоневич).

НАРОДОВЛАСТИЕ, один из наиболее распространенных мифов иудейско-масонской цивилизации, на основании которого делается попытка обосновать политическую систему «демократического» *государства*, «*демократии*». Идея народовластия искусственна и фиктивна. Нормальный результат псевдопредставительства народной воли состоит лишь в том, что оно создает властвующий над страной правящий класс, прикрывающийся фикцией народной *воли*.

Идея народовластия — одно из самых лживых политических начал. Со времен французской революции людям внушается миф, что всякая *власть* исходит от народа и имеет основание в воле народной. Отсюда истекает теория парламентаризма, которая до сих пор вводит в заблуждение массу т. н. *интеллигенции* и проникла, к несчастью, в русские безумные головы. Она продолжает еще держаться в умах с упорством узкого фанатизма, хотя ложь ее с каждым днем изобличается все явственнее перед целым миром. В чем состоит теория парламентаризма? Предполагается, что весь народ в народных собраниях творит себе законы, избирает должностных лиц, стало быть, изъявляет непосредственно свою волю и приводит ее в действие. Это идеальное представление. На самом деле в классических странах парламентаризма он не удовлетворяет ни одному из вышепоказанных условий. Выборы никоим образом не выражают волю избирателей. Представители народные не стесняются нисколько взглядов и мнений избирателей, но руководствуются собственным произвольным усмотрением или расчетом, соображаемым с тактикой противной партии. Министры в действительности самовластны и скорее они насилуют парламент, нежели парламент их насилует. Они вступают во власть и оставляют власть не в силу воли народной, но потому, что их ставит к власти или устранил от нее могущественное личное влияние или влияние сильной партии. Они располагают всеми силами и достоинствами нации по своему усмотрению, раздают льготы и милости, содержат множество праздных людей за счет народа и притом не боятся никакого порицания, если располагают большинством в парламенте, а большинство поддерживают задачей всякой благостыни с обильной трапезы, которую государство отдало им в распоряжение. В действительности министры столь же безответственны, как и народные представители.

Испытывая в течение веков гнет самовластия в единоличном и олигархическом правлении и не замечая, что пороки единовластия суть пороки самого общества, которое живет под ним, люди разума и науки возложили всю вину бедствия на своих властителей и на форму правления и представили себе, что с переменной этой формы на форму народовластия или представительного правления общество избавится от своих бедствий и от терпимого насилия. Что же вышло в результате? Вышло то, что все осталось, в сущности, по-прежнему, и люди, оставаясь при слабостях и пороках своей природы, перенесли на новую форму все прежние свои привычки и склонности. Как прежде, правят ими личная воля и интерес привилегированных лиц, только эта личная воля осуществляется уже не в лице монарха, а в лице предводителя партии, и привилегированное положение принадлежит не родовым аристократам, а господствующему в парламенте и правлении большинству.

Единства народной воли почти никогда не существует, а потому верховная власть в «демократическом» государстве, как правило, имеет те недостатки (шаткость, переменчивость, неосведомленность, капризы, слабость), которые в монархии являются исключением. Единство воли в отдельной личности столь же нормально, как редко и исключительно в массе народа. В организации же самого управления монархия единственно способна охранить самостоятельность народной массы.

Л. Тихомиров, К. Победоносцев

НАТУРАЛИЗМ, антихристианская теория, утверждающая, что все совершается только согласно законам *природы* и отрицающая трансцендентные причины существования мира, и прежде всего *Бога*. В *этике* натурализм сводит все к естественным потребностям, в *эстетике* считает задачей искусства передавать непрямую природу, быть точной копией природы. Натуралистом в философии в XIX—XX вв. назывался человек, отвергавший все сверхъестественное.

НАТУРФИЛОСОФИЯ (лат. — природа и философия), философия природы, умозрительное истолкование *природы*, рассматриваемой в ее целостности, опирающееся на *понятия*, выработанные естествознанием. Границы между естествознанием и натурфилософией, ее место в философии исторической менялось. Наиболее значительную роль натурфилософия играла в древности. Она обычно именовалась физикой или физиологией, т. е. учением о природе. Фактически натурфилософия являлась первой исторической формой философии. Стихийно-материалистические тенденции древнейшей философской мысли, стремившейся к вытеснению мифологии и к замене ее понятиями общечеловеческого *опыта* и естествознания, приобрели форму натурфилософии. Древнегреческие натурфилософы выдвинули ряд гипотез, сыгравших значительную роль в истории науки. Так, в истории философии и науки важное место занимает атомистическая гипотеза. В эллинистическо-римский период из натурфилософии выделяется ряд научных дисциплин, однако, поскольку уровень опытно-математического исследования природы был крайне ограничен, натурфилософия продолжала оставаться основной формой теоретического осмысления природы.

В средние века натурфилософия использовалась в христианской *теологии*.

НАУКА, система знаний о *природе*, *обществе* и *человеке*, которые достигаются посредством соответствующих методов познания, выражающихся в точных понятиях, истинность которых проверяется и доказывается практикой. Наука — система *понятий* о явлениях и законах внешнего мира, имеющая своим содержанием и результатом целенаправленно собранные факты, выработанные гипотезы и теории с лежащими в их основе законами, приемы и методы исследования.

Существенным признаком научного *познания* является его системность, т. е. такая совокупность знаний, которая приведена в порядок на основании определенных теоретических принципов. Собрание разрозненных знаний, не объединенных в связную систему, еще не образует науку. В основе научных знаний лежат определенные исходные положения, закономерности, позволяющие объединять соответствующие знания в единую систему. Знания превращаются в научные, когда целенаправленное собирание фактов и их описание доводится до уровня их включения в систему понятий, в состав теории. Уже в древности приобретает научный характер *философия*, *логика*. У древних народов были накоплены немалые знания о количественных отношениях вещей. На основе этих знаний строились довольно сложные сооружения: дворцы, пирамиды и т. д. Но эти элементарные математические знания долгое время носили лишь донаучный характер: они не были объединены в логически связанную систему на основе общих принципов, закономерностей. Впервые математические знания стали обретать научную форму лишь в трудах Эвклида, который придал им системный и доказательный характер. Практическая химия так же стара, как и человечество. Но элементарные практические сведения о химических процессах не составляли еще науки. Только в XVII в. начиная с трудов Бойля химия стала превращаться в науку.

Каждая наука имеет свой этап формирования. Но критерий формирования любой науки общий: определение предмета исследования, выработка понятий, соответствующих это-

му предмету, установление фундаментального закона, присущего этому предмету, открытие принципа или создание теорий, позволяющих объяснять множество фактов. Напр., механика оформилась как наука, когда были установлены законы инерции и сохранения количества движения и выработаны соответствующие понятия (Галилей, Декарт, Ньютон).

Наука не является единственной формой знаний. Первой и главной формой человеческих знаний является *вера*. Оба этих вида знания не противоречат друг другу, т. к. говорят совершенно о разных вещах. Вера познает *Бога*, наука изучает мир и законы, созданные Богом. Между верой и наукой могут возникать конфликты, т. к. вера видит мир соотношенным с Богом, наука же часто изучает природу и человека, забывая о том, Кто является Творцом их.

По мнению *славянофилов* и В. Соловьева, для разрешения этого конфликта и для достижения полноты и *цельности знания* необходим синтез веры и науки с целью достижения цельной жизни в общении с Богом, восстановления цельности человеческой *души* и ее высших творческих способностей.

НАЦИОНАЛ-БОЛЬШЕВИЗМ, разновидность коммунистической *идеологии*, пытающаяся соединить космополитические идеи Маркса и Ленина с национальными, патриотическими взглядами русского народа.

Используя псевдомессианские мотивы «последнего и решительного боя», спекулируя на естественном многовековом стремлении людей к «царству всеобщего братства и справедливости», большевикам удалось обольстить русский народ, замутить и исказить его исконное христианское самосознание, искалечить и разбить соборную душу России, привычно, легко и быстро откликнувшись на всякий мессианский зов. Народ согрешил, поверив лукавым вождям и лживым пророкам, — он поддался дьявольскому соблазну: собственными усилиями, без Бога, построить «рай на земле».

Только такая великая, всемирная, абсолютная цель могла в какой-то мере оправдать в глазах русского человека те неминуемые жертвы, которые год за годом требовала от него «пролетарская» власть. Только поверив, что все они необходимы для достижения окончательного, вечного мира и «всеобщего братства», мог русский человек скрепя сердце согласиться на утерю своих привычных ценностей. Многие из тех, кто громил древние святыни и безжалостно уничтожал «классовых врагов», делали это, искренне веря, что вот, еще одно, последнее усилие — и распахнутся сияющие ворота в то самое «светлое будущее», которое им так уверенно обещали.

По сути дела, доктрина *коммунизма* узурпировала, извратив и опошлив, те неисчерпаемые источники могучей религиозной энергии, которые веками питали русскую жизнь, обеспечивая духовное здоровье народа и величие державы.

Но такая узурпация имела свои неизбежные «издержки». Главная из них заключалась в том, что — в своем большинстве — благонамеренные и доверчивые русские коммунисты принимали всерьез все провозглашенные лозунги. Они бесхитростно и рьяно стремились к созидательному труду, искренне намереваясь строить то сказочное царство всеобщего братства, о котором твердило «единственно верное» учение. Разрушительная, губительная сила дьявольского «совдеповского» механизма в этой вязкой благонамеренной среде слабея год от года, несмотря ни на какие усилия «посвященных» механизмов, безраздельно, казалось, контролировавших все его важнейшие элементы.

Практически сразу же после революции в административно-управленческом сословии СССР сложились две фракции, две различные партии, непримиримые по своему отношению к стране, в которой они властвовали. Одна часть искренне ненавидела Россию и ее народ, видя в ней лишь полигон для испытания новых идей или запал для взрыва «мировой рево-

люции». Вторая, в меру своего искаженного понимания, все же радела об интересах страны и нуждах ее населения. Борьба между этими фракциями длилась — то затихая, то разгораясь с новой силой, но не прекращаясь ни на миг, — вплоть до уничтожения СССР в 1991.

Великая Отечественная война стала в этой борьбе переломным этапом. Уже к к. 30-х созрели предпосылки для пробуждения русского патриотизма и национального самосознания народа, которым к тому времени 2 десятилетия кряду правили, от имени которого беззастенчиво выступали откровенные русофобы — по большей части инородцы, превратившиеся в настоящий привилегированный, «эксплуататорский» класс. Когда же война со всей остротой поставила вопрос о физическом выживании русского народа и существовании государства — в национальной политике советского руководства произошел настоящий переворот.

Нет, ни одна из догм официального коммунистического мировоззрения не была ни отвергнута, ни даже слегка пересмотрена. Но реальное содержание идеологической работы в массах изменилось резко и принципиально, обрета несомненные национал-патриотические черты. При этом — надо отдать Сталину должное — пересмотр осуществлялся решительно и целенаправленно во всех областях: от культурно-исторической до религиозной.

Русская история и национальная культура из объектов глумления, грязных оскорблений и нападок вдруг превратились в объекты почитания, вернулись на свое законное, почетное место. И, несмотря на то что сделано это было весьма избирательно и непоследовательно, результаты не замедлили сказаться повсюду — на фронте и в университетских аудиториях, среди партийных функционеров и простых крестьян.

Ученые вдруг заговорили о том, что «обличения русского народа» могут быть «по вкусу» лишь «тем историкам, которые не сумели понять глубоких дарований, великой умственной, социальной и технической энергии, заложенных в русском народе», что «насмешки... над невежеством и варварством русского народа» антинаучны, что подобные обвинения есть «злостный миф, заключающий в себе суждения большей части европейцев о России и русских людях». Вдруг оказалось, что на подобный «обвинительный акт» у России есть достойный ответ, причем «отвечает уже не наука, а вся многообразная жизнь русского народа».

Столь же серьезными были изменения и в области церковно-государственных отношений. 4 сент. 1943 на совещании, проходившем в одной из загородных резиденций Сталина, было решено пересмотреть государственную политику в области религии. В тот же день в Кремле Сталин принял специально доставленных по такому случаю из разных концов страны виднейших православных иерархов: патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*, ленинградского архиепископа митр. *Алексия (Симанского)* и экзарха Украины митр. *Николая (Ярушевича)*.

Сталин — подчеркнуто — начал беседу с того, что высоко отозвался о патриотической деятельности Православной церкви, отметив, что с фронта поступает много писем с одобрением такой позиции духовенства и верующих. Затем поинтересовался проблемами Церкви.

Результаты этой беседы превзошли всякие ожидания. Все до единого вопросы, которые были поставлены иерархами, говорившими о насущных нуждах клира и паствы, были решены положительно и столь радикально, что принципиально изменили положение *Православия* в СССР. Было принято решение о созыве архиерейского собора и выборах патриарха, престол которого 18 лет пустовал из-за препятствий со стороны властей. Договорились о возобновлении деятельности Св. Синода. В целях подготовки кадров священнослужителей решили вновь открыть духовные учебные заведения —

академии и семинарии. Церковь получила возможность издания потребной религиозной литературы — в том числе периодической.

В ответ на поднятую митр. Сергием тему о преследовании духовенства, о необходимости увеличения числа приходов, об освобождении архиереев и священников, находившихся в ссылках, тюрьмах, лагерях, и о предоставлении возможности беспрепятственного совершения богослужений, свободного передвижения по стране и прописки в городах — Сталин тут же дал поручения «изучить вопрос». Он в свою очередь предложил Сергию подготовить список священников, находящихся в заточении, — и немедленно получил его, ибо такой список, заранее составленный, был митрополитом предусмотрительно захвачен с собой.

Итоги внезапной «перемены курса» стали поистине ошеломляющими. В несколько ближайших лет на территории СССР, где к началу войны оставалось, по разным данным, от 150 до 400 действующих приходов, были открыты тысячи храмов, и количество православных общин доведено, по некоторым сведениям, до 22 тыс. Значительная часть репрессированного духовенства была возвращена к свободе. Прекратились прямые гонения на верующих и дикие шабаши «Союза воинствующих безбожников», сопровождавшиеся святотатственным пропагандистским разгулом.

Русь оживала. Церковь вставала. В беспримерной по своему размаху и ожесточению войне с Православием богоборцы были вынуждены отступить.

Знаменитый сталинский тост на победном банкете — «За великий русский народ» — как бы подвел окончательную черту под изменившимся самосознанием власти, соделав патриотизм наряду с коммунизмом официально признанной опорой государственной идеологии. Православному читателю будет небезынтересно узнать, что ни Гитлер, начиная роковую для него войну с Россией, ни Сталин, завершая ее столь знаменательным тостом, вероятно, понятия не имели о пророчестве, еще в 1918 произнесенном в Москве блаженным старцем, схимонахом Аристоклием. «По велению Божию, — говорил он, — со временем немцы войдут в Россию и тем спасут ее (от безбожия. — *Прим. авт.*). Но в России не останутся и уйдут в свою страну. Россия же затем достигнет могущества больше прежнего».

Могущество СССР как геополитического преемника Российской империи после второй мировой войны, безусловно, возросло до невиданных размеров. Внутри же его правящей элиты по-прежнему шла смертельная борьба «националистов» и «космополитов». Фракцию внутрипартийных «славянофилов» к этому времени возглавил Жданов.

С 1944 он работал секретарем ЦК ВКП(б) по идеологическим вопросам, до этого 10 лет совмещал работу в Центральном Комитете с руководством Ленинградской партийной организацией, имел широкие связи, крепкий «тыл» в партийных низах и являлся одним из самых влиятельных советских вельмож. В 1946 Жданов выступил с резким осуждением «безродных космополитов», что — применимо к области мировоззрения и культуры — означало признание глубинных, многовековых национальных корней русского самосознания. В развитие этих новых идеологических установок ЦК в том же году принял ряд постановлений, «канонизировав», т. о., процесс «разоблачения и полного преодоления всяких проявлений космополитизма и низкопоклонства перед реакционной культурой буржуазного Запада».

Торжество «националистов» оказалось, однако, недолговечным. Главным противником Жданова во внутрипартийной борьбе был всемогущий Берия. И если в прямом столкновении он проиграл, то в области тайных интриг удача оказалась на его стороне. Два года спустя, когда Жданов умер, Берия использовал замешательство противников для

того, чтобы «раскрутить» в Ленинграде — главном оплоте внутрипартийного национализма — грандиозный процесс по типу довоенных судебных инсценировок, под прикрытием которого попытался осуществить чистку партийного аппарата от «перерожденцев-националистов».

Митр. Иоанн (Снычев)

НАЦИОНАЛ-ЯЗЫЧНИКИ (национал-неоязычники), маргинальный слой в русской патриотической *интеллигенции*, объединяющий последователей несуществующей религиозной языческой конфессии. Для целей своего выдуманного культа современные неоязычники сконструировали искусственный пантеон языческих божков из разных времен и эпох.

Большинство неоязычников считают своим «священным» писанием т. н. «Велесову книгу», сфабрикованную в XIX в. известным фальсификатором Сулукадзевым. Говорить о наличии серьезного религиозного чувства при таком божественном пантеоне и «священном» писании не приходится. Фактически неоязычество — это не поклонение *Богу* (или богам), а поклонение глубокой древности существования русского народа, поклонение длинному, тяжелому пути, который прошел русский народ, его высоким духовно-нравственным началам. Поклоняясь русскому народу, неоязычники праведным чувством ненавидят всех его врагов, категорически выступают против еврейского засилия, видя в *иудаизме* и *сионизме* религиозно-ритуальных противников России. Преобладающая часть язычников выступает против христианства, ошибочно расценивая его как форму проявления иудейской идеологии. На самом же деле только православное христианство является наиболее последовательным борцом против иудаизма и сионизма, т. к. Новый Завет Иисуса Христа отменил «особые права» и «избранничество» евреев, сделав всех людей равными перед Богом.

Первые русские неоязыческие организации возникли за границей, в частности, «Даждьбожья святыня» или «Родная вера» (Гамильтон, Канада). В России неоязыческие представления появились в интеллигентских кружках 70-х. Самые известные национал-язычники этого времени — А. М. Иванов-Скуратов, В. Емельянов, В. Н. Безверхий.

Д. Кузнецов

НАЦИОНАЛИЗМ, духовное самосознание народа, имеющее Божественную основу.

Каждый народ имеет национальный инстинкт, данный ему от *природы* (а это значит — и от *Бога*), и дары Духа, изливаемые в него от Творца. И у каждого народа *инстинкт* и *дух* живут по-своему и создают драгоценное своеобразие. Этим русским своеобразием мы должны дорожить, беречь его, жить в нем и творить из него: оно дано нам было искони, в зачатке, а раскрытие его было задано нам на протяжении всей нашей истории. Раскрывая его, осуществляя его, мы исполняем наше историческое предназначение, отречься от которого мы не имеем ни права, ни желания. Ибо всякое национальное своеобразие по-своему являет Дух Божий и по-своему славит Господа.

Каждый народ по-своему вступает в брак, рождает, болеет и умирает; по-своему лечится, трудится, хозяйствует и отдыхает; по-своему горюет, плачет, сердится и отчаивается; по-своему улыбается, шутит, смеется и радуется; по-своему ходит и пляшет; по-своему поет и творит музыку; по-своему говорит, декламирует, острит и ораторствует; по-своему наблюдает, созерцает и творит живопись; по-своему исследует, познает, рассуждает и доказывает; по-своему нищенствует, благодетельствует и гостеприимствует; по-своему строит дома и храмы; по-своему молится и геройствует... Он по-своему возносится духом и кается. По-своему организуется. У каждого народа свое особое чувство *права* и *справедливости*, иной характер, иная дисциплина, иное представление о нравственном *идеале*,

иной семейный уклад, иная церковность, иная политическая мечта, иной государственный инстинкт. Словом, у каждого народа иной, особый душевный уклад и духовно-творческий акт.

Так обстоит от природы и от *истории*. Так обстоит в инстинкте и в духе. Так нам всем дано от Бога. И это хорошо. Это прекрасно. Различны травы и цветы в поле. Различны деревья и облака. Богат и прекрасен сад Божий; обилен формами, блещет красками и видами, сияет и радуется многообразием...

Все хочет петь и славить Бога:

Заря, и ландыш, и ковыль,

И лес, и поле, и дорога,

И ветром зыблемая пыль.

Ф. Сологуз

И в этом все вещи, и все люди, и все народы — *правы*. И каждому народу подобает — и быть, и красоваться, и Бога славить по-своему. И в самом этом многообразии и многогласии уже поет и возносится хвала Творцу; и надо быть духовно слепым и глухим, чтобы не постигать этого.

Вот почему мысль погасить это многообразие хвалений, упразднить это богатство исторического сада Божия, свести все к мертвому подобию и однообразию, к равенству песка, к безразличию после уже просиявшего в мире различия — может родиться только в духовно мертвой, большой *душе*. Эта плоская и пошлая химера, эта всеразрушительная, противокультурная и безбожная затея есть порождение рассудочной души, злой и завистливой, — все равно, стремится ли эта химера воинственно подмять все народы под один народ (химера германского национал-социализма) или растворить все национальные культуры в бесцветности и безвидности всесмешения (химера советского *коммунизма*). Во всяком случае, эта уродливая химера, в которой крайний национализм сходится с крайним интернационализмом, — нерусского происхождения, как, впрочем, и весь *нигилизм*, и нехристианского происхождения, как, впрочем, и весь эгалитаризм.

Христианство принесло миру идею личной, бессмертной души, самостоятельной по своему дару, по своей ответственности и по своему призванию, особой в своих *грехах* и подвигах и самодетальной в созерцании, *любви* и *молитве*, — т. е. идею метафизического своеобраза человека. И поэтому идея метафизического своеобраза народа есть лишь верное и последовательное развитие христианского понимания: Христос один во вселенной. Он не для иудеев только и не для эллинов только, а благовестие Его идет и к эллинам и к иудеям; но это означает, что признаны и призваны все народы, каждый на своем месте, со своим языком и со своими дарами (ср.: Деян. 2, 1—42, 1 Кор. 1, 1—31).

Прп. Серафим Саровский высказал однажды воззрение, что Бог печется о каждом человеке так, как если бы он был у Него единственным. Это сказано о личном человеке. Что же надлежит думать об индивидуальном народе — что он Богом осужден, отвергнут и обречен? Каждую лилию Господь одевает в особливые и прекрасные ризы, каждую птицу небесную питает и кормит и волосы, падающие с головы человека, сосчитывает, а своеобразие народной жизни, от Него данное и заданное, творческую хвалу живой нации, к Нему восходящую, — отвергает?!

Всей своей историей, всей *культурой*, всем *трудом* и пенем своим каждый народ служит Богу, как умеет; и те народы, которые служат Ему творчески и вдохновенно, становятся великими и духовно ведущими народами в истории.

И вот, национализм есть уверенное и сильное чувство, что мой народ тоже получил дары Духа Святого, что он приял их своим и инстинктивным чувствительным и творчески претво-

рил их по-своему, что сила его обильна и призвана к дальнейшим творческим свершениям и что поэтому народу моему подобает культурное «самостояние» как «залог величия» (*Пушкин*) и как независимость государственного бытия.

Поэтому национализм проявляется прежде всего в *инстинкте* национального самосохранения, и этот инстинкт есть состояние верное и оправданное. Не следует стыдиться его, гасить или глушить его; надо осмысливать его перед лицом Божиим, духовно обосновывать и облагораживать его проявления. Этот инстинкт должен не дремать в душе народа, но бодрствовать. Он живет совсем не «по ту сторону добра и зла», напротив, он подчинен законам добра и духа. Он должен иметь свои проявления в любви, жертвенности, храбрости и мудрости; он должен иметь свои празднества, свои радости, свои печали и свои моления. Из него должно родиться национальное единение, во всей его инстинктивной «печлиности» и «муравьиности». Он должен гореть в национальной культуре и в творчестве национального гения.

Национализм есть любовь к историческому облику и творческому акту своего народа во всем его своеобразии. Национализм есть *вера* в инстинктивную и духовную силу своего народа, вера в его духовное призвание. Национализм есть *воля* к тому, чтобы мой народ творчески и свободно цвел в Божием саду. Национализм есть созерцание своего народа перед лицом Божиим, созерцание его души, его недостатков, его талантов, его исторической проблематики, его опасностей и его соблазнов. Национализм есть система поступков, вытекающих из этой любви, из этой веры, из этой воли и из этого созерцания.

Вот почему национальное чувство есть духовный огонь, ведущий человека к служению и жертвам, а народ — к духовному расцвету. Это есть некий восторг (любимое выражение Суворова!) от созерцания своего народа в плане Божиим и в дарах Его Благодати. Это есть благодарение Богу за эти дары, но в то же время и скорбь о своем народе и *стыд* за него, если он оказывается не на высоте этих даров. В национальном чувстве скрыт источник *достоинства*, которое *Карамзин* обозначил когда-то как «народную гордость», и источник единения, которое спасло Россию во все трудные часы ее истории, и источник государственного правосознания, связующего «всех нас» в живое государственное единство.

Национализм испытывает, исповедует и отстаивает жизнь своего народа как драгоценную духовную самосиянность. Он принимает дары и создания своего народа как свою собственную духовную почву, как отправной пункт своего собственного *творчества*. И он прав в этом. Ибо творческий акт не изобретается каждым человеком для себя, но выстраивается и вынашивается целым народом на протяжении веков. Душевный уклад труда и быта и духовный уклад любви и созерцания, молитвы и познания при всем его личном своеобразии имеет еще и национальную природу, национальную однородность и национальное своеобразие. Согласно общему социально-психологическому закону подобие единит людей, общение усиливает это подобие, и радость быть понятым раскрывает души и углубляет общение. Вот почему национальный творческий акт роднит людей между собой и пробуждает в них желание раскрыться, высказаться, отдать «свое заветное» и найти отклик в других. Творческий человек творит всегда от лица своего народа и обращается прежде всего и больше всего к своему народу. Народность есть как бы климат души и почва духа; а национализм есть верная, естественная тяга к своему климату и к своей почве.

Не случайно русская сердечность и простота обхождения всегда сжимались и страдали от черствости, чопорности и искусственной натянутости Запада. Не случайно и то, что русская созерцательность и искренность никогда не ценились европейским рассудком и американской деловитостью. С ка-

ким трудом европеец улавливает особенности нашего правосознания — его неформальность, его свободу от мертвого законничества, его живую тягу к живой справедливости и в то же время его наивную недисциплинированность в бытовых основах и его тягу к анархии. С каким трудом прислушивается он к нашей музыке — к ее естественно льющейся и неисчерпываемой мелодии, к ее дерзновенным ритмам, к ни на что не похожим тональностям и гармониям русской народной песни... Как чужда ему наша нерасудочная, созерцательная наука... А русская живопись — чудеснейшая и значительнейшая, наряду с итальянской, — доселе еще «не открыта» и не признана снобизирующим европейцем... Все прекрасное, что было доселе создано русским народом, исходило из его национального духовного акта и представлялось чуждым Западу.

А между тем создать нечто прекрасное, совершенное для всех народов может только тот, кто утвердился в творческом акте своего народа. «Мировой гений» есть всегда и прежде всего — «национальный гений», и всякая попытка создать нечто великое из денационализированной или «интернациональной» души дает в лучшем случае только мнимую, «экранный» «знаменитость». Истинное величие всегда почвенно. Подлинный гений всегда национален, и он знает это сам о себе.

И если пророки не принимаются в своем отечестве, то не потому, что они творят из какого-то «сверхнационального» акта, а потому, что они углубляют творческий акт своего народа до того уровня, до той глубины, которая еще не доступна их единоплеменным современникам. Пророк и гений — национальнее своего поколения в высшем и лучшем значении этого слова. Пребывая в своеобразии своего народа, они осуществляют национальный акт классической глубины и зрелости и тем показывают своему народу его подлинную силу, его призвание и грядущие пути.

Национализм есть здоровое и оправданное настроение души. То, что национализм любит и чему он служит, — в самом деле достойно любви, борьбы и жертв. И грядущая Россия будет национальной Россией.

Все то, что я высказал в оправдание и обоснование национализма, заставляет меня договорить и признать, что есть болезненные и извращенные формы национального чувства и национальной политики. Эти извращенные формы могут быть сведены к двум главным типам: в первом случае национальное чувство прилепляется к неглавному в жизни и культуре своего народа; во втором случае оно превращает утверждение своей культуры в отрицание чужой. Сочетание и сплетение этих ошибок может порождать самые различные виды болезненного национализма.

Первая ошибка состоит в том, что *чувство* и воля националиста прикрепляются не к духу и не к духовной культуре его народа, а к внешним проявлениям народной жизни — к хозяйству, к политической мощи, к размерам государственной территории и к завоевательным успехам своего народа. Главное — жизнь духа — не ценится и не бережется, оставаясь совсем в пренебрежении или являясь средством для неглавного, т. е. превращаясь в орудие хозяйства, политики или завоеваний. Согласно этому, есть государства, националисты которых удовлетворяются успехами своего народного хозяйства (экономизм), или мощью и блеском своей государственной организации (этатизм), или же завоеваниями своей армии (*империализм*). Тогда национализм отрывается от главного, от смысла и цели народной жизни, и становится чисто инстинктивным настроением, подвергаясь всем опасностям обнаженного инстинкта: жадности, безмерной гордыне, ожесточению и свирепости. Он опьяняется всеми земными соблазнами и может извратиться до конца.

От этой ошибки русский народ был огражден, во-первых, своим прирожденным религиозным смыслом; во-вторых, *Православием*, которое сообщило нам, по слову Пушкина, «особенный национальный характер» и внушило нам идею «*Святой Руси*». «Святая Русь» не есть «нравственно праведная» или «совершенная в своей добродетели» Россия — это есть правоверная Россия, признающая свою веру главным делом и отличительной особенностью своего земного естества. В течение веков Православие считалось отличительной чертой русскости — в борьбе с татарами, латинянами и другими иноверцами; в течение веков русский народ осмысливал свое бытие не хозяйством, не государством и не войнами, а верою и ее содержанием; и русские войны велись в ограждение нашей духовной и вероисповедной самобытности и свободы. Так было издревле — до к. XIX в. включительно. Поэтому русское национальное самосознание не впадало в соблазны экономизма, этатизма и империализма, и русскому народу никогда не казалось, что главное дело его — это успех его хозяйства, его государственной власти и его оружия.

Вторая ошибка состоит в том, что чувство и воля националиста, вместо того чтобы идти в глубину своего духовного достоинства, уходят в отвращение и презрение ко всему иноземному. Суждение: «мое национальное бытие оправдано перед лицом Божиим», превращается, вопреки всем законам жизни и *логики*, в нелепое утверждение: «национальное бытие других народов не имеет перед моим лицом никаких оправданий». Так, как если бы одобрение одного цетка давало основание осуждать все остальные, или — любовь к своей матери заставляла ненавидеть и презирать всех др. матерей. Эта ошибка имеет, впрочем, совсем не логическую природу, а психологическую и духовную: тут и наивная исключительность примитивной природы, и этнические врожденные самодовольство, и жадность, и похоть власти, и узость провинциального горизонта, и отсутствие *юмора*, и, конечно, неодолимая национальная *инстинкта*. Народы с таким национализмом очень легко впадают в манию величия и своеобразное завоевательное буйство, как бы ни называть его — шовинизмом, империализмом или как-нибудь иначе.

От этой ошибки русский народ был огражден, во-первых, присущею ему простодушною скромностью и природным юмором; во-вторых, многоплеменным составом России и, в-третьих, делом Петра Великого, научившего нас строгому суду над собой и привившего нам готовность учиться у других народов.

Так, русскому народу несвойственно закрывать себе глаза на свои несовершенства, слабости и пороки; напротив, его скорее тянет к мнительно-покаянному преувеличению своих грехов. А природный юмор его никогда не позволял ему возомнить себя первым и водительным народом мира. В течение всей его истории он вынужден был обходиться с др. племенами, говорившими на непонятных ему языках, отстаивавшими свою веру и свой быт, а иногда наносившими ему тяжелые поражения. Наша история вела нас от варягов и греков к половцам и татарам, от хазар и волжских болгар через финские племена к шведам, немцам, литовцам и полякам. Татары, наложившие на нас свое долгое иго, показались нам «нехристями» и «погаными», но они почтили нашу Церковь, и вражда наша к ним не превратилась в презрение. Воевавшие с нами иноверцы, немые для нас по языку («немцы») и неприемлемые Церковью («еретики»), побеждались нами отнюдь не легко и, нанося нам поражения, заставляли нас задумываться над их преимуществами. Русский национализм проходил — и во внутреннем замирении своей страны и во внешних войнах — суровую школу уважения к врагам: и Петр Великий, умевший «поднимать заздравный кубок» «за учителей своих», проявлял в этом исконную русскую черту — уважения к врагу и смирения в победе.

Правда, в допетровском национализме имелись черты, которые могли привести к развитию национальной *гордыни* и повредить России в целом. Именно в русском народе сложилось и крепло иррациональное самочувствие, согласно которому русский народ, наставляемый святой, соборной и апостольской Церковью и видимый своими благоверными царями, хранит единственную правую веру, определяя ею свое *сознание* и свой быт, от которого невозможно ни отступить, ни что-либо уступить, так что перенимать у других нам ничего нельзя, смешиваться с другими грешно и изменяться нам не в чем. Ни у басурман, ни у еретиков нам не следует учиться, ибо от ложной веры может произойти только ложная наука и ложное умение.

Это воззрение к XVII в. формулировалось так: «Божемерзок пред Богом всякий, кто любит геометрию: а се душевные грехи — учиться астрономии и еллинским книгам». И еще: «Если спросят тебя, знаешь ли философию, отвечай: еллинских борзостей не текох, риторских астрономов не читах, с мудрыми философами не бывах, философию ниже очима видех, учуся книгам благодатного закона».

Русское правительственное самознание давно уже не ответствовало этому народному самочувствию. Со 2-й пол. XV в., если не ранее, в особенности же после того как обрушились от самодельной неумелой стройки стены почти довершенного Успенского собора в Москве (1474), с легкой руки Иоанна III, русское правительство приглашает из-за границы архитекторов, врачей и всяких технических искусников: «еретическая наука» уже гостит и служит, но еще не насаждается и не перенимается. Борис Годунов мечтал основать в Москве не то академию, не то университет. Лжедмитрий думал водворить здесь иезуитскую высшую школу. Необходимость учиться светской «еретической» науке становилась все более очевидной, но консерватизм и провинциализм церковно-национального самочувствия и самомнения санкционировали неподвижность быта и сознания. Духовная инерция народа стала опасною.

Петру Великому пришлось вломиться в это самочувствие и заставить русских людей учиться необходимому. Он понял, что народ, отставший в *цивилизации*, в технике и знаниях, — будет завоеван и поработен и не отстоит себя и свою правую веру. Он понял, что необходимо отличить главное и священное от неглавного, несвященного, земного — от техники, хозяйства и внешнего быта; что надо вернуть земное земле; что вера Христова не узаконивает отсталых форм хозяйства, быта и государственности. Он постиг необходимость дать русскому сознанию свободу светского, исследовательского взирания на мир, с тем чтобы сила русской веры установила в дальнейшем новый синтез между Православным христианством, с одной стороны, и светской цивилизацией и культурой — с др. стороны. Петр Великий понял, что русский народ преувеличил компетенцию своего исторически сложившегося, но еще не раскрывшего всю свою силу религиозного акта и что он недооценил творческую силу христианства: Православие не может санкционировать такой уклад сознания, такой строй и быт, которые погубят народную самостоятельность и предадут врагам и веру, и Церковь. Он извлек урок из татарского ига и из войн с немцами, шведами и поляками: запад бил нас нашею отсталостью, а мы считали, что наша отсталость есть нечто правоверное, православное и священо-обязательное. Он был уверен, что Православие не может и не должно делать себе догмат из необразованности и из форм внешнего быта, что сильная и живая вера проработает и осмыслит и облагородит новые формы сознания, быта и хозяйства. Христианство не может и не должно быть источником обскурантизма и национальной слабости.

И вот небесное и земное разделились в русском самочувствии. Вместе с тем национальное отделилось от вероиспо-

ведно-церковного. Русское самочувствие проснулось, и началась эпоха русского национального самосознания, не законченная и доныне.

Старообрядцы не приняли этого раздела и стали верными хранителями русского православно-национального самочувствия во всей его неприкосновенности, наивности и притязательности. Это было трогательно и даже полезно; не потому, что старообрядчество в церковном отношении — право, а потому, что оно веками, в душевной целостности и с нравственной ревностью блюло верность первоначальной форме русского религиозного и русско-национального самочувствия. Верность бывает трогательна и полезна даже и в обрядовых мелочах, ибо в них воплощаются глубина и искренность религиозного чувства.

А между тем России, русскому духу и русскому национализму предстоял новый путь. Надо было различить в культурном творчестве — церковное и религиозное, и далее — церковное и национальное; открыть себе доступ к светской цивилизации и светской культуре и внести религиозно-православный дух, Иоанновский дух любви и свободы, в свое светское национальное самосознание, в свою новую национально-светскую культуру и национально-светскую цивилизацию. Эта задача не разрешена нами еще и поныне; и разрешением ее будет занята грядущая Россия.

1. Церковь и религиозность не одно и то же, ибо Церковь можно уподобить солнцу, а религиозность — всюду рассеиваемым солнечным лучам. Церковь есть зиждительница, хранительница, живое средоточие религии и веры. Но Церковь не есть «все во всем», она не поглощает нации, государства, науки, искусства, хозяйства, семьи и быта, — не может поглотить их и не должна пытаться сделать это. Церковь не есть начало тоталитарное и всевластное. Православию чужд «теоретический» (т. е., строго говоря, еkkлезиастический) идеал; Православная церковь молится, учит, святит, благодатствует, вдохновляет, исповедует и, если надо, обличает, — но она не властвует, не регламентирует жизни, не карает светскими наказаниями и не берет на себя ответственности за светские дела, грехи, ошибки и неудачи (в политике, в хозяйстве, в науке и во всей культуре народа). Ее авторитет есть авторитет откровения и любви; он свободен и основан на *качестве* ее веры, ее молитвы, ее учения и ее дел. Церковь ведет духом, молитвой и качеством, но не всепоглощением, как это пытались осуществить Савонарола во Флоренции, иезуиты в Парагвае и Кальвин в Женеве. Она излучает живую религиозность, которая должна свободно проникать в жизнь и во все жизненные дела народа. Религиозному духу — везде место, где живет и творит человек, во всяком светском деле: в искусстве и науке, в государстве и торговле, в семье и на пашне. Он очищает и осмысливает все чувства человека, и в т. ч. и национальное чувство; а национальное чувство, религиозно облагороженное и осмысленное, незримо и ненарочито проникает все человеческое творчество.

Так, Церковь не может и не должна вооружать армию, организовывать полицию, разведку и дипломатию, строить государственный бюджет, руководить академическими исследованиями, заведовать концертами и театрами и т. д.; но излучаемый ею религиозный дух может и должен облагораживать и очищать всю эту светскую деятельность людей. Живая религиозность должна светить и греть там, куда Церковь открыто не вмешивается или откуда она прямо устранилась.

2. Церковь, как единение единоверующих др. нации; но в пределах единой нации «поместная» церковная организация получает неизбежно национальные черты. К Православной церкви принадлежат не только русские, но и румыны, и греки, и болгары; и тем не менее русское Православие (как церковь, и как обряд, и как дух) имеет своеобразные черты русскости. Итак, церковное и национальное не одно и то же.

Нация, как единение людей с единым национальным актом и культурой, не определяется принадлежностью к единой церкви, но включает в себя людей разной веры, и разных исповеданий, и разных Церквей. И тем не менее русский национальный акт и дух был взращен в лоне Православия и исторически определены его духом, на что и указывал Пушкин. К этому русскому национальному акту более или менее приобщились почти все народы России самых различных вер и исповеданий:

И гордый внук славян, и финн, и ныне дикой
Тунгус, и друг степей калмык.

И все они, сами того не зная, таинственно приобщились к дарам русского Православия, сокровенно заложенным в русском национальном акте. Русский национализм распространил скрытые в нем лучи русского Православия по всей России. Но из этого уже ясно, что национальное и церковное не одно и то же.

Это отличие — церковного от религиозного и церковного от национального — Россия осознавала на протяжении 2 веков после Петра. За эти 2 века Россия вынашивала свой светский национализм, зачатый в Православной церкви и проникнутый христианским Иоанновским духом любви, созерцания и свободы; она вынашивала его и в то время вносила его во все области светской культуры: в зарождающуюся с тех пор русскую светскую науку и литературу; в возникшее и быстро созревшее до мировой значительности светское русское искусство; в новый светский уклад права, правосознания, правопорядка и государственности; в новый уклад русской светской жизни и нравственности; в новый уклад русского частного и общественного хозяйства.

Православная церковь отнюдь не была чужда всему этому. Она оставалась как бы матерью выросших детей, ушедших на свободу жизненно-религиозного дела и труда, но не ушедших духом из ее света и Духа. Она оставалась матерью-хранительницей молитвы и любви, советницей и обличительницей, лоном очищения, покаяния и умудрения, — вечной матерью, приемлющей новорожденного и молящейся за почившего. Это ее дух — освободил крестьян, создал суд скорый, правый и милостивый, создал русское земство и русскую школу; это ее дух — взрастил и укрепил русскую национальную совесть и жертвенность; это ее дух — повинил и укрепил русскую мечту о совершенстве; это ее дух — внес во всю русскую культуру силу сердечного созерцания, вдохновил русскую поэзию, живопись, музыку и архитектуру и создал пионерскую традицию в русской медицине... Но всего не исчислишь.

И тем не менее то, что создавалось в России в XVIII и XIX вв., — было именно светское национальное творчество. России было дано великое задание — выработать русско-национальный творческий акт, верный историческим корням славянства и религиозному духу русского Православия, — «имперский» акт такой глубины, ширины и гибкости, чтобы все народы России могли найти в нем свое родовое лоно, свое оплодотворение и водительное научение; создать из этого акта новую, русско-национальную, светски свободную культуру (знания, искусства, нравственности, семьи, права, государства и хозяйства) — все это в духе восточного, Иоанновского христианства (любви, созерцания и свободы); и наконец, узреть и выговорить русскую национальную идею, ведущую Россию через пространства истории.

Это задание — долгое и претрудное, разрешимое только в веках — вдохновением и молитвой, самовоспитанием и неоступным трудом. За 2 века русский народ только приступил к его разрешению, и то, что им совершено, свидетельствует не только о величии этого задания и не только о чрезвычайной,

исторически, этнически и пространственно обусловленной сложности его, но и о тех силах и дарах, которые даны ему для этого от Провидения. Это дело было начато с чрезвычайным успехом, прервано политической смутой и коммунистической революцией и осталось ныне незавершенным. Чтобы завершить это дело, понадобятся еще века свободного творческого расцвета, и нет сомнения, что Россия возобновит его после окончания революции.

И вот русский национализм есть не что иное, как любовь к этому исторически сложившемуся духовному облику и акту русского народа; он есть вера в это наше призвание и в данные нам силы; он есть воля к нашему расцвету; он есть созерцание нашей истории, нашего исторического задания и наших путей, ведущих к этой цели; он есть бодрая и неутомимая работа, посвященная этому самобытному величию грядущей России. Он утверждает свое и творит новое, но отнюдь не отрицает и не презирает чужое. И Дух его есть дух Иоанновского христианства, христианства любви, созерцания и свободы, а не дух ненависти, зависти и завоевания.

И. Ильин

НАЦИОНАЛЬНОСТЬ, принадлежность своему народу, имеющая глубоко духовный, кровно-мистический характер.

«Национальное чувство есть духовный огонь, ведущий человека к служению и жертвам, а народ к духовному расцвету» (И. А. Ильин).

В основе своей национальность есть подсознательный или, лучше, сверхсознательный *инстинкт*, а все инстинктивное не преднамеренно и в этом смысле наивно (потому так приторны и неприятны всякие преднамеренные поуты к национальничанью), но национальное сознание и чувство могут известным образом воспитываться и, конечно, также и извращаться.

Инстинкт национальности, из слепого становясь зрячим, переходя в сознание, переживается как некоторое глубинное, мистическое влечение к своему народу, как *любовь*, не в скудном, моралистическом понимании рационалистической этики (как, напр., у *Л. Н. Толстого*), но в мистическом смысле, как некоторый род эроса, рождающего крылья души, как нахождение себя в единстве с другими, переживание *соборности*, реальный выход из себя, особый *transcensus*. Конечно, это натуральное единство, или соборность, принципиально отлично от единой, истинно кафолической соборности в царстве благодатном, Церкви, и, насколько всякая такая натуральная соборность (народ, класс, человечество, государство) ставит себя на место этой кафолической соборности, она становится лжесоборностью, во имя низшего и стихийного, отрицая высшее и благодатное. В порядке соборности также существует некоторый иерархизм, последовательность ступеней которого безнаказанно не может быть нарушена. Но уже всякое преодоление своего индивидуального отъединения от целого, своего естественного «протестантизма», всякое чувство соборности человек переживает как некоторый эротический пафос, как любовь, которая дает любящему особое ясновидение относительно любимого. Чем крепче любовь, тем крепче и *вера*: одно на другое опирается и одно другое поддерживает. Не из рассуждений рождаются наши основные и наиболее глубокие чувства, они возникают прежде рассуждений из темной глубины нашей личности. Потому и доказательства имеют здесь второстепенное значение. В них стремится осознать себя, полнее раскрыться почуствовавшая любовь, но ошибочно было бы думать, что из-за них она родится.

Т. о. зарождается и крепнет идея национального призвания. Национальный мессианизм, помимо всякого определенного содержания, в него вливаемого, есть прежде всего чисто формальная *категория*, в которую неизбежно отливается национальное самосознание, любовь к своему народу и вера в него. Содержание это, вместе со *славянофилами*, можно ви-

деть в церковно-религиозной миссии — в явлении миру «русского Христа», можно, вместе с Герценом и народничеством, видеть его в социалистических наклонностях народа, можно, наконец, вместе с революционерами последних лет, видеть его в особенной, «апокалиптической», русской революционности, благодаря которой мы совершим социальную революцию вперед Европы; эти противоположные или различные содержания имеют формальное сходство, суть разные выражения национальной миссии. И этот мессианизм появляется во все эпохи и у всех народов в пору их национального подъема; это общая форма сознания национальной индивидуальности.

Национальный дух стихийно выражался в разных сторонах национального творчества, но не утверждался ни в какой из них в особенности, как на это справедливо указывается. Но совершенно ошибочно, однако, отсюда делается иногда еще дальнейшее заключение, что и не должно стремиться к его осознанию. Стремление найти *логос* национального чувства, понять и привести к возможной отчетливости *идеал* национального призвания неистребимо коренится в самом этом чувстве, которое, как и всякое глубокое чувство, не довольствуется инстинктивным самосознанием, но ищет своего логоса. Пусть все попытки его определения относительны и изменяются в истории, это нисколько не есть возражение против их правомерности. Работа национального самосознания идет безостановочно вместе с историческим ростом нации, причем в этом своем росте она делает все новые попытки самоопределения. Здесь происходит нечто подобное тому, что мы наблюдаем при росте личного самосознания.

Это самоопределение бывает органически связано со всем религиозно-философским мировоззрением и представляет собой одно из его частных приложений. Потому при общем различии мировоззрений, обуславливающим разность восприятий и оценок, никоим образом не может получиться одинаковая национальная идеология. Так, напр., у религиозных мыслителей типа *А. С. Хомякова*, *Ф. М. Достоевского*, конечно, не может быть одинаковой философии русской истории, как у рационалистического, безрелигиозного интеллигента, и то, что для одного представляется пережитой aberrацией *ума*, для другого как раз явится наиболее ценным. Поэтому при всей стихийности национального чувства едва ли может быть одинаковая философия нации, то в то же время едва ли можно только поэтому воздерживаться от такой философии.

Идеал национального мессианизма требует своего выражения в некоторой идеальной проекции, а в то же время неизбежно становится и нормой для суда над действительностью. Народность представляет собой идеальную ценность не как этнографический материал, не своей внешней оболочкой — плохо для национального самосознания, если только к этому и сводится оно — но как носительница идеального признака высшей миссии. Потому чистейшее выражение духа народности представляют собой его «герои» (в Карлейлевском смысле) или «святые» (в религиозном смысле). Вот почему каждый живой народ имеет и чтит, как умеет, своих святых и своих героев. Они те праведники, ради которых существует сырой материал этнографической массы, в них осуществляется миссия народа. Они — самый прекрасный и нежный цветок, расцветающий на ветвях дерева, которое имеет толстый и грубый ствол и глубоко уходящие в землю корни. Само существование народа оправдывается лишь его праведностью, верностью своему призванию и своему служению. Высоким призванием своим не только возвышается народ, но им он и судится. Национальная вера находится в трагическом конфликте с печальной действительностью; она колеблется, порою как будто гаснет, потом опять возрождается под волнами разных впечатлений. Такому огненному испытанию подвергается теперь и наша национальная вера в *«Святую Русь»*, в

тот «святой остаток», ради которого — в высшем смысле — только и существует «Россия». Национальная вера не только не уполномочивает к самодовольству и самовосхвалению, но она обязывает быть требовательным, неумолимым, жестким, она понуждает к самообличению и самообличению. Те, сердце которых истекло кровью от боли за Родину, были в то же время ее нелицемерными обличителями. Но только страждущая любовь дает право на это национальное самозаушение, там же, где ее нет, где она не ощущается, поношение Родины, издевательство над матерью, проистекающее из легкомыслия или духовного оппортунизма, вызывает чувство отвращения и негодования. Национальный мессианизм есть поэтому гуще чувство, всегда колеблющееся между надеждой и отчаянием, полное страха, тревоги, ответственности. Он не только не закрывает неприглядной действительности, стоящей в таком противоречии с высокой миссией, но ее сильнее подчеркивает. «О, недостоинная избранья, ты избрана», — вывалось однажды у Хомякова. И это чувство недостойности в избрании, которое все-таки остается неотменимым для верующего сердца, наполняет душу смятением, страхом, ее волнует и терзает. В национальном чувстве есть поэтому страшная и всегда подстерегающая опасность изменить ради него кафоличности, всечеловечности, так же как национальной Церкви легко отъединиться от Церкви вселенской, «единой, соборной и апостольской». Национальность есть хотя и органическая, но не высшая форма человеческого единения, ибо она не только соединяет, но и разъединяет. И национальный мессианизм, особенно в годину исторического благополучия, слишком легко переходит в национальную исключительность, т. е. в то, что зовется обыкновенно *национализмом*. Классический пример такого национализма дает нам история еврейства; но его можно наблюдать и повсеместно.

Национальное чувство поэтому нужно всегда держать в узде, подвергать аскетическому регулированию и никогда не отдаваться ему безраздельно. Идея избрания слишком легко вырождается в сознание особой привилегированности, между тем как она должна родить обостренное чувство ответственности и усугублять требовательность к себе. При правильном развитии национального чувства им должно порождаться историческое смирение, несмотря на веру в свое призвание, так же точно, как высота христианского идеала и возвышенность обетований не надмевает, но смиряет их подлинных носителей. Одним словом, национальный аскетизм должен полагать границу национальному мессианизму, иначе превращающемся в карикатурный, отгалкивающий национализм.

С. Булгаков

НАЦИЯ, *народ*, объединенный в государство с общей верой или идеологией, говорящий на одном языке, обладающий общей территорией, экономикой, культурой, психологией и мировоззрением.

Нация возникает на основе главного, государствообразующего народа, вокруг которого происходит консолидация др. родственных и неродственных племен, *рас*, народов и народностей со временем образующих вместе с главным народом общий монолит. Главный и сплотившиеся вокруг него народы и племена создают государство и культуру.

Русская нация сложилась на основе русского народа, но в процессе исторического развития в нее влились немало элементов из окружающих ее западных и южных славян, германских, финно-угорских и тюркоязычных народностей. Духовной основой русской нации, преобразившей культуру русского народа, стало *Православие*.

Каждая нация имеет свой национальный дух и национальный характер, выражающийся в национальных чувствах народа. «Национальное чувство есть духовный огонь, ведущий человека к служению и жертвам, а народ к духовному расцвету» (*И. А. Ильин*). Национальные чувства оберегаются в национальном *сознании*.

Национальное сознание формируется в течение многих поколений и вбирает в себя родовой *опыт* народа, обусловленный Божественным *Промыслом* и исторической *судьбой*.

Национальное сознание — это не цепь умозрительных построений, а приобретши характер бессознательного начала духовно-нравственные ориентиры русского народа, выражающиеся в его типических поступках и реакциях, пословицах, поговорках, во всех проявлениях *духовной жизни*.

Национальное сознание нельзя отождествлять с национальным идеалом, хотя последний является его неотъемлемой частью. Скорее всего, это своего рода узлы народной психики, предопределяющие самый вероятный вариант практического выбора в тех или иных условиях. Это вовсе не означает, что не могут быть отклонения и поступки, крайне противоположные.

Национальное сознание создает одну из главных предпосылок полноценной жизни. Человек, лишенный национального сознания, ущербен и слаб, он превращается в игрушку внешних сил, глубина и полнота окружающей жизни недоступны ему. Ущербность и трагедия многих русских интеллигентов и дворян состояла в том, что они были лишены русского национального сознания и стали орудием разрушения русской нации.

О. Платонов

«НАШИ ЗАДАЧИ», выдающееся произведение *И. А. Ильина*, посвященное проблемам возрождения России на патриотических началах. С момента выхода в Париже в 1956 «Наши задачи» стали настольной книгой русских патриотов.

Книга составилась из статей, которые Ильин писал в течение 6 лет, с марта 1948 по дек. 1954, в качестве «заочных чтений» для членов Русского общеинкожного союза.

Ильин успел составить до своей смерти также и предметный указатель к первым 200 статьям (из общего числа 215, которые издательством были продлены до 223-го номера). Под номером 23 предметного указателя значится категория «О Церкви и религии. Православие. Католичество». К этой категории Ильин отнес 4 статьи в форме 9 выпусков: «О Православии и католичестве», «Церковь и жизнь», «Чего мы ждем от нашего духовства» и «Ненавистники России». Вопросы *веры* и Церкви посвящены отдельные части из мн. др. статей «Наших задач». Кроме того, весь сборник в целом проникнут религиозным, православным мировоззрением. Ценность этого итогового издания еще и в том, что оно ставит и решает интересующие вопросы не в абстрактном академическом плане, а одновременно и в научной, и в практической, и в жизненно-волевой перспективах. Вот почему для систематизированного изложения воззрений Ильина эта книга имеет особое значение и может служить основным источником. То, что Ильин писал в «Наших задачах» о России и русском народе, завершается учением Ильина о Русской идее. Русская идея, в его представлении, есть «идея православного *христианства*. Россия восприняла свое национальное задание тысячу лет тому назад от христианства: осуществить свою национальную земную культуру, проникнутую христианским духом *любви* и созерцания, *свободы* и предметности».

Н. Полторацкий

НЕОБХОДИМОСТЬ, уверенность в неизбежности какого-либо явления внешнего мира. Христианское мировоззрение развивает *понятие* необходимости через категорию достижения высшей цели, *телеологию*. Телеологический взгляд на необходимость наиболее полно развит в концепциях предустановленной гармонии, которая выражает все совершеннейшее гармоническое единство *сущего*, полная изначальная согласованность действий всех *монад*. Бог сотворил и скоординировал их самым разумным образом, поэтому наш *мир* — лучший из всех возможных миров. Всякое *зло* или беспорядок — только от нашего непонимания. Средоточием космической гармонии всего сотворенного является, по Лейбницу,

высшая, прекрасная и величественная нравственная гармония всех сотворенных духов, возглавляемых Богом — «Монархом божественного Государства Духов». Мудрые и добродетельные люди призваны трудиться в согласии с этим порядком и с божественной *волей*, и в этом — цель и *счастье* человеческой жизни. Столь последовательный метафизический оптимизм в философии встречается крайне редко. Вопрос Н. Лосского: почему наилучшим из возможных миров не должно быть признано Царство Божие? Если разумные духи получили возможность свободно действовать, тогда Бог не все определяет в мире; значит, из всех возможных миров будет выбран не самый лучший, потому что тварным существам дано влиять на состояние мира. Тогда следует допустить, что Бог Сам войдет в мир для активного содействия силам *добра* и *правды* в качестве воплощенного Лица.

У человека *Святой Руси* необходимость — обязательность исполнения нравственного долга перед Богом, царем и родной, духовная невозможность совершить противоположное. Необходимость такого порядка не подлежала обсуждению и считалась само собой разумеющимся моральным принципом.

Идея необходимости противоположна *случайности*, и, в известной степени, *свободе*. Идея необходимости возникает вместе с первыми понятиями научного *знания*, сначала в виде идеи *судьбы*, рока, потом в виде слепого *закона*, тяготеющего над явлениями, наконец, в виде разумной *целесообразности*, проявляющейся в природе. Понятие необходимости существенно и так тесно связано с различными др. понятиями, что вполне понятно различие в понимании ее природы у различных философов. *Рационализм* объективизирует необходимость (Спиноза). *Эмпиризм* признает лишь привычные ассоциации и ими объясняет необходимость. Критицизм ищет необходимость в закономерности деятельности духа. *Скептицизм* отрицает, вместе с *познанием*, всякую необходимость. Гегель делает необходимость моментом самого *бытия* и Божества. На ступени абсолютной действительности необходимость выступает как абсолютная необходимость — как форма *абсолютного духа*.

«НЕОПАЛИМАЯ КУПИНА», чудотворная икона Пресвятой Богородицы. Середину иконы занимает звезда восьмиконечная, в центре которой образ Богородицы с Христом Спасителем. Четыре зеленые луча обозначают купину, т. е. куст, др. 4 луча — красное пламя горящей купины. На некоторых иконах «Неопалимой Купины» к концам внешних лучей добавляются буквы А.Д.А.М. Эта деталь основана на греческом сказании, по которому архангелы составили имя первого человека по звездам, взятым с 4 концов света: арх. Михаил — с востока букву «А» от звезды «Анатоли», арх. Гавриил — букву «Д» от западной звезды «Дисис», арх. Рафаил — букву «А» от северной звезды «Арктос» и арх. Уриил — от южной звезды «Месембрии» букву «М».

Богородица держит в руках Спасителя и свою эмблему — лестницу, «юже Иаков виде от земли всех взвысившую». По 4 углам иконы размещены пророчества, связанные с Воплощением Христа: Моисей перед горящей купиной, в центре которой образ Богородицы «Знамения» с Предвечным Эммануилом в лоне. Прор. Иезекииль перед закрытыми воротами «видевши на востоке ворота и никакой человек не войдет ими, ибо Бог вошел ими» (Иез. 44, 1—2). Видение прор. Исаие Серафима «в руце у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника» (Ис. 6, 6). Горящий уголь — символ Христа, клещи — символ Богородицы (см. икону «Уголь Исаево»). На некоторых иконах «Неопалимой Купины» добавляется «Корень Древа Иисеева», по пророчеству Исаии: «вместо терновника вырастет кипарис... в знамение вечное несокрушимое» (Ис. 11, 10; 55, 13).

Богородица «Царица Небесная», честнейшая Херувим и славнейшая Серафим, окружена подвластными ей небесными си-



«Неопалимая Купина», чудотворная икона Пресвятой Богородицы. XVI в. Средняя Русь

лами — архангелами и *ангелами* стихий: грома, молнии, росы, ветра, дождя, мороза и мглы. Каждый ангел держит соответствующий «атрибут», как чашу, фонарь, облако, меч, факел, закрытый кивот (мороз), нагую фигуру (ветер). Число ангелов и их распределение вокруг Богородицы меняется по выбору иконописца. Ангелы светил и небесных стихий взяты из *апокалипсиса*, где перечисляются ангелы звезд, облака, молнии, града и землетрясения. Представление об ангелах, управляющих светилами и стихиями, было принято с верою в средние века. Летописец Нестор, отмечая таинственный огненный столб, появившийся над Киево-Печерской лаврой в его дни, без малейшего сомнения объясняет это явлением ангела (Нес. 96, 121). В Соловецкой рукописи XIV в. сказано, что Богородица посылает, через посредство ангелов, молнию, лед и землетрясение на безбожников. Но бедствия, ниспосылаемые Богородицею, могут быть предотвращены молитвой, обращенной к ней, и карательная сила превращается в заступничество и милосердие.

Первая икона «Неопалимой Купины» была привезена на Русь из Синае палестинскими старцами в 1390. Иконе приписывается чудотворная сила защиты от огня «огненного опаления». На Синае поют службу иконе во время сильных гроз; в России обносили икону во время пожаров, предохраняя соседние здания от огня.

Появление «Неопалимой Купины» в Москве связано со следующим преданием: стремянный конюх царя Федора Алексеевича Димитрий Колошин, человек богатый, особенно уважал икону Богородицы «Неопалимой Купины», стоявшую в святых сенях при царской Грановитой палате, и каждый раз, когда приходил во дворец и уходил, усердно молился пред нею; наконец он пожелал построить во имя ее храм по следующему случаю. Однажды подпав невинно гневу царя и не надеясь оправдаться пред ним, Колошин с еще большим

усердием начал молиться пред иконою «Неопалимой Купины», прося Царицу Небесную защитить его; молитва была скоро услышана. Царю Феодору Алексеевичу во сне явилась Богоматерь и объявила конюшего невинным; царь велел исследовать дело Колошина и, найдя его невинным, освободил от суда и возвратил свое прежнее расположение к нему. В благодарность своей Избавительнице Колошин выпросил у царя икону «Неопалимой Купины», построил во имя ее храм, который и доселе находится на том же месте. Построение храма относится к 1680. Предание прибавляет и др. случаи, относящиеся к славе этой иконы: 1) когда в Москве был сильный пожар, эту икону обносили вокруг домов прихожан Неопалимовской церкви, и те все уцелели от огня. Вообще живущие в этом приходе замечают, что в нем бывают очень редко пожары, да и те очень незначительны, несмотря на то что это место застроено преимущественно деревянными домами, — и это приписывают особенно покровительству Богоматери; 2) покойный протоиерей Новодевичьего монастыря, находящегося недалеко от Неопалимовской церкви, о. Введенский, лично сообщил одному из священнослужителей этой церкви следующее: «В 1812, когда Москва была занята французскими войсками, оставшись один в монастыре, я был однажды испуган неожиданным приходом польского солдата, который, отдавая мне серебряную ризу с иконы, просил возвратить ее в ту церковь, где она была похищена, и прибавил к этому, что с того времени, как он снял ее, его мучит сильная тоска». Эту ризу по выходе из Москвы французом протоиереем возвратил в Неопалимовскую церковь. Икона эта празднуется еще в 6-ю неделю по *Пасхе*. Название иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» произошло от видения Моисеем горевшей и не сгоревшей купины (куста терновника), которое изображало Приснодевство Богородицы, и на этой иконе Пресвятая Богородица обыкновенно изображается окруженной пламенем.

Празднуется 4/17 сент.

Прот. И. Бухарев

НЕСМЕЛОВ Виктор Иванович (1[13].01.1863—июнь 1937), философ, богослов. Родился в с. Курдюма Саратовского у. Саратовской губ. Окончил Казанскую духовную академию (1887). Профессор по кафедре философии и логики Казанской духовной академии, в которой преподавал вплоть до ее закрытия большевиками в 1919. Летом 1931 был арестован.

Первые занятия философией склоняли Несмелова в сторону эмпиризма; он сначала отрицал возможность метафизики, скептически относился к «разумному» обоснованию религиозной веры. Позже, готовя свою диссертацию («Догматическая система св. Григория Нисского»), Несмелов углубился в проблемы философской *антропологии*, — и в этих занятиях определилась его основная *интуиция христианства*, легшая в основание системы, которую он выразил в двухтомном труде: «Наука о человеке» (т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни; т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение). Позже он выпустил небольшую книгу под названием «Вера и знание».

Замысел Несмелова очень приближается к тому, что ныне называют «экзистенциальной философией». У Несмелова его религиозное сознание своеобразно осветило ему проблему человека — из этой основной и характерной для Несмелова интуиции развилось все его религиозное и философское сознание. Несмелов строит систему, чтобы «научно» выразить свою основную интуицию, в которой и надо искать ключ ко всем его философским и богословским построениям. Он пытался выразить философски основные учения христианства, философски выразить то, что открывает нам христианство в человеке. Для Несмелова характерно учение о центральности духовного *опыта* человека, учение о содержании и смысле того, что открывает нам этот духовный опыт, учение о том, чем живет человек, какова его реальность. В человеке, в его

духовном опыте, в самом его существовании и жизни заключена для Несмелова основная загадка всего *бытия*, но дана и разгадка тайн бытия. «Истина» о человеке и истина о том, как надо ему жить согласно «истине о человеке». Не только в том дело, чтобы «познать» человека, но и в том, чтобы соответственно этому осмыслить и направить свою жизнь. Чисто теоретическая (познавательная) тема подчинена поэтому теме моральной: «процесс познания, — пишет Несмелов, — возникает собственно не из потребностей *мысли*, а из потребностей жизни». Человек стремится «прежде всего определить и объяснить не мир, а свое собственное положение в мире»; поэтому «действительные корни философии лежат не в данных положительного знания о мире, а в познании человека о самом себе, и действительная задача философии выражается не построением общей системы научного мировоззрения, а научным построением живого мировоззрения». «Философия, — пишет Несмелов, — является специальной наукой о человеке — не как зоологическом экземпляре, а как о носителе разумных основ и выразителе идеальных целей жизни». Это сведение всей философии к антропологии, конечно, означает у Несмелова не сужение философии, а лишь антропологическое обоснование философии с акцентом на моральном аспекте («в человеке надо искать разумных основ жизни и идеальных целей жизни»). Философия, по мысли Несмелова, отличается от религии тем, что «религия есть жизнь по вере в Бога, а философия есть мысль об истинной жизни по истинной вере в Бога».

«В области научного развития философского познания нет и не может быть другого действительного пути к решению конечных вопросов мысли и жизни, кроме научного исследования о живом человеке». Но не «сущность» человека, чем так часто занимается современная философская антропология, а живая полнота жизни в ее «смысле».

Основная *интуиция*, продиктованная религиозным прозрением в человеке и его жизненной «судьбе», формулируется Несмеловым в таких словах: «почему человек необходимо сознает себя не тем, что он действительно есть по нашему суждению о нем?» Загадочность человека открывается в этом именно внутреннем противоречии, которое с настойчивостью и остротой много раз подчеркивает Несмелов. «Действительная жизнь человека, — пишет он, — определяется не природой его *личности*, а природой его физического *организма*. Та же идеальная жизнь, которая соответствовала бы его духовной природе, не может быть достигнута им, потому что она противоречит природе и условиям его физического жизни. В сознании и переживании этих временных противоречий человек необходимо приходит к сознанию себя как загадки в мире». «При всех своих огромных успехах в культурном преобразовании действительности человек все-таки остается, в пределах и условиях физического мира, простою вещью мира, которая и возникает и разрушается лишь в силу необходимых законов физической природы и потому неведомо зачем существует под формой личности». Несмелов утверждает неустранимость и подлинность идеальных стремлений человека, зарождающихся в глубинах его духа. Их нельзя ни отстранить, ни ослабить тем, что они неосуществимы. «Человек, — пишет он, — в своей внутренней природе действительно есть то самое, чем он сознает себя — свободно-разумное бытие для себя — субстанциональная личность... И если человек думает о себе не как о явлении, а как бытии в себе, т. е. как о сущности... то он думает верно».

«По содержанию своего личного сознания человек естественно стремится утвердить себя в качестве свободной причины и цели для себя — т. е. стремится утвердить себя в качестве безусловной сущности». «Освободить себя, — пишет Несмелов, — от *сознания* этого идеального *бытия* человек ни в каком случае не может... но сознавать и мыслить это иде-

альное бытие он может лишь в качестве недоступного для него. Поэтому в мышлении безусловного бытия человек необходимо сознает и действительность отображения его в себе и его действительную непринадлежность себе». Перед нами основной и определяющий все остальное построение тезис Несмелова. «Человек никогда не сознает себя как *явление* сознания — т. е. он сознает свое “я”, как сущее в метафизическом смысле слова». Эта установка на безусловность, эта «надприродность», независимость от реальных условий жизни внутренних исканий, идеальный характер моральных запросов и идей — все это реально в человеке, но всегда противится тому, чтобы считать его просто «состоянием души». «Неосуществимость» того, чем внутренне движется человек, просто означает, что человек принадлежит «двоякому бытию» — условному, текучему, — а с др. стороны — миру иному, безусловному, независимому от времени и пространства. «Человек изображает собой безусловную сущность», — и этот «образ безусловного бытия не создается человеком в каких-либо абстракциях мысли, а реально дан природой его личности». «По самой природе своей личности человек изображает собою безусловную сущность, а в то же время действительное существование как простая вещь физического мира... Он как будто затем только и существует, чтобы отражать в себе реальную противоположность условного и безусловного... Он сознает свою личность как реальный образ совершенной Личности, бытие которой совпадает с его сознанием».

Уже в этой формуле ясно видно то метафизическое расширение раскрывшейся в человеке двойственности, которое послужит нам к постройке целой системы. «Человек не в каких-либо умозаключениях предполагает объективное существование идеального мира, но он непосредственно сознает в себе самом действительное существование двух миров — чувственного и сверхчувственного, физического и духовного... Он непосредственно знает о сверхчувственном бытии, ибо себя самого он не может сознавать иначе как только в сверхчувственном содержании своей личности».

«Человеческое самосознание, — пишет Несмелов, — является не просто лишь идеальным пунктом соотношения психических явлений, но и творческой энергией разумной жизни сознания — вследствие этого оно является не просто лишь постоянным субъектом всех сознательных действий человека, но и реальной причиной всех разумных действий его». Творчество человека выделяет его из природы: «в творчестве человек представляется не только миром особых явлений, но и самостоятельным миром особых деятельностей». Одно появление нравственного сознания «преобразует всю душевную жизнь человека»... через вхождение нравственного элемента «душевная жизнь человека превращается в сложный процесс духовного развития самой человеческой личности». Сознание свободы и стремление к разумности, отделяя человека от природы, указывает на связь нашего духа с безусловным бытием — и это «особое положение человека в мире в качестве образа безусловного бытия имеет огромное значение для философского разъяснения всей тайны бытия». Несмелов тут же добавляет: «человек, понятно, только образ безусловного бытия, потому что он только ищет *истину* и только стремится к *свободе*, — но он все-таки живой и истинный образ безусловного бытия, ибо в условных пределах своей ограниченной природы он действительно осуществляет в мире подлинное свойство этого (т. е. безусловного) бытия». «Двойная природа человека» заключается в том, что человек одновременно подчинен миру природному и «вынужден жить по его законам», а в то же время он постоянно нравственно оценивает и свою и чужую деятельность Эта «двоякая природа человека» всем ясна в ее принадлежности к миру природы, но неустранимость, императивность морального начала, неустранимость сознания свободы и стремления к разумности

неудержимо уводит наше сознание к бытию, в котором свобода не стеснена ничем, в котором разумность реальна во всем, — т. е. к безусловному бытию. Мы должны признать — и ничто не может ослабить этого — что «хотя наша личность существует только в необходимых условиях физического мира, однако природой своей личностью выражает не мир, а истинную природу Бесконечного и Безусловного, потому что Бесконечное и Безусловное есть не что иное, как свободное бытие для себя. Свободное же для себя и может быть только бытием самосущей Личности». В этих словах не только философски осмысливается и утверждается христианско-библейское учение об образе Божиим в человеке, но из природы человека выводится неустранимость идеи «Самосущей Личности», т. е. Бога. Антропология для Несмелова есть ключ к тайнам и Бога и человека. «При отсутствии субстанциального бытия самосущей Личности, — тут же пишет Несмелов, — наша собственная личность была бы так же невозможна в своем реальном бытии, как невозможно отображение в материальном зеркале такого предмета, который вовсе не существует».

Антропологический дуализм сочетается у Несмелова с *дуализмом в онтологии* — *монизм* в онтологии был бы только насилием над неустранимой разнородностью материального и духовного бытия: действительному содержанию мирового бытия отвечает только дуалистическое представление мира». И тут Несмелов, обращаясь к проблеме человека, приходит к выводу, что «телесность дана человеку, но телесный организм создается духом»: «как данное условие существования человека, тело является внешним по отношению к духу, а как созданное самим же духом орудие его произвольной деятельности, оно является своим духу и составляет собственное тело духа». В объяснении последних слов надо указать на следующие соображения Несмелова. Указав на то, что между человеком и животным существует неизмеримая духовная разница (хотя «в отношении способа происхождения между ними никакого различия нет»), что дух человеческий «ни в один момент своего существования в мире не бывает бестелесным, т. е. появляется в бытии с телом материального семени и в течение всей жизни необходимо находится в деятельном отношении к материальному миру», Несмелов делает вывод, что дух человеческий «появляется в мире не после того, как материальная природа физико-химическим путем приготовит ему телесное помещение, а напротив, он сам именно и создает для себя свое тело».

Для антропологии Несмелова в высшей степени существенно все, что он пишет о проблеме *зла* в человеке. Несмелов очень смело и чрезвычайно оригинально трактует богословскую сторону проблемы; в философском же отношении интересно его рассуждение о том, что надо признать «возможность и действительность духовного служения *злу*». «В человеческой жизни, — пишет Несмелов, — существует не просто лишь недостаток полного совершенства, но в ней существует несомненное противоречие моральному сознанию и осуществление того, что не должно существовать. Такое развитие человеческой жизни составляет подлинное зло нашего мира, и в нем заключается несомненная вина человека». Следуя библейскому учению о появлении зла на земле и давая этой теме своеобразное и замечательное истолкование, Несмелов настаивает на том существенном факте, что прародители вольно покинули данное им положение господства над миром и своим обращением к «магической» силе материального бытия «извратили нормальное взаимоотношение мира и личности»; падение человека «осуществило в нем роковое противоречие тела и духа», и люди оказались «вынуждены жить по закону физических потребностей» — от прежней же их духовной природы сохранилась лишь способность моральной оценки, способность сознавать правду нравственного идеала. Отношение к миру неизбежно окрасилось в утили-

тарные тона; т. н. «культурная» деятельность человека по существу определялась и определяется подчиненностью человека законам мира, необходимостью использовать для физического своего существования силы природы. «Во всей этой деятельности нет и не может быть места для нравственного отношения к природе» — поэтому «давать религиозную санкцию культурной деятельности было бы явной ошибкой, но не меньшей ошибкой было бы и отрицать эту деятельность во имя религиозной основы жизни — потому что она существует не по желанию человека отрицать истину религиозного мировоззрения, а исключительно только по желанию его сохранить свою жизнь и избежать невольных страданий жизни».

Загадка в человеке разгадывается, по Несмелову, через установление того, что «в его ограниченно условном бытии существует какая-то связь с истинно безусловным бытием». Не «сущность», а само существование человека ведет нас к утверждению безусловного бытия и именно «самосушей Личности», Бога. Антропология, т. о., в ее экзистенциальном истолковании у Несмелова, вводит нас в область метафизики. «И объективное бытие Бога, — пишет Несмелов, — и достоверное познание Его природы непосредственно даны человеку реальным бытием и природным содержанием его собственной личности». «Личность человека является не зеркалом по отношению к Богу, а самим изображением Бога, и образ Божий в человеке не возникает под формой какого-нибудь явления сознания, а представлен самой человеческой личностью во всем объеме ее природного содержания, так что это содержание непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в самом себе... Мы достоверно знаем в познании самих себя, что Бог в себе самом есть живая самосушая Личность». Несмелов решительно различает идею Бога (непосредственно открывающуюся нам в самосознании) от понятия о Боге; отвергает он и мысль о «сверхчувственном опыте».

«В идее Бога, — пишет он, — мы находим... то и только то, почему и как возможно для человека сознание ее объективной реальности»; «сознание себя как образа бесконечной сущности есть вместе с тем и сознание действительного бытия такой сущности вне человека». Бесконечное не может служить объектом представления, и безусловное не может быть воспринято человеком в чувственном созерцании... Надо говорить лишь о фактическом оправдании идеи Бога в реальном бытии человека». Несмелов отбрасывает и т. н. «космологическое доказательство бытия Божия»: «самое понятие абсолютной причины создано философией, — утверждает он, — не на основании космологических соображений, а только на основании библейского учения о Боге как Творце мира».

Несмелов идет дальше. «Все стремления философской мысли отыскать Бога в мире являются совершенно напрасными. Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает, а потому он гораздо скорее может закрывать собою Бога, нежели открывать Его». Да и относительно человека в его движении к Богу тоже ясна граница: «непосредственно человек, — пишет Несмелов, — не знает о том, в чем заключается его связь с безусловным бытием, — но самый факт этой связи все-таки дан налично в природном содержании самосознания». Поэтому «религия не может быть сообщена человеку извне, а может возникнуть только в самом человеке, как живое сознание некоторой связи между ограниченным бытием человека и безусловным бытием Божества. Но о безусловном бытии мы можем размышлять на основе этого опыта «некоторой связи» с Абсолютом. Можно, напр., думать, что «безусловное бытие составляет реальную основу всего и что оно раскрывается в мире процессом саморазвития», — но против этой пантеистической концепции должно сказать, что отождествление идеи субстрата мировых явлений

с идеей безусловного бытия приводит к ряду нелепостей». Нелепость пантеизма (всякого рода) связана, по Несмелову, с тем, что «самостоятельность человеческих личностей (существованием которых собственно и открывается действительность безусловного бытия) делает идею всеединого субстрата мировых явлений совершенно бесполезной фикцией мысли». «Личность не может быть выведена из безусловного бытия, как явление из своей основы», и отсюда следует, что «отношение нашего мира к самосушей Личности иное», т. е. что мир не есть ни явление Абсолюта, ни его самораскрытие. Остаются возможными в таком случае 2 гипотезы — или гипотеза взаимодействия мира и Абсолюта, или отношение произведения к своей абсолютной причине. Но признавая самостоятельность мира, мы не можем его абсолютизировать (без чего невозможно взаимодействие мира и Бога). Только идея творения объясняет нам действительный мир, а что касается человека, то в нем не все сводимо к тварности человека, — свобода человека выводит его за пределы тварного мира и может быть понята лишь «при признании сходства личности человека с природой Творческой Силы» (Бога). «Мир, действительно, имеет самостоятельное существование, — пишет Несмелов, — но его самостоятельность все-таки несомненно условна», — поэтому учение о мире, как о «втором безусловном» (очевидно, имеется в виду учение В. Соловьева), не может быть принято.

Несмелов готов принять идею «всеединства», но лишь в том смысле, что «единое Безусловное есть абсолютная причина всего, и все есть откровение единого». Но поскольку лишь в человеке есть сознание своей связи с Абсолютом, мир «сам по себе» — т. е. без человека, есть «бессмыслие»; раз только человек может сознавать связь с Абсолютом, то «только он и может осуществить всеобщую цель мирового бытия», быть «откровением безусловного бытия». Но «если бы современному человеку, — пишет Несмелов, — даже и хотелось увидеть Бога в мире, то ему, во всяком случае, не захотелось бы жить в присутствии Бога, потому что на самом деле он живет не по вечному смыслу всецелого бытия, а только по индивидуальному случаю своего появления в мире». «Вместо осуществления всеобщей цели мирового бытия он преследует только свою собственную цель...». Поэтому «как собственная жизнь человека, так и существование всего мирового бытия сами по себе, несомненно, не имеют никакого смысла». Эти острые слова усиливаются уже знакомой нам формулой, что «по вине человека мировое бытие не достигает своего назначения». «Ненормальное состояние мирового бытия», страдания людей выдвигают на первое место тему о том, почему же и мир и человек не осуществляют смысла, вложенного в творение Богом. И еще сильнее встает вопрос о «спасении» мира и человека — но эта идея для Несмелова, как нам теперь это ясно, имеет космический, и даже глубже, — общеонологический характер. Центральное значение идеи *спасения*, по Несмелову, определяется тем, что «дело спасения одинаково требуется как вечной правдой Бога, так и предвечным смыслом мирового бытия». Но тем самым вскрывается центральность для всех построенных Несмелова моральной темы.

Этические идеи. Несмелов не просто противопоставляет «естественную» жизнь *природы* и наше моральное сознание, которое устремляет наш дух к идеалу, — для Несмелова здесь же и ключ к пониманию «ненормального состояния мирового бытия». «Нравственная воля человека, — пишет он, — представляет собой поразительное чудо для мира — одно только развитие нравственной жизни может выражать собой исключительное значение человека». Все иные формы и силы творчества в человеке не могут идти даже в сравнение с нравственной деятельностью. Тут же он пишет: «единственная ценность, какую не создает и не может создать физический

мир и какую может внести в мировую жизнь одна только человеческая личность, заключается в нравственной деятельности человека. Наука только отражает природу в понятиях мысли, а искусство подражает природе в символах чувств». Только в нравственной жизни человека совершается «таинство физического творчества духа», т. е. обновление и спасение мирового бытия. Это придает всей этике, по Несмелову, космический смысл — в нравственной деятельности человека и только через нее входит в мир новая сила. Человек может либо осуществлять в себе личность — и тогда он становится на путь творчества в мире (осуществляемого только в моральной сфере), — либо может остаться целиком в рамках природы, т. е. становится «человеком-вещью» — и тогда его отношение к природе не будет выходить за пределы «утилитарного рассудочного мировоззрения». Грехопадение прародителей именно в этом и состояло — «они подчинили свою душевную жизнь механической причинности и тем самым ввел свой дух в общую цепь мировых вещей. Но реальность свободы на путях человека остается в силе на обоих путях жизни — и отсюда, между прочим, вытекает, что общий детерминизм в понимании мира неверен: факт свободы в человеке, ее неустранимость — налицо. Здесь ясно подчеркивается то, что существование свободы определяется элементом др. бытия — такого бытия, которое не входит в состав мировых вещей и которым основополагается действительность свободы в мире». Во всяком случае, перед человеком всегда стоит задача нравственной деятельности, смысл которой вовсе не ограничивается социальными темами, а обращен ко всему космосу. Иначе говоря, моральная жизнь совсем не заключается в культурном творчестве, которое почти не выводит нас из-под власти «физического порядка». В развитии своей культурной деятельности человек вовсе не осуществляет себя как свободно-разумная личность, а только в бесконечных вариациях раскрывает свое добровольное подчинение роковому закону жизни... При всех огромных успехах в культурном преобразовании действительности человек все-таки остается в пределах и условиях физического мира». Подлинно моральной наша деятельность становится тогда, когда человек «думает не о благе жизни, а исключительно только об истине жизни». «Истинная жизнь — есть жизнь личности вне условий, интересов и целей ее физического существования, но жизнь личности безусловной». Поэтому Несмелов думает, что «нравственный закон, т. е. определение содержания нравственной деятельности, не может возникнуть прямо из нравственного сознания самого себя». Это очень интересное и оригинальное воззрение Несмелова связано, конечно, с метафизикой человека: т. к. личность может сознавать себя до конца лишь как образ Божий — то и «человек находит свою истинную жизнь лишь в жизни по образу Божию». Культурные и социальные темы творчества только в том случае получают нравственный характер, если они включаются в «истинную жизнь». «Нравственный закон, — заключает Несмелов — не дан человеку а priori — он возникает из религиозного сознания человека и все свое содержание получает только из этого сознания: нравственное, должностное быть осуществленным, есть лишь богоподобное, так что идея богоподобия является и единственным основоположением морали и единственным критерием всех действий человека в моральном отношении и, наконец, единственным основанием для нравственного развития человека. «Нравственность не создает религию, — говорит Несмелов против Канта, — а только осуществляет ее, религия же прямо и положительно определяет собою все нравственное содержание жизни».

Это чисто религиозное понимание моральной жизни все же еще не исчерпывает для нас ее истолкования. Со всей силой Несмелов подчеркивает то, что «обратиться к достижению истинной цели жизни для человека значит то же са-

мое, что и обратиться к сознанию невозможности осуществить эту цель». Но это не означает какого-то тупика в нашем сознании, а означает только то, что «люди нуждаются не в мудром учителе истинной жизни, а в Спасителе от жизни неистинной». «Загадочное сознание безусловного идеала в условной нашей жизни», — говорит тут же с большой остротой Несмелов, — означает только то, что человек носит в себе постоянное осуждение себя и сознание, что своими силами он не может осуществить того, к чему немолчно зовет его нравственное сознание. Нам нужно спасение от этой невыносимой двойственности, и это спасение может быть осуществлено только Тем, Кто «осуществил в мире спасительный закон всеобщего воскресения и преобразования». Так этика Несмелова вся светится образом Христа Спасителя — вне этого нравственное сознание только подчеркивает бессилие нашего существования с его глубокой двойственностью идеального познания и реальной подчиненности нашей слепым законам природы...

Гносеология. Чтобы освободить основную интуицию свою от возможных искажений, чтобы подчеркнуть всю силу и реальность ее, Несмелов становится на экзистенциальную точку зрения (употребляем для ясности этот термин, которого нет у Несмелова). «Начальный мир сознания, — пишет он, — может определяться в самом сознании не как субъективный и не как объективный, а только как существующий». «Бытие и познание бытия развивается в деятельности одного и того же сознания». Это звучит совершенно в линиях чистого трансцендентализма, которому, однако, решительно чужд Несмелов через утверждение трансцендентного бытия Божия.

Несмелов настойчиво отрывает понятие личности от понятия «я». Ведь «все, что живет на земле, необходимо имеет и свое самосознание, свое животное “я”». И человек «тоже имеет свое животное “я”, которое физически страдает и наслаждается», — но это еще не образует начала личности. Начало личности «опирается на сознание ее ценности», на моменты свободы и разума и выражается поэтому «в свободном самоопределении личного существа к разумной деятельности в мире». Начало личности формируется именно моральным сознанием, сознанием ценностей и сознанием долга осуществлять эти ценности.

Это самораскрытие личности в пределах живого существования, это явление «неведомой животному миру идеи свободы» означает, что человек «не становится личностью, а существует как личность». И потому «в человеке — и только в нем — и возможно познание, ибо в нем, в его самосознании осуществляется распад на самобытие и инобытие»: «осуществление самобытия и познание инобытия неразрывно связаны между собой и взаимно определяют друг друга». «Содержание вещей не воспринимается духом извне, а им же самим творится». Но потому мы в нас самих есть та именно двойственность, о которой мы столько уже говорили — двойственность «человека-личности» и «человека-вещи», двойственность в самой личности «я» и «не-я».

Познание начинается актами, которые обычно характеризуются как «вера», — но это не есть «низшая» ступень познания. «Вера» не есть просто познание, но по своему содержанию она есть «утверждение возможного в качестве действительного», присвоение качества «действительности» тому, что в данных условиях открывается нам лишь как возможное. «Знание есть собственное вера, — говорит Несмелов, — но только не вообще вера, но вера в высшей степени ее основательности».

«Основание бытия, — пишет Несмелов — заключается в самом бытии, основание же познания о бытии заключается в самом человеке... И основания достоверности этого познания нельзя отыскивать вне человека, а только в самом человеке, потому что достоверность относится не к бытию, а только к человеческому познанию о бытии». Но именно потому

«бытие субъекта, как единственное бытие, известное самому себе, необходимо лежит вне всех возможных доказательств». «Факт бытия человеческой личности, как вещи в себе, непосредственно дан в самосознании человеческом, а потому, если человек думает о себе не как о явлении, а как о бытии в себе, как о сущности, то думает верно».

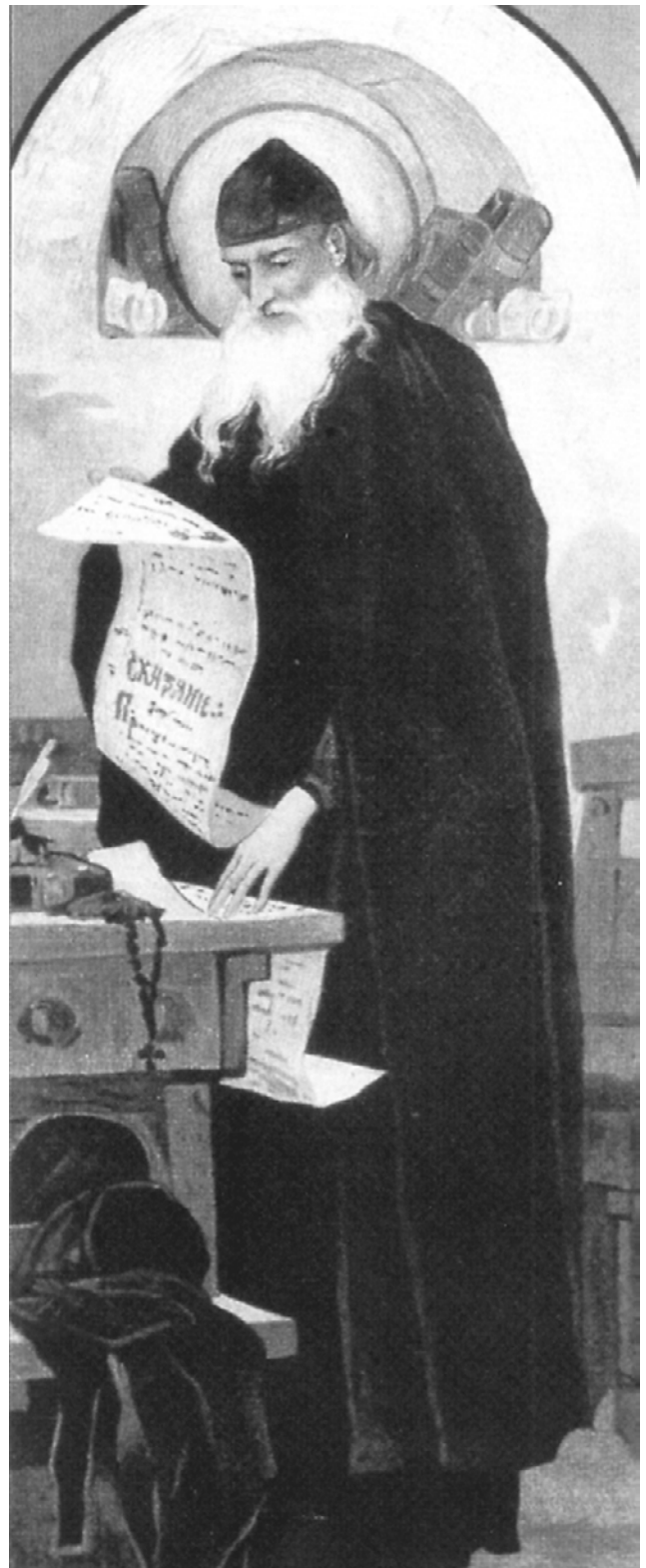
Соч.: Догматическая система св. Григория Нисского. Казань 1887; Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения // Православный собеседник. 1895. № 6, 7; О цели образования // Там же. 1898. № 2; К вопросу о цели образования (ответ критику...) // Там же. 1900. № 1; Наука о человеке. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1898; Изд. 3-е. 1905; Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1903; Изд. 2-е. 1907 (фрагмент из гл. 5 т. 1: «Процесс познания и развития жизни» опубликован в журн. ФН, 1991, № 2); Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913; Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения // Смысл жизни. Антология. М., 1994.

Прот. В. Зеньковский

НЕСТОР, монах Киево-Печерского монастыря (ок. 1056—1114), духовный писатель, мыслитель, летописец, автор «Повести временных лет». Из написанного Нестором «Жития Феодосия Печерского» мы узнаем, что он был пострижен при игум. Стефане (годы игуменства которого — 1074—78) и возведен им в «диако́нский сан» и что еще до «Жития Феодосия» им было написано «Чтение о Борисе и Глебе».

«Чтение о житии и о погублении блаженную страстотерплю Бориса и Глеба» написано Нестором по канону жития-мartyрия (т. е. жития святого-мученика). Истории гибели сыновей Владимира Святославича Нестор предпосылает обширное историческое введение, в котором размышляет об извечной борьбе добра со злом. По Нестору, русская история — это борьба добра со злом, вечных добрых начал человеческой души с бесовским соблазном сил зла. Борис и Глеб выступают в «Чтении» как активные поборники христианских идеалов — смирения и братолюбия, а Святополк предстает как орудие дьявольских козней. «Чтение» уступает в известности и распространенности анонимному «Сказанию о Борисе и Глебе» (см.: «Жития Бориса и Глеба», старший из известных нам списков «Чтения» относится к XVI в.).

После «Чтения» Нестор пишет «Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского», в котором повествуется о жизни и деяниях одного из основателей монастыря. Как это характерно для житий праведников, подвизавшихся в монастыре, «Житие Феодосия» отличается живостью характеристик монахов и мирян. Нестор достигает иллюзии правдоподобия в описании творимых Феодосием чудес, искусно изображая бытовые детали, естественно передавая диалоги персонажей. Особенно выделяется в «Житии» образ матери Феодосия: вопреки традиции Нестор изображает не лишенную каких-либо индивидуальных черт благочестивую христианку, предстающую в условном амплуа матери святого, а, напротив, изображает женщину властную, суровую, решительно противящуюся религиозным устремлениям сына, не останавливающуюся перед тем, чтобы жестоко избить или посадить на цепь отрока, мечтающего лишь о богоугодных делах и пострижении. Сложен и, возможно, близок к своему прототипу и житийный образ самого Феодосия (вероятно, Нестор опирался не столько на литературную традицию, сколько на рассказы о Феодосии очевидцев): отличающийся в монастырском быту необычайным смирением, Феодосий тем не менее резко осуждает за неблагоприятные поступки кн. Святослава. Исследователи находили в «Житии» сюжетные мотивы, будто бы заимствованные из переводных византийских житий, но, вероятно, следует говорить лишь о сходстве ситуаций: Нестор всегда наполняет рассказ конкретными чертами киевской жизни и монастырского быта XI в. В этом отношении интересен такой эпизод: князь, находившийся где-то



Икона XX в.

за городом, поручает некоему отроку отвезти Феодосия на телеге в Киев. Увидя убого одетого Феодосия, юноша принимает его за простого монаха и, снисходительно попрекнув за постоянную праздность («ты по все дни порозден»), предлагает поменяться местами: юноша поспит в телеге, а Феодосий пусть правит лошады. Верный своим обычаям, Феодосий смиренно соглашается. Но когда путники приблизились к Киеву, юноша замечает необычайное почтение, оказываемое Феодосию, и со страхом понимает свою оплошность. В этом эпизоде помимо чисто нравоучительной идеи — прославления смирения Феодосия — немало живых деталей: и упоминание о далеком от благочестивого уважения отношении к монахам, и особенности княжеского быта, и чисто реалистическое изображение самого игумена, который шагает рядом с лошады, когда начинают слипаться глаза.

В 1113—18 Нестором составлен древнейший летописный свод «*Повесть временных лет*», который позднее был включен в состав почти всех летописных сводов.

В «Повести временных лет» земная жизнь рассматривается Нестором как противостояние добра и зла, причем не только как борьба посланников Бога и слуг сатаны, но как противостояние добрых и злых людей. Последние опаснее бесов, ибо «беси бо Бога бояться», а злой человек ни Бога не боится, ни человека. Именно посредством их множится мировое зло.

Память прп. Нестору отмечается 28 сент./11 окт., 27 окт./9 нояб. и во 2-ю неделю Великого поста.

Т. О., Д. К.

НЕСТЯЖАТЕЛИ. — см.: ЗАВОЛЖСКИЕ СТАРЦЫ.

НЕСТЯЖАТЕЛЬСТВО, одна из главных духовно-нравственных основ *Святой Руси*. Суть его заключалась в преобладании духовно-нравственных мотивов жизненного поведения над материальными интересами.

В душе наших предков, прежде всего крестьян, жило чувство *справедливости*, причем не просто материального воздаяния, компенсации, а чувство высшей справедливости — жить по душе достойно, вознаграждать по совести. К XIX в. сформировался народный *идеал* справедливости, который был для русского крестьянина своего рода компасом. Не следует гнаться за богатством, за наживой, преследовать корыстные интересы. Как цель жизни это считалось недостойным. Главное же — прожить жизнь по-доброму, по правде, достойно.

Человек не должен стремиться ни к *богатству*, ни к накопительству, человек должен довольствоваться малым.

«Лишние деньги — лишние заботы», «Деньги — забота, мешок — тягота», «Без хлеба не жить, да и не от хлеба (не о хлебе, материальном интересе) жить», «Не о хлебе едином жив будешь», «Хлеб за живот — и без денег живет». Действительно, «зачем душу тужить, кому есть чем жить» (есть хлеб). «Без денег проживу, лишь бы хлеб был», «Без денег сон крепче», «Лучше хлеб с водою, чем пирог с бедою».

«Напитай, Господи, малым кусом», — молит крестьянин. «Ешь вполсыта, пей вполпьяна, проживешь век допльна». Нечего завидовать другим, говорит русский крестьянин и подчеркивает: «На людей глядя жить (т. е. не по достатку) — на себя плакаться».

Отвергая стяжательство и накопительство, осторожно и с достоинством принимая богатство и деньги, трудовой человек выдвигает свой идеал — идеал скромного достатка, при котором можно и самому жить сносно, и помогать своим близким. «Тот и богат, кто нужды не знает», «Богаты не будем, а сыты будем».

В сознании русского человека понятие достатка, сытости связано только с *трудом*, работой, личными заслугами. «Как поработаешь, так и поешь», «Каковы сами (как работаем), таковы и сани», «Каков Пахом, такова и шапка на нем», «По Сеньке и шапка», «Каков Мартын, таков у него алтын» (столько заработал).

Русский человек твердо считает, что: «От трудов своих сыт будешь, а богат не будешь». Нажива такому человеку не нужна. «Сыта душа не берет барыша», «Лучше жить в жалости, чем в зависти», «Кто сирых напаяет, тот Бога знает», «Одной рукой собирай, другой — раздавай», «Рука дающего не оскудеет».

«Не тем богат, что есть, а тем богат, чем рад» (то есть поделись с ближним), «Не богат, да гостям рад», «Не надо мне богатого, подай тороватого» (нежадного), «Держи девку в темноте, а деньги в тесноте».

Особо вопрос ставится об отношении к чужому имуществу, результатам чужого труда. Посягнуть на них — страшный грех. «Лучше по миру собирать, чем чужое брать». «Лучше попроси ради Христа, чем отнять из-за куста». «Заработанный ломоть лучше краденого каравая». «Хоть в латаном, да не в хватаном».

Для западно-европейского бюргера, наверное, чудовищной бессмыслицей показались бы русские народные пословицы, призывающие жалеть чужое добро. «Не береги свое, береги чужое». «Береги чужое, а свое — как знаешь». А ведь в самом деле было так: чужое добро берегли с большей ретивостью, чем свое.

«В чужом кармане денег не считай». «Пожалей чужое, Бог даст свое». «Кто чужого желает, тот свое утратит». Впрочем, русский труженик говорит и так: «Своего не забывая, а чужого не май». «За свое постою, а чужого не возьму».

А. И. Герцен в книге «Былое и думы» рассказывает о крестьянине, который категорически отказался взять с него лишнее. В избе, где Герцен остановился ночевать по пути в ссылку, крестьянин накормил его ужином. Когда утром надо было рассчитываться за трапезу, хозяин запросил со ссыльного пять копеек, а у того самой мелкой монетой оказался двугривенный. Крестьянин отказался принять эту монету, потому что считал великим грехом взять за ужин больше, чем он того стоит.

Писатель В. И. Белов справедливо отмечает: «В старину многие люди считали Божьим наказанием не бедность, а богатство. Представление о счастье связывалось у них с нравственной чистотой и душевной гармонией, которым, по их мнению, не способствовало стремление к богатству. Гордились не богатством, а *умом* и смекалкой. Тех, кто гордился богатством, особенно не нажитым, а доставшимся по наследству, крестьянская среда недолюбливала».

Среди крестьянских мудрецов и бывалых людей бытовали истины, идейно-нравственное содержание которых в переводе на современный язык было примерно таково: «Богатство человека состоит не в деньгах и комфорте, не в дорогих и удобных вещах и предметах, а в глубине и многообразии постижения сущности бытия, стяжании красоты и гармонии мира, создании высокого нравственного порядка».

Человек, который думает только о своих личных материальных интересах, неприятен душе крестьянина. Его симпатии на стороне живущих по совести, справедливости, простоте душевной.

Классическая русская сказка о трех братьях — двух умных и третьем дураке — кончается моральной победой бесребренника, нестяжателя, простодушного младшего брата-«дурака» над *материализмом* и практической мудростью старших братьев.

Русский человек осуждает несправедное богатство, как и любую др. форму паразитизма.

С его идеалом скромного достатка больше согласуются бережливость и запасливость. «Бережливость, — говорит он, — лучше богатства», «Запасливый лучше богатого», «Береж — половина спасения», «Запас мешка не дерет», «Запас беды не чинит».

«Маленькая добычка, да большой береж — век проживешь», «Копейка к копейке — проживет и семейка», «Домаш-

няя копейка рубль бережет», «Лучше свое побережь, чем чужое прожить».

«Держи обиход по промыслу и добытку», «Не приходом люди богатеют, а расходом», «Кинь добро позади, очутится впереди», «Кто мотает, в том пути не бывает».

«Не о том, кума, речь, а надо взять и беречь», — поучает рассудительный хозяин. «Собирай по яголке — наберешь кузовок», «Пушинка к пушинке, и выйдет перинка», «В общем, запас мешку не порча», «Подальше положишь — поближе возьмешь».

Бережливость всячески поощряется. Но накопительство, жадное стяжание материальных предметов рассматривается как грех, ибо, считает народ, «скупому душа дешевле гроша».

Скупые и скряги, так же как и богачи, подозреваются в сговоре с чертом. «Скупой копит — черт мощну тачает», «Черт мощну тачает — скряга ее набивает», «Кто до денег охоч, тот не спит всю ночь», «Скупые что пчелы: мед собирают, да сами умирают».

О таких народ говорил: «У него от скупости зубы смерзлись», «У него в Крещенье льду взаймы не выпросишь», «У него всякая копейка рублевым гвоздем пририта». А общий приговор таков: «Скупому человеку убавит Бог веку».

Осуждая стяжательство, накопительство, жадность, скупость и несправедное богатство, народное сознание снисходительно относится к беднякам и, более того, симпатизирует им. По-видимому, образ бедняка больше согласуется с народными идеалами, чем образ богача.

«Бедность — святое дело», «У голыша та же душа», «Гол, да не вор; беден, да честен», «Богат, да крив; беден, да прям», «Лучше нищий праведный, чем богач ябедный».

«Бедность не порок, а несчастье», «Хоть мошна пуста, да душа чиста», «Гол да наг — перед Богом прав», «Бедность учит, а счастье портит», «Убожество учит, богатство пучит».

О. Платонов

НИГИЛИЗМ (от *лат.* nihil — ничто, ничего), идея тотального отрицания, форма самосознания значительной части русской интеллигенции 1860-х.

Сформировавшись как слой безродный, бескорневой, лишенный понятия о настоящей духовной жизни, но наделенный безмерной интеллектуальной *гордыней*, *интеллигенция* стала главным разрушителем традиционных ценностей русской жизни. Нигилизм явился закономерным итогом отщепенства «образованного» слоя России от основ подлинно русского мировоззрения. При этом нравственное убожество нигилизма, отвергавшего религию, да и вообще всякую независимую *этику* и *мораль* (вот они — истоки «классового подхода к явлениям»), подменявшего моральные категории началами «пользы» и «удовольствия», — ничто перед жутью его практического применения.

Возрастая в лоне западничества, нигилизм воспринял в себя его худшие черты. Появившийся на исторической сцене разночинец (точнее сказать — «бесчинец», лишенный традиционных сословных связей в жизни) придал явлению еще более дикие формы. Началась, по меткому выражению прот. *Георгия Флоровского*, «роковая болезнь — одичание умственной совести». «Человеческая личность шире истины» — это безумное утверждение «народника» Н. К. Михайловского становится определяющим характер времени. Утрачивается сама потребность в *Истине*, теряется познавательное смирение перед действительностью, и в безбожной «свободе» человек являет собой жалкую картину средоточия разрушительных и губительных страстей.

Все было бы не столь ужасно, если бы вождями нигилизма остались люди, подобные Чернышевскому и Добролюбову: недоучившиеся семинаристы, разгневанные разночинцы и разочаровавшиеся поповичи (а оба кумира «передовой общественности» вышли из духовного сословия) не являли со-

бой серьезной опасности. Убогость их мировоззрения и скудность творческих возможностей вскоре породили бы ответную реакцию (что, кстати, и случилось, когда в конце века интеллигенция ударились в богоискательство). Но, к несчастью, дело этим не кончилось, и нигилизм стал страшным орудием в руках настоящих изуверов-фанатиков.

Эти люди не строили никаких иллюзий. Они видели *зло*, всемерно потворствовали и сознательно служили ему. «Страсть к разрушению есть творческая страсть», — слова Михаила Бакунина говорят сами за себя. Нужно зажечь мировой пожар, разрушить старый мир, а для этого все средства хороши. Русь расчетливо и цинично звали к топору, предполагая (весьма основательно, как показала история) в хаосе страшного русского бунта достичь своих богоборческих целей.

Митр. Иоанн (Снычев)

НИКАНОР (в миру **Бровкович Александр Иванович**), архиепископ (20.11[2.12].1826 — 27.12.1890 [8.01.1891]), богослов и философ. Родился в с. Высокое Могилевской губ., в семье священника. Учился в Московской, затем в Петербургской духовной семинарии. Закончив в 1850 Петербургскую духовную семинарию, принял иночество. Архимандрит (1856), ректор Рижской, Саратовской, Полоцкой семинарий. С 1868 — ректор Казанской духовной академии, епископ Уфимский и Мензелинский (1876), Херсонский и Одесский (1883), архиепископ Одесский (1883—90).



Взгляды еп. Никанора отражают тенденцию сближения православного богословия с философией на почве рационализации христианской догматики. Используя обширные знания раннехристианской (Ориген, Тертуллиан) литературы и философии (Платон, Кант), создает свою философско-богословскую концепцию бытия.

Задачи философии, по определению архиеп. Никанора, состоят в том, чтобы «строго позитивным методом показать законопослушность метафизического умозерцания».

Поэтому для него «внутренняя природа в самом простом явлении есть абсолютное». После долгих и тщательных изысканий архиеп. Никанор приходит к формулировке того, что было для него изначальной его интуицией: «Абсолютный, космический, бессознательный разум, везде разлитый в *природе*, равен сам себе везде, в целом универсе точно так же, как и в малейших его частях».

Это основная, чисто онтологическая установка определяет все построение архиеп. Никанора — над всем царит у него живое видение абсолютного бытия.

Для архиеп. Никанора «сущность каждого явления вселенной, как и всей вселенной, как и человека, составляет единое и цельное, абсолютное бытие». Свообразное, чисто интуитивное восприятие Абсолютного бытия у архиеп. Никанора чуждо даже тени *пантеизма*, и он категорически утверждает «премирное, не имманентное в ограниченном бытии бытие абсолютного Существа». Архиеп. Никанор примыкает к тому учению, которое не раз развивали святые отцы (напр., св. Афанасий Великий), что видимое бытие заключает в себе метафизически «непостижимое сочетание абсолютного бытия с ничто», создаваемое «творческим актом» Бога. Поэтому в тварном бытии нельзя видеть «ни истечения из абсолютного, ни отделения от абсолютного, ни развития абсолютного».

В каждом единичном бытии, — считает архиеп. Никанор, — надо различать «элементарную *сущность*» и «индивидуальную сущность». «Элементарная сущность» «у всех вещей одинакова — это беспредельное бытие, ограничившее себя абсолютным небытием», а индивидуальная сущность есть своеобразное, индивидуальное *единство* бытия и небытия». Эта индивидуальная сущность характеризуется у архиеп. Никанора как «эйдос»; «всякий ограниченный эйдос, — пишет он, — стоит между двумя абсолютными: абсолютным бытием и небытием... и происходит из ограничения в нем элементарной сущности, абсолютного бытия абсолютным небытием». Эти эйдосы (как типы бытия) вечны, т. е. понятие эйдоса не совпадает с понятием конкретности вещи, возникающей и потом погибающей, — но в каждой конкретной вещи есть свой эйдос — «идея, план, закон» конкретного бытия. Вместе с тем эти эйдосы — суть «идеи премирного творческого Промысла», «вековые, от вечности предустановленные законы мирового порядка». Поэтому «в абсолютном коренится основа всякой твари, — пишет архиеп. Никанор, — но совсем не в смысле того, что абсолютное бытие есть «субстанция» конкретного бытия. Конкретное бытие, всегда индивидуальное, в своей «элементарной сущности» (везде и во всем единой) связано с абсолютным бытием, а в своей индивидуальности (эйдосе, в своем типе) есть «таинственное» самоограничение абсолютного бытия — «всякая реальность корнями своими упирается в бесконечное», но это абсолютное бытие «входит в каждое свое порождение не долей своей, не дробью, не частью, а всей своей целостью», — но входит не иначе как в условиях союза со своим отрицанием (небытием). Оттого «неистощимое (абсолютное) бытие и по произведении мира осталось неизменно беспредельным, а мир, осуществленный самоограничением абсолюта, оказался бытием ограниченным, а потому и глубоко отличным от абсолюта». К этим словам архиеп. Никанор добавляет характерные для его *гносеологии* строки: «это узел *антиномий*, нашего *ума*, но узел и постижения непостижимого»... Добавим еще одну формулу, несколько уясняющую тайну соотношения абсолютного и конкретного в индивидуальном бытии. «Бог присутствует, весь и в каждом пункте бытия, но нигде своим существом, но везде своим творческим разумом, своей жидкой идеей, силой и благодатью»... Это есть утверждение «творческого, промыслительного сопребывания Творца с своей тварью». Если в индивидуальном эйдосе мы имеем «самоограничение» абсолютного бытия (в то же время «целиком» входящего в эйдос), то тварное бытие хотя и отлично, но не отделено от Абсолюта... Архиеп. Никанор, конечно, решительно борется против метафизического *плюрализма*, столь характерного для научного сознания, — против восприятия вещей, всей природы, как вполне самостоятельного, самосущего бытия. Он, в сущности, устанавливает 3 сферы бытия: текучее конкретное бытие («эмпирическая сфера»), метафизическая сфера эйдосов (т. е. метафизическая сфера в мире, в тварном бытии) и абсолютное бытие.

Мир есть связанное целое — космос. Надо отметить, однако, что у архиеп. Никанора иногда грань между космосом и Божеством становится неопределенной. С одной стороны, говоря о «созерцании единой универсальной силы», он тут же прибавляет: «мы далеки от того, чтобы в универсальной мировой силе видеть Абсолютное — мы видим в ней только одну из двух предпоследних стадий перед последней ступенью в восхождении к высшему единству истинно абсолютного». Кроме «универсальной силы», второй, «предпоследней», стадией (перед «истинно абсолютным») надо считать (если мы правильно понимаем архиеп. Никанора) «космический разум», и этот «космический разум» часто трактуется им как «абсолютный». «Абсолютный, космический, бессознательный разум везде разлит в природе». Вся метафизика мира у архиеп.

Никанора с интереснейшим учением о том, что и неодушевленное бытие обладает «психической жизнью» и способностью к «ощущению позывов», упирается в это понятие «космического универсального разума» (аналогичное понятию «тварной Софии» у позднейших софиологов). «Во внешней природе, — пишет он, — создающей и внутреннюю природу всех живых существ, лежит космический разум»; именно его наличность и делает впервые мир космосом, живым целым, уходящим последними своими корнями в Абсолют: «природа, заложила совершеннейший отпечаток космического разума в сокровенный разум человеческой души в виде смутных ощущений и предощущений, неуловимых, но стимулирующих идей». Архиеп. Никанор является защитником гносеологического *реализма*. Он вполне примыкает к Декарту в том, что самодоверность разума есть «основание и критерий всякой *истины*». «Мое я, — пишет архиеп. Никанор, — есть центральный фокус мирозерцания: я созерцаю *мир* в самом себе». Но архиеп. Никанор не становится от этого на путь *рационализма*, т. к. решительно различает познание «рассудочное» и «разумное»; он признает, что в коренных вопросах разум и рассудок встречаются между собой антиномически, порождая 2 порядка мышления, оба формально правильные, но взаимно противоположные. Это различие рассудочного и разумного (иногда называемого «идеальным») познания имеет фундаментальное значение для архиеп. Никанора, т. к. рассудочное познание всегда имеет, по его словам, «практический» характер, — оно связано всецело с нашим опытом — всегда частичным, ограниченным. Между тем «стимулирующей» силой всякого познавательного процесса является идея: «во всяком человеческом *духе* всегда лежит сокровищница идей — предчувствий, предпостижения объективной истины». Идея же — разъясняет архиеп. Никанор, — есть «не отвлеченное представление *вещи*, а живое и цельное» — обращенное ко всей полноте *реальности* — в ее постижимой и непостижимой стороне. Во всем условном, как мы уже знаем, по формуле архиеп. Никанора, нам светится безусловное — и идея Бесконечного бытия есть центральная и основная идея, все же остальные суть производные идеи. Здесь архиеп. Никанор, оставаясь исключительно близким к Платону, очень своеобразно использует построения Платона для построения христианского учения о *познании*. Разум в идее созерцает реальность в ее полноте (и космоса и Божества), «обнимает необъятное и постигает непостижимое». Если мы постигаем природу вещей двойко — в работе рассудка и в беспредельной идее разума, то «с каждым шагом к единству бытия абсолютного, вперед к этому бытию, исчезает рассудочная форма пространственности и временности, всякой случайности и применимости, всякой ограниченности». Архиеп. Никанор посвящает всюду много места в своей работе учению о прирожденности нам идей — не в готовых формулах, а как идей «предпостижений». «*Знание* наиболее объективное и реальное, — утверждает автор, — заключается именно в идеях». Это знание в форме инстинкта присуще и животным — и здесь архиеп. Никанор приводит формулу Кювье, что «животные инстинкты суть сонные идеи».

В идеях мы приближаемся к абсолютному бытию, а следовательно, и к тому, что выше было названо «элементарной сущностью» в эйдосах (в типах) бытия. «Разум идеальный, — пишет архиеп. Никанор, — только вершиной своей проникает в индивидуальную сущность» эйдоса, а расходящимися основаниями теряется в необъятной, бесконечной элементарной сущности эйдоса». Приближаясь внешне к *трансцендентализму*, архиеп. Никанор говорит даже: «дух наш носит в самом себе, в скрытом состоянии тайны внешней природы». Однако архиеп. Никанор далек от трансцендентализма — ибо для него только в Боге бытие и мышление тождественны.

«Прирожденные идеи не суть познания», — они только «точка отправления всякого научного изыскания и в то же время и цель в стремлении ума к абсолютному», они образуют особую, отдельную сферу нашего ума, восходящего от «предположений» в идею к «постижению» реальности. Архиеп. Никанор пробует даже набросать внутреннюю диалектику в познавательной работе духа — закон последовательных стадий в постижении реальности. Эта реальность не покрывается и не заключается в данных ощущениях. Сама *материя* «оказывается бытием сверхчувственным», а «внешне чувственная перцепция будит внутри нас сферы духовной деятельности... и в силу этого эйдосы являются бытием более объективно реальным, чем всякое наиконкретнейшее внешнечувственное впечатление». «Наименее объективно реально то, о чем свидетельствуют... внешние чувства; более реально то, о чем свидетельствуют внутренние чувства... и, наконец, наиболее и безусловно реально то, что чувствуется как безусловный постулат... Наиболее сверхчувственное и есть наиболее объективно реальное..., а все внешнечувственное есть только убегающая тень истинно сущего». Архиеп. Никанор развил даже особое учение о различных «степенях реальности»: «реальное вообще имеет разные степени реальности», — говорит он.

Большой интерес представляет учение архиеп. Никанора о связи человека с космосом. Для архиеп. Никанора весь мир (даже неорганический) был одушевлен. Эту внутреннюю связность всего мира через психическое начало он глубоко чувствовал и постоянно говорил об этом. «Органические души, — писал он, — суть не что иное, как продукт цельной мировой системы; частные *организмы* представляют не что иное, как живые нервные ячейки общемирового космического организма». «В чувствующих существах только концентрируется самоощущение, разлитое по всем химическим молекулам, — и в них весь мир чувствует себя, а в сознающих сознает. Наша душа, будучи высшим продуктом мировой жизни... присутствует своим сознанием и ощущением во всех тех пространствах, где витает наша возбуждаемая мировой жизнью *мысль*». «Человек, разумное существо, есть в известном относительном смысле *душа мира* и мир есть *тело* человека; человеческое разумное сознание есть самоощущение мира».

В соответствии с учением о всеобщей одушевленности архиеп. Никанор видит проявления разума всюду в природе, — но разума не теоретического (познавательного), а «разума практического». Он категорически высказывается за внутреннее единство сознательной и внесознательной психики: «обе эти деятельности (сознаваемая и несознаваемая) образуют неразрывное цельное психическое единство». «Мы можем смело сказать, — пишет он, — что в видимой природе, прежде всех и всего, человеческий дух имеет единство разума сознательного и бессознательного, — а затем и вся видимая природа окажется таким же единством». Уже у животных есть рядом с инстинктом представления; и то и др. есть познание — первое тут характеризуется как «идеальное», т. е. восходящее бессознательно к идее, а второе — как «рассудочное». «Неосознанный космический разум в каждом эйдосе совпадает с элементарной сущностью, а разум осознанный совпадает с сущностью индивидуальной» и «человек и человечество тесно, генетически связано со всей мировой системой, являет в себе, так сказать, наивысше развитую мозговую систему всего мира, являет в себе резервуар мирового разума, мирового самосознания и самочувствия».

«Теоретический сознательный разум, — замечает архиеп. Никанор, — со всех сторон объемлется, содержится, проникается, возбуждается и направляется разумом «практически-космическим». Космический, «бессознательный» разум определяет «поведение» уже атомов, а тем более организмов, а в человеке его деятельность не менее значительна — и как раз «ощущение неопределенного соответствия или несоответствия

представлений, возникших из внешних восприятий, с лежащими в природе (теоретического разума) нормами бытия вещей, в виде инстинктивных представлений или идей» есть единственный *критерий истины*. В силу этого «приговор о бытии и качествах познаваемой вещи сознательному человечеству, как и животному разуму, изрекает... неосознанный космический разум».

Отсюда вытекают основания для своеобразной переработки проблем морали. Из «нераздельности сознательного разума с разумом практически космическим», из «их совпадения» следует, что для человека «истина должна быть там же, где и норма жизни, т. е. в подчинении сознательного теоретического разума тому же практически космическому разуму... Векочный опыт вынуждает нас искать этих норм в совпадении истины с *добром*», — и потому *мудрость* выше познания, цельное духовное стремление к абсолютной истине выше исключительно умственного, созерцательного стремления.

Переходя к общей оценке построений архиеп. Никанора прежде всего следует признать, что мы имеем дело с подлинной системой философии. В этой системе живым и творческим центром является необыкновенное и сильное чувство близости к миру *Бога*, «сопребывающего в твари». Из этого чувства («предпостижения») выросла формула, столь соответствующая общей концепции *Ф. А. Голубинского* о гносеологической изначальности идеи Бога («идеи абсолютного бытия»), — все же — относящееся к миру тварному, хотя тоже разумеется через идею, но это есть восприятие в мире «эйдосов» — потому и не должно смешивать Абсолют с сотворенными им эйдосами. Правда, это творение эйдосов не есть еще реализация эмпирического бытия, а только создание «индивидуальных сущностей»; вопрос о мире «явлений» и сфере эйдосов остался здесь без надлежащего освещения. Но эйдосы у архиеп. Никанора можно законно сближать с эйдосами у *Лосева* — чистейшего феноменолога, — и это феноменологическое истолкование построений архиеп. Никанора могло бы внести некий свет в проблему тварного бытия. Во всяком случае, идея тварного бытия, как «самоограничения Абсолюта», ограничивающего свои отдельные идеи моментом «небытия», формально ограждает систему архиеп. Никанора даже от тени пантеизма — при его исключительном чувстве «вездеприсутствия» Абсолюта.

Система архиеп. Никанора есть подлинный и творческий опыт христианской философии — т. е. философии, исходящей из живого Богосозерцания, как оно дано в христианстве.

Соч.: Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. 1. СПб., 1875; Т. 2. 1876; Т. 3. 1888; Поучения. Уфа, 1883; Беседы и поучения. Т. 2. Одесса, 1885; Т. 3. 1886; Т. 4. 1887; Направление и значение философии Николая Грота // Православное обозрение. 1886. № 10; Беседа о том, есть ли еретическое в латинской церкви. СПб., 1889; Братьям славянам. СПб., 1889; Поучения, беседы, речи, воззвания и писания. Т. 1—2. Одесса, 1890; Биографические материалы. Т. 1. Одесса, 1890; Против графа Льва Толстого. Восемь бесед. Одесса, 1891.

Прот. В. Зеньковский

НИКИТЕНКО Александр Васильевич (12[24].03.1805—21.07.[2.08].1877), историк литературы, критик. Родился в Воронежской губ., сын сельского учителя из крепостных. В 1828 окончил Петербургский университет. С 1830 читал лекции по политэкономии в Петербургском университете. В 1834—68 — профессор кафедры русской словесности. Был членом Главного управления цензуры (1860—65). Академик Петербургской академии наук (1855). Никитенко считал, что начало и конец всякого знания заключены в природе и судьбах духа человека. Специфику общественной жизни определяют и служат основой всего человеческого порядка вещей присущие духовной природе человека «законы истинного, благого и изящного». Свою философскую позицию Никитенко называл «реализмом», противостоящим

как материализму и позитивизму, так и всему «абстрактно-му и фантастическому». В политической области Никитенко выступал как «умеренный прогрессист», предлагая либерализм просеивать сквозь сито консерватизма. После революции 1848 в Европе у него окрепла мысль о реформистском прогрессе для России. Революция, по его мнению,



не продвигает общество по пути прогресса, а отбрасывает его назад в результате наступавшей реакции и тем самым играет разрушительную, а не созидательную роль. Он полагал, что в России народные массы не готовы к самостоятельной политической деятельности. «Мы испытали деспотизм личный, но боже нас сохрани испытать еще деспотизм толпы, массы — деспотизм полудикой варварской *демократии*». Народ еще надо воспитывать. Кроме того, он ратовал за экономическую *свободу*, за свободу хозяйственной деятельности. Вопросами законодательства и управления должны заниматься «немногие или некоторые», получившие власть, по праву избрания. *Народ* «должен быть управляем, а не управлять. Но он должен иметь право предъявлять свои нужды, указывать правительству на пороки и злоупотребления тех лиц, которые поставлены для охранения и исполнения законов... Никому из народа не должен быть прегражден путь к власти, если он достоин ее по своим дарованиям и образованию».

Соч.: Речь о необходимости теоретического или философского исследования литературы. СПб., 1837; Записки и дневник (1826—77). СПб., 1893 (М., 1955—56).

НИКИФОРОВ-ВОЛГИН Василий Акимович (наст. фамилия — **Никифоров**) (24.12.1900[6.01.1901]—14.12.1941), писатель. Эпиграфом к творческому наследию Никифорова могут послужить тютчевские строки: «Утомленный ношей крестной, // Всяю тебя, земля родная, // В рабском виде Царь Небесный // Исходил, благословляя». Многочисленные рассказы, зарисовки, миниатюры Никифорова складываются в тихую задумчивую песню о России. Во времена беззаконий, гонений, обрушившихся на родную землю, в море человеческих страданий Никифоров отыскивает зерна христианской *любви*, рисует персонажей, которые сохраняют и несут *Святую Русь* в своем *сердце*. Это — странники, богомольцы, церковнослужители, юридивые, которые утешают страдающий народ, лечат *души*, очищают сердца. Все они — простые, коренные русские люди («Архирей», «Странники», «Юродивый» и др.). Один из постоянных мотивов Никифорова — умиротворение, просветление человеческой души.

Тема соединения, исцеления распадающегося мира особенно явственно звучит в рассказе «Мати-пустыня», где красноармеец, умирающий на руках матери, в родном доме исповедует свои *грехи* и примирается с *Богом* — мирная кончина его происходит «тише падения золотого листа с дерева»; в короткой новелле «Черный пожар», где боец Красной Армии спасает раненого белого, в котором вдруг увидел брата, «земляка» по России.

В безмятежно-радостные, светлые тона окрашены рассказы цикла «Земля именинница», где мир увиден глазами ребенка, приобщающегося к *Православию*. Христианская *вера*, Церковь являются для Никифорова единственной надежной опорой, соединяющей все *бытие* в целостный и гармоничный

мир. Подобно *И. С. Шмелеву* Никифоров сочетает в своих рассказах яркую, образную простонародную речь с элементами церковно-славянского языка.

Повесть «Дорожный посох» (1938) написана в форме дневника сельского священника, которому довелось пережить войну, революцию, арест, издевательства безбожников, приговор к расстрелу (Никифоров как бы пророчески описал свою собственную судьбу и кончину — он был расстрелян большевиками в дек. 1941). Вся книга словно тихий плач о родной земле, до боли любимой героем. «Все устали. Все горем захлебнулись. Все чают Христовы утешения», — сокрушается рассказчик. Чудом избегнувший смерти, батюшка несет страдающим людям евангельский свет.

А. Любомудров

НИКОДИМ СВЯТОГОРЕЦ, преподобный (1749—1.07.1809), родился в Греции на одном из Кикладских островов — Наксосе от благочестивых родителей Антония и Анастасии Калливурсы и при крещении был наречен Николаем. С ранних лет он выделялся среди сверстников остротой *ума*, прилежностью и духовной сосредоточенностью. Высшее образование Николай получил в малоазийском г. Смирне, где изучал богословские дисциплины и языки. В 1770 из-за турецких притеснений Николай оставил Смирну и вернулся на Наксос, где был принят митр. Анфимом в качестве секретаря. Здесь Николай сблизился с несколькими иноками, поведавшими ему о Святой горе. В 1775 он прибыл на Афон, где принял монашеский постриг с именем Никодим. Митр. Макарий (Нотар), в 1777 посетивший Святую гору, попросил Никодима просмотреть готовившуюся к изданию «Филокалию» (*Добротолубие*) — сборник аскетических творений святых отцов и др. книги. С этого началось его главное монашеское послушание — переводить, писать и издавать духовные книги. Св. Никодимом было подготовлено и издано множество книг. Он перевел с латыни и значительно отредактировал книгу итальянского монаха «Невидимая брань». Переведенная на русский язык в XIX в. св. *Феофаном Затворником*, эта книга в наши дни стала одним из самых любимых и широко читаемых духовных сочинений в России. Никодим Святогорец был удивительно кротким и смиренным иноком. Его глава ныне хранится на Афоне в келье Скуртеон в Карее. Преподобный был причислен к лику святых указом Константинопольского Патриарха Афинагора 31 мая 1955.

Память прп. Никодиму отмечается 1/14 июля.

НИКОЛАЙ МИРЛИКИЙСКИЙ (Николай Чудотворец), епископ г. Миры в Ликии Малоазийской, святитель (к. III — 1-я пол. IV в.), один из самых почитаемых святых во всем христианском мире, и прежде всего в России. Образ святого сыграл большую роль в развитии мировоззрения *Святой Руси*.

Еще при жизни свт. Николай прославился многими подвигами во славу Христову и чудесами. Поэтому день его погребения — 6 (19) дек. — стал общехристианским праздником. На Руси этот день стали призывать Никола зимний. Но еще больше чудес от свт. Николая стало случаться после его смерти. Его покровительство распространялось прежде всего на плавающих и путешествующих, на «всех сирых и убогих», на скотоводство и земледелие, считался он также и «хранителем земных вод». В православной традиции свт. Николай получил еще 2 прозвания — Николай Чудотворец и Николай Угодник.

Свт. Николаю посвящено большое число различных сочинений, авторами которых стали как известные православные писатели и деятели Церкви (Антоний Критский, Кирилл Философ, Климент Охридский и др.), так и простые священники. В X в. византийский агнограф Симеон Метафраст на основе многих древних латинских и греческих источников написал «Житие св. Николая Мирликийского» (на русском языке известно в рукописях начиная с XV в.).



Чудотворный образ свт. Николая Радовицкий (резной, XVI в.)

На Руси имя Николая Чудотворца получает известность довольно рано. В Киевском Софийском соборе (сер. XI в.) в числе наиболее почитаемых святых присутствует и мозаичное изображение свт. Николая. Особенное почитание этого святого в пределах Руси начинается со 2-й пол. XI столетия. Связано это было с несколькими причинами.

В 1087 мощи святого были украдены из г. Миры норманнами и перевезены в итальянский г. Бари. В город норманны вступили 9 (22) мая. С тех времен этот день стал считаться вторым праздником в честь знаменитого святого. С 1089 и поныне они хранятся в специально построенном во имя св. Николая католическом соборе.

Русь очень быстро откликнулась на это событие созданием литературного памятника — «Сказание повести, еже о пренесении честных мощей иже во святых отца нашего Николы архиепископа града Мирь». Правда, в нем ничего не говорится о факте именно воровства мощей, что само по себе очень характерно, — в этом явно прослеживаются какие-то западные влияния на автора «Сказания». Более того, само «Сказание» придает событиям, случившимся с мощами Николая Мирликийского, чудесное объяснение. В нем подробно рассказыва-

лось о том, как пресвитеру г. Бари явился свт. Николай и повелел отправиться в разоренный к тому времени г. Миры и взять его мощи. Жители Бари, притворяясь купцами, отправились в Миры и нашли там раку с мощами святого, заполненную благовонным миром, которую привезли в Бари. На родную землю они вступили 9 (23) мая, и сразу же возле мощей сотворилось множество чудес. С тех времен этот день стал считаться вторым праздником в честь знаменитого святого.

Кроме того, в те же годы письменными источниками впервые зафиксировано чудо от свт. Николая, явленное в Киеве. Это первое чудесное явление святителя на Руси описывается в памятнике, получившем название «Чудо о некоем детищи утопшем, его же святей Никола жива сохрани». В нем рассказывается, как в день празднования свв. *Бориса и Глеба*, плывя в лодке через Днепр из Вышгорода в Киев, жена одного богатого киевлянина уронила ребенка в реку, который немедленно утонул. Убитые горем родители воззвали к милости Николая Чудотворца. В ту же ночь служители Софийского собора обнаружили живого мокрого ребенка перед иконой свт. Николая. Об этом сообщили митрополиту, и тот велел оповестить весь город. Родители младенца вскоре нашли и, к своему и всеобщему изумлению, узнали в нем своего утонувшего сына. С тех пор, кстати, икона, перед которой был найден мокрый младенец, стала называться иконой Николая Мокрого и долгие столетия хранилась в Софийском соборе, в приделе, посвященном свт. Николаю.

«Чудо о некоем детищи утопшем» показывало, что теперь Николай Чудотворец проявил себя защитником и спасителем русских людей, а значит, взял под свое чудесное покровительство и саму Русь. Во всяком случае, именно так трактовались эти события в древнерусских литературно-философских памятниках. Уже в к. XI в. день перенесения мощей свт. Николая стал считаться праздничным в Русской православной церкви. В русской православной традиции день 9 мая получил наименование Никола вешний. Важно отметить, что если Византийская церковь почитала Николу зимнего как общехристианский праздник, то Николу вешнего в Византии не признали в качестве праздничного, ибо он был установлен римским папой, да и сами мощи Николая Чудотворца, выкраденные норманнами, оказались в пределах римско-католической церкви. Установление неканонического, с византийской точки зрения, праздника поддержало и греческое руководство Русской церкви. Скорее всего подобная ситуация объяснялась тем, что, признавая новый праздник знаменитого святого и устанавливая на Руси его особое почитание, митрополиты-греки стремились ослабить влияние раннего русского христианства, близкого к *кирилло-мефодиевской традиции*. Постепенно культ Николая Чудотворца стал вытеснять почитание св. Климента, папы римского, а значение Софийского собора, как главного храма Киевской Руси, постепенно стало вытеснять такое же значение Десятинной церкви. И в целом особое почитание Николая Чудотворца, в конечном итоге, ослабило влияние культа Климента, папы римского (и кирилло-мефодиевской традиции в целом) именно потому, что изначально оба эти культа выражали одну и ту же идею — идею независимости Русской церкви и от Константинополя, и от Рима. Однако, с точки зрения греческой церкви, культ свт. Николая был «более управляем».

Впрочем, небесное покровительство Николая Чудотворца Русской земле не зависело ни от каких расчетов. В последующие годы и столетия на Руси произошло множество чудес, связанных с именем свт. Николая. Так, ок. 1113 близ Новгорода на о. Липно в Ильмень-озере явилась икона свт. Николая, чудесным образом исцелившая новгородского кн. Мстислава. В н. XIII в. Русь обрела еще одну чудотворную икону — повинуясь неоднократному повелению свт. Николая, священник из Корсуни Евстафий взял икону из храма, в котором

крестился кн. Владимир и, объехав окольным водным путем, через Ригу и Новгород, привез ее в рязанские земли в г. Зарайск, где эта икона прославилась многими чудесами. В к. XV в. Николай Чудотворец, вместе с Варлаамом Хутынским, прославился исцелением великокняжеского отрока. Этот список можно продолжать еще долго.

Главное же состояло в том, что свт. Николай стал поистине народным святым, прозываемым по-простому Николой или Миколой. Ему посвящено огромное число литературных памятников (только в Российской государственной библиотеке хранится более 500 рукописей XII—XX вв.), храмов, монастырей, икон. А сам образ св. Николая Чудотворца, как милостивого, доброго, земного святого, и многие столетия продолжал освящать сердца русских людей.

Дни памяти: 6 (19) дек. (Никола зимний) и 9 (22) мая (Никола вешний).

С. Перевезенцев

НИКОЛЬСКИЙ Борис Владимирович (30.10.1870 — июнь 1919), мыслитель, ученый, педагог и публицист, один из руководителей монархического движения, товарищ председателя Совета Русского собрания, член Главного совета Союза русского народа.

Сын крупного ученого и педагога-словесника, профессора Александровского лицея и Петербургской духовной академии В. В. Никольского. Образование получил в классической гимназии при Историко-филологическом институте, а затем в специальных классах при Императорском Училище правоведения. В 1893 окончил Петербургский университет по юридическому факультету, после чего служил в хозяйственном департаменте Министерства внутренних дел, ведая страховыми вопросами. Сотрудничал в крупнейшей русской газете «Новое время». В молодости Никольский увлекался идеями известного русского мыслителя *Н. Н. Страхова*, о котором написал после его кончины сочинение. В 1896 оставил службу для подготовки к научной деятельности. В 1899 сдал магистерский экзамен при Петербургском университете и начал читать лекции по римскому праву и некоторым отделам гражданского права на юридическом факультете, читал также лекции в Училище правоведения и Военно-юридической академии.



Будучи последовательным и убежденным монархистом, Никольский еще до смуты 1905 принял непосредственное участие в патриотическом движении. В дек. 1905 Русское собрание разослало «Обращение Русского собрания к единомышленным партиям, союзам и русскому народу», в котором была дана более развернутая характеристика отношения монархистов к Манифесту 17 окт. Суть позиции РС сводилась к следующему: Манифест «выражает лишь недоверие Государя Императора к прежним Его советникам, которые, находясь далеко от народа и не зная его нужд, подносили к утверждению Государя такие законы, которые не только не отвечали народным желаниям, но иногда были направлены вразрез народным интересам, почему Его Величеству благоугодно ныне управлять страной при широком содействии народных представителей». Судя по всему, одним из основных авторов этих текстов был Никольский, который чуть позже принимал участие в подготовке Программы РС — одного из лучших политических документов монархического движения. 31 дек. 1905 государь принял депутацию РС. В составе депутации на Высочайшем приеме был и Ни-

кольский, который произнес всеподданнейшую речь. В речи он дал жесткую оценку современной ситуации и личности премьер-министра С. Ю. Витте: «Карающая десница Божия тяготеет над нами. Война не дала нам побед, мир не принес успокоения. Происки международных врагов законности и порядка, сплотившихся в еврейско-масонский всемирный заговор, ведут отчаянную борьбу в лице нашей родины с христианством, просвещением и культурой. Во главе русского правительства поставлен человек, которому никто в мире не доверяет, которого вся Россия презирает и ненавидит, которого каждый шаг встречается всенародным негодованием, которого убийственное бездействие влечет нашу родину в бездну погубы. Мятеж отторгает окраины, измена растлевает исконные русские земли. Насильством и угрозами изгоняются с окраин русские люди, паникой охвачено коренное население. Взаимное недоверие и прямая ненависть раздирают области, племена, города и села, учреждения и союзы, Церковь и семью, школу и войско... Убийство, грабеж и разбой царят во всем отечестве нашем. Адом становится Россия и пытка существование». Никольский заявил, что русский народ ждет от власти решительных действий по наведению порядка в стране, и обратился к царю с призывом: «Воспряньте же карающим Самодержавием, Всемилостивейший Государь, да возродится и обновится единение Ваше с Отечеством! Дайте народу русскому стать совместно с Вашим Императорским Величеством на страже свободы, порядка и законности! Военною властью, мощною военною властью, да будет истреблена, сокрушена и сметена безумная крамола, восстановлено спокойствие, оправдана присяга, спасено Отечество». Либералы убеждали имп. Николая II, что для успокоения страны нужно идти на дальнейшие уступки — только так можно спасти монархию. Никольский, напротив, настаивал, что спасение — в решительном применении силы, и, от имени монархистов, предостерегал государя: «В противном случае мы не видим спасения ни Вашему Царствующему Дому, ни нашему русскому строю и ждем только небывалых в истории потрясений, доколе русскою кровью не смоемся начисто с лица земли русской чумная смута и ценою неисчислимых жертв не искупится та несомненная окончательная победа, которая и теперь еще может быть достигнута жертвами несравненно меньшими». От лица всех монархистов Никольский заверил царя в верности престолу истинно русских людей, которые готовы до конца вести «непреклонную борьбу за православную веру, за русский народ и за Ваше царское самодержавие». Речь Никольского за прямоту получила Высочайшее одобрение, — видимо, государь услышал то, что сам уже чувствовал: политика Витте ведет страну к гибели. Речь имела широкий резонанс в кругах монархистов, свидетельство чему — ее неоднократные переиздания.

Соч.: Поэт философ. (А. А. Фет) // Русское обозрение. 1894. № 12. Николай Николаевич Страхов. Критико-биограф. очерк. СПб., 1896; Последняя дуэль А. С. Пушкина. Биограф. очерк. СПб., 1901; Опыт эдикта чести. Докл. в Петербургском юрид. об-ве. СПб., 1901; Всеподданнейшая речь на приеме депутации Русского собрания 31 дек. 1905. Харьков, 1906; Дело академик Собольского // Вестник Русского собрания. 1910. № 38; К характеристике К. Н. Леонтьева. СПб., 1911; Его Высочество князь Олег Константинович. Некролог // Исторический вестник. 1914. № 11; К истории дарений между супругами. Исследование по римскому праву. Юрьев, 1915; Переписка Антония с Б. В. Никольским // Былое. Кн. 21. Петербург, 1923; Дневник Бориса Никольского // Красный архив. 1934. Т. 2(63); Борис Никольский и Григорий Распутин. (Из дневника за 23 нояб. 1912) // Красный архив. 1935. № 1 (68).

А. Степанов

НИКОН РОЖДЕСТВЕНСКИЙ (Рождественский Николай Иванович) (4[16].04.1851—12.01.1919), русский церковный и общественный деятель, духовный писатель, издатель, архиепископ. Из многодетной семьи (22 ребенка) сельского дьяч-

ка. Закончил Московскую духовную семинарию. Уже в семинарии начал выпускать рукописный журнал для учеников. С 1879 Никон выпускает «Троицкий листок», общедоступное периодическое издание, ставившее своей целью духовное просвещение и нравственное воспитание народа. «Троицкий листок» пользовался большой популярностью среди русских людей, за 30 лет было напечатано более 136 млн экз. В 1880



Никон принял монашеский постриг. В 1885 он публикует книгу «Жития и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России Чудотворца», ставшую наиболее полным жизнеописанием великого русского святого.

По благословению св. Феофана Затворника Никон выпускает в свет «Толкование на Евангелие от Матфея. Духовно-нравственное чтение для народа» (1899).

В окт. 1905 архиеп. Никон Рождественский участвовал в составлении слова сщмч. Владимира (Богоявленского) «Что нам делать в эти тревожные дни», в котором рассказывалось о преступных замыслах революционеров, замышлявших погубить Россию и построить в ней иудейское царство: «Главное гнездо врагов России за границей. Они мечтают весь мир поработить себе; в своих тайных секретных протоколах они называют нас, христиан, прямо скотами, которым Бог дал, говорят они, образ человеческий только для того, чтобы им, якобы избранным, не противно было пользоваться нашими услугами... С сатанинской хитростью они ловят в свои сети людей легкомысленных, обещают им рай земной, но тщательно укрывают от них свои затаенные цели, свои преступные мечты. Обманув несчастного, они толкают его на самые ужасные преступления якобы ради общего блага и действительно обращают его в послушного раба». Слово русских духовных вождей сыграло большую роль в подавлении революционной смуты.

Либеральные и революционные журналисты («прелюбодеи печатного слова») и интеллигенты, писал Никон, разрушают Россию. «Соблазн идет от интеллигенции», — справедливо считал владыка. Именно интеллигенция своими делами способствовала «крушению духовных основ нашего исторического бытия». Авторитет Никона Рождественского среди коренных русских людей был очень высок, его очень любили в простом народе. Зато либерально-масонская интеллигенция, иудеи и революционеры люто его ненавидели, подвергали клеветническому поношению, грозили физической расправой.

Революцию 1917 Никон расценил как «торжество сатаны». В послании к Всероссийскому церковному собору (от 15 авг. 1917) он писал, что если не спасет Россию «особенное чудо Божия Милосердия, то она в качестве великой державы должна сойти в могилу всеобщей истории, опозоренная клеймом измены Божью призванию».

О. Платонов
НИЛ СОРСКИЙ, преподобный (1433—7.05.1508), происходил из рода бояр Майковых.

Пострижение в монашество прп. Нил получил и начало иноческой жизни полагал в обители прп. Кирилла Белозерского. Здесь он пользовался советами умного и строгого старца Паисия (Ярослава), который потом был игуменом Свято-Троицкой Сергиевой лавры и был приглашаем в митрополиты, но, по смирению своему, отказался от этого великого сана.



Икона XX в.

Прожив в Кирилло-Белозерском монастыре некоторое время, Нил вместе с учеником своим и сотрудником, монахом Иннокентием, из рода бояр Охлебининых, путешествовал ко святым местам, на Восток, чтобы в опытах тамошних подвижников видеть жизнь духовную: был он, по его словам, «на горе Афонской, в странах цареградских и других местах».

Живя несколько лет на Афонской горе и путешествуя по монастырям Константинопольским, прп. Нил особенно в это время напитал дух свой наставлениями великих отцов пустынь, которые путем внутреннего очищения и непрестанной молитвы, совершаемой умом в сердце, достигали светоносных озарений Духа Святого.

Прп. Нил не только изучил умом и сердцем, но и в постоянное упражнение своей жизни обратил душеспасительные уроки богомудрых отцов — Антония Великого, Василия Великого, Ефрема Сирина, Исаака Сирина, Макария Великого, Варсонофия, Иоанна Лествичника, Аввы Доротея, Максима Исповедника, Исихия, Симеона Нового Богослова, Петра Дамаскина, Григория, Нила и Филофея Синайских. Поэтому изречениями сил великих отцов и преисполнена его книга, называемая «Предание о жительстве скитском».

Возвратясь в Белозерский монастырь, прп. Нил уже не хотел жить в нем, но построил себе келью, невдалеке от него, за оградой, где и жил недолгое время в уединении. Потом отошел за 15 верст от сего монастыря на реку Сорку, водрузил здесь крест, поставил сперва часовню и уединенную келью и при ней выкопал колодезь, а когда собралось к нему для сожития несколько братьев, то построил и церковь. Обитель свою учредил он на особенных отшельнических правилах, по образцу скитов Афонских, почему она и названа скитом, а прп.

Нил почитается основателем в России скитского жития, в более строгом и точном его устройстве.

Святые отцы-подвижники разделяли монашеское житие на 3 вида: первый вид — общежитие, когда многие иноки живут и подвизаются вместе; второй вид — отшельничество, когда подвизается один инок в уединении; третий вид — скитничество, когда инок живет и подвизается с двумя или тремя братьями, при общей пище и одежде, при общем труде и рукоделии. Это — последний вид монашеского жития, как бы средний между двумя первыми, который прп. Нил называл потому «царским путем», и хотел он осуществить в своем скиту.

Скит прп. Нила имел сходство и с нашими монастырями необщительными, которые очень часто состояли из 2 и 3 иноков, иногда из 5 и 10, тогда как в скиту Нила, под конец его жизни, число скитников возросло даже до 12; и с монастырями общежительными, ибо у скитников общие были и труды, и одежда, и пища. Но отличался Нил скит от всех др. наших обителей по внутреннему своему направлению — по тому «умному» деланию, которое должно было составлять главнейший предмет забот и усилий для всех скитников.

В новом своем скиту преподобный продолжал изучать Божественное Писание и творения святых отцов, устрояя по ним жизнь свою и учеников своих.

Преподобным было написано религиозное и научное сочинение «Устав монастырский», ставший одним из основополагающих трудов в развитии философии, психологии и педагогики. Вокруг Нила Сорского возникает целая школа ученых монахов, его последователей — Вассиан Косой, Инокентий Вологодский и др.

Историю внутренней своей жизни отчасти открыл сам преподобный в послании к одному из своих близких сподвижников, по настоятельной его просьбе. «Пишу к тебе, — говорит он, — показывая себя: любовь твоя по Боге вынуждает к тому и делает меня безумным, чтобы писать тебе о себе. Не просто и не по случаям надобно нам поступать, а по Святому Писанию и по преданию святых отцов. Удаление мое из монастыря (Кириллова) не было бы ради душевной пользы? Ей, ради нее. Я видел, что там живут не по закону Божию и преданию отеческому, а по своей воле и человеческому рассуждению. Много еще и таких, которые, поступая так неправильно, мечтают, будто проходят житие добродетельное. Когда мы жили вместе с тобой в монастыре, ты знаешь, как удалялся я мирских связей и старался жить по Святому Писанию, хотя по лености моей и не успевал. По окончании странствования моего, пришел я в монастырь и, вне монастыря, вблизи его, устроив себе келью, жил сколько мог. Теперь переселился я вдаль от монастыря, нашел благодатью Божией место, по мыслям моим малодоступное для мирских людей, как сам ты видел. Живя наедине, занимаюсь испытанием духовных писаний: прежде всего испытываю заповеди Господни и их толкование — предания апостолов, потом — жития и наставления святых отцов. О всем том размышляю и что, по рассуждению моему, нахожу богоугодного и полезного для души моей, переписываю для себя. В этом — жизнь моя и дыхание. О немощи моей и лени возложил я упование на Бога и Пречистую Богородицу. Если что случается мне предпринимать и если не нахожу того в Писании, на время отлагаю в сторону, пока не найду. По своей воле и по своему рассуждению не смею предпринимать что-нибудь. Живешь ли отшельнически или в общежитии, внимай Святому Писанию и следуй по стопам отцов или повинуйся тому, кто известен как муж духовный, — в слове, жизни и рассуждении. Святое Писание жестоко лишь для того, кто не хочет смириться страхом Божиим и отступить от земных помышлений, а желает жить по своей страстной воле. Иные не хотят смиренно испытывать Святое Писание, не хотят даже слышать о том, как следует жить, как будто Писание не для нас писано, не дол-

жно быть исполняемо в наше время. Но истинным подвижникам и в древние времена, и в нынешние, и во все века слова Господни всегда будут словами чистыми, как очищенное серебро: заповеди Господни для них дороги более, чем золото и каменная дорожка, сладки более, чем мед и сот».

Новый путь жизни, избранный прп. Нилом, изумлял собой современников его. Да и, действительно, было чему изумляться, особенно для слабых.

Место, которое избрал для своего скита прп. Нил, по свидетельству очевидцев его, было дико, мрачно, пустынно. Вся местность скита — низменная и болотистая. Сама р. Сорка, давшая свое имя угоднику Божию, едва тянется вниз по течению и похожа больше на болото, чем на текущую реку. И здесь-то подвизался русский отшельник! Еще целы: прудок, выкопанный прп. Нилом, колодец его трудов, с превкусной водой, которую употребляют для исцеления, одежда святого подвижника, волосы которой колются, как иглы.

Все скитское общество преподобного состояло из иеромонаха, диакона и 12 старцев; в числе их были Дионисий, из князей Звенигородских, и Нил (Полев), потомок князей Смоленских, — оба вышедшие из монастыря Иосифо-Волоколамского; потому что прп. Нил сиял тогда, как светило, в пустыне Белозерской.

Для устройства храма и спальни руками святого старца и его скитников насыпан был на болотистой почве высокий холм, а для нужд братий прп. Нил устроил на р. Сорке небольшую мельницу. Каждая келья поставлена была на возвышении и каждая от храма и от др. кельи — на расстоянии брошенного камня. В храм свой скитники, по примеру восточных, собирались только по субботам, воскресеньям и праздникам, а в прочие дни каждый молился и трудился в своей келье. Всеночная скитская буквально продолжалась всю ночь. После каждой кафизмы предлагалось по 3 и 4 чтения из отцов. Во время литургии пели только «Трисвятую песнь», «Аллилуия», «Херувимскую» и «Достойно»; все прочее читалось протяжно — на распев. По субботам в братской усыпальнице совершалась общая панихида за упокой усопших. Таковы были устройство скита и церковный устав прп. Нила Сорского. Относительно внешнего поведения и деятельности прп. Нил предписывает полную скитскую нестяжательность и простоту во всем. Необходимое для жизни велит приобретать только трудами рук своих, повторяя слова апостола: «Аще кто не хочет делати, ниже да ествя».

«Иноческая милостья — помочь брату словом во время нужды, утешить в скорби духовным рассуждением; душевная милостья настолько выше телесной, насколько душа выше тела. Если придет к нам странник, — успокой его по силе, и если требует хлеба, — подадим ему и отпустим его», — говорил прп. Нил.

Новая, до этого невиданная на Руси, жизнь скитская, часто высказываемая душевная скорбь о порче церковных книг и старание, по возможности, исправлять их, конечно, возбуждали против преподобного неудовольствия, но он терпеливо шел своим путем и был в уважении добрых святителей и даже вел. князей.

Прп. Нил был на Соборе о жидовствующих еретиках в 1491. Сам ревнитель Православия, архиеп. *Геннадий Новгородский*, в 1492 желал лично видеть и слышать суждения прп. Нила о предметах недоумений, по делу о них. Даже вел. князь сохранил Нила (Майкова) и учителя его Паисия (Ярославова) в великой чести. По окончании Собора 1503 о вдовах попах и диаконах старец Нил, как имевший доступ к самодержцу, по своей крепкой жизни и по великой добродетели, и как уважаемый самодержцем, предложил, чтобы не было сел у монастырей и жили бы монахи трудами рук своих. С ним согласны были все Белозерские подвижники.

В своем предсмертном завещании прп. Нил, заповедуя ученикам бросить тело его в пустыни в пищу зверям или закопать его в яму с презрением, написал: «Оно тяжко согрешило перед Богом и недостойно погребения», а затем прибавил: «Сколько в моей силе было, старался я не пользоваться никакой честью на земле в этой жизни, так пусть будет и по смерти».

Память прп. Нилу отмечается 7/20 мая.

Архим. Иустин

Учение прп. Нила изложено частью в его посланиях к ученикам, касающихся отдельных духовных вопросов, частью в 11 главах его «Устава монастырского». «Последний представляет не устав в собственном смысле, а систематический, почти исчерпывающий, несмотря на свою сжатость, трактат по православной аскетике» (Федотов). По мысли Нила, этот трактат, хотя и обращаясь непосредственно к монахам, должен бы служить практическим руководством для каждого искреннего христианина. Путь к спасению открыт для всех, как для монахов, так и для мирян. И это — путь внутреннего возрождения, морального перевоспитания, а не внешних обрядов.

В этом произведении «обнаруживается огромная начитанность в мистической литературе и, редкий на Руси, дар систематического изложения» (Федотов).

В введении к своему труду Нил говорил о необходимости и важности для монаха работать над своим внутренним совершенствованием, беспестанно наблюдая за движениями ума и сердца. Исходной точкой для всех своих рассуждений он берет Евангелие и Деяния Апостолов, приводя слова Христа: «Исходящее из уст и сердца исходит; сие оскверняет человека» (Мф. 15, 18). Учение святых отцов повторяет то же самое: кто молится одними только устами, оставляя ум незанятым, тот молится в воздух, — ибо Бог дух слушает; без внутреннего расположения всуе заниматься внешним... Итак, заключает прп. Нил, согласно учению Спасителя и апостолов и толкованию святых отцов, мы видим, как нужно и важно для человека внутреннее очищение сердца и ума. Только через такое очищение открывается путь к спасению. Что касается средств, позволяющих овладеть этой наукой внутреннего совершенствования, из них самое лучшее — прямое изучение Писания. Прямое — потому что прежде этого можно было достигать, посещая «разумных и духовных мужей», но теперь таких руководителей трудно найти. Следовательно, нужно самому прямо обращаться к источнику и слушать Самого Господа. «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную» (Ин. 5, 39).

Большое влияние на Нила Сорского оказали *исихасты*. Его любимый автор — Григорий Синаит, произведение которого оказали значительное влияние на его «Устав». Помимо писателей-исихастов, Нил ищет свои источники и у гораздо более древних авторов. Это — св. Иоанн Лествичник, св. Иоанн Златоуст, св. Василий Великий, Исаак Сирин и Симеон Новый Богослов. Ввиду всего этого приходится признать за ним значительную долю независимости, проявляющуюся в особенности в выборе и оценке его источников. Эту свою независимость он соблюдает даже и по отношению к Григорию Синаиту. В то время как тот невысоко ставил физический труд, Нил, напротив, считает, что нужно жить от труда своих рук, это — одна из существенных идей его духовности, и он ею весьма дорожит.

Следующие черты отличают идеи прп. Нила.

1. Критический склад его ума. Он не принимает все без разбора и всегда старается рассмотреть данные нравственные и религиозные представления, чтобы с полной сознательностью отвергнуть их или принять и тогда привести их в систему. Это стремление и побудило его, для удовлетворения его жажды личного совершенства и для реформы монашеской

жизни, обратиться к источникам этой последней в Грецию, и в особенности на Афон, откуда монашество некогда явилось на Русь.

2. Наряду с критическим началом, начало мистическое и созерцательное отличает прп. Нила от большинства русских святых и даже от его собственных учеников, у которых мистического духа незаметно вовсе, или он замечен лишь в очень малой степени. У него это — лишь крайнее выражение его стремления к совершенству внутреннему и духовному, дар Божий, может быть также и непосредственная реакция на чисто обрядовое внешнее благочестие, которое ему приходилось наблюдать. Эта сторона его характера выразилась в особенности в его учении о молитве.

Нил Сорский проповедовал идеи мистического *аскетизма*, направленного не на истощение плоти, но на духовный подвиг. Почва подвигов — мысль и сердце, а не тело, а их целью является внутреннее совершенствование, совершенствование души. Поэтому излишнее истощение тела может лишь воспрепятствовать нравственному самосовершенствованию, ибо слабое тело не в силах вынести бремя подвига. Пост, учил Нил Сорский, должен быть умеренным, дабы тело не потеряло работоспособности, т. к., отрекаясь от мира, человек должен отречься от всего, что дает мир, в т. ч. и от подаяния, и жить плодами рук своих. Монастырская обитель есть собрание иноков, и потому то, что предосудительно для отдельного инока, еще более предосудительно и непозволительно для монастыря. Источником нравственного подвига, утверждал Нил Сорский, является авторитет «божественного писания», изучение которого есть главная обязанность инока. Под ним он понимал не только Божественное откровение, но и все запечатленное в письменности церковное предание. Сам Нил Сорский был знатоком патристики, сочинений учителей Церкви. В его сочинениях обильно цитируются высказывания и отцов Церкви — Василия Великого и Иоанна Златоуста, и религиозных писателей IV—XIV вв. Иоанна Кассиана Римлянина и Нила Синайского, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита и мн. др. При этом он учил критически относиться ко всему написанному. «Писания многа, но не вся божественна», — говорил он. Отсюда необходимо согласие между Писанием и разумом, дающим ему критическую оценку. Нил Сорский враг всякой «внешности», поэтому он не только против чрезмерного поста, но и против всяческих излишеств в быту. Ссылаясь на Евангелие, он писал: «Очисти келью твою, и скудость вещей научит тя воздержанию. — Возлюби нищету и нестяжание и смирение».

Теория *Иисусовой молитвы* в русской духовной литературе впервые изложены в «Уставе» Нила Сорского. Однако достаточно сравнить то, что пишет об этом прп. Нил, со знаменитым руководством, применявшимся в афонской школе, чтобы заметить, насколько русский аскет сдержаннее, трезвее в своих словах и в выражении своих чувств. Он пропускает все описания физических приемов, которые были связаны исихастами с этой молитвой, вообще все то, что могло вызывать соблазн или, по меньшей мере, недоумение. Исследователи Нила Сорского, советуя упражняться в «молитве Иисусовой», неизменно предостерегают верующих от некоторых сторон исихастского опыта. По их словам, «молитва Иисусова освобождает от всего, только не от самого Иисуса». Этим они остаются верными духу прп. Нила. Заимствуя идеи у других, Нил, как подлинно русский человек, не ограничивается их повторением и буквальным применением: он их приспособляет и перерабатывает согласно национальному и своему личному гению.

Соч.: Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1991; Нил Сорский Предание и Устав. СПб., 1912.

Лит.: Прохоров Г. М. Послания Нила Сорского // Тр. Отд. древнерус. лит.-ры Ин-та рус. яз. АН. Т. 29. Л., 1974; Архангельский А. С. Нил

Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в Древней Руси. СПб., 1882. Ч. 1: Преподобный Нил Сорский; *Иоанн Шаховской*, архим. Нил Сорский. Берлин 1939; Прп. Нил. «Устав» // Памятники древн. письменности. Т. 179. СПб., 1912; *Правдин А.* Прп. Нил Сорский: Устав его скитского жития // Христианское чтение. 1877. № 1; *Смолич И.* Великий старец Нил Сорский // Путь. 1929. № 19; *Тюменев.* Нилова Пустынь // Истор. вестник. 1898. № 74.

НИЛУС Сергей Александрович (28.08.1862—1[14].01.1929), русский мыслитель, духовный писатель и общественный деятель. Один из выдающихся поборников идеалов *Святой Руси*.

По воспоминаниям современника, «это была сильная личность, человек блестящий, талантливый музыкант, художник и писатель. Говорил он необыкновенно интересно, взгляды его были глубоки и оригинальны. Его чисто русская душа —



нараспашку, с сердцем восторженным, искренно открытым, была готова любить всякого. Идеализировал он кого только мог, при этом попадался, разочаровывался, но был неисправим. При почти постоянном безденежье он умудрялся проявлять самую широкую щедрость. *Вера* его была непоколебима. Сергей Александрович был высокого роста, очень представительный, с большой окладистой бородой и сильной проседью, с выразительными карими глазами. Дома он носил русскую рубашку и высокие сапоги и, несмотря на скромную крестьянскую одежду, походил типом на русского боярина.

кие сапоги и, несмотря на скромную крестьянскую одежду, походил типом на русского боярина.

Родился Нилус в небогатой помещичьей семье, проживающей в хлебосольной православной Москве с сорока сороками ее церквей, с их величавым колокольным звоном. Детство, отрочество, юность будущего писателя проходили в нарастающем отчуждении общества от Церкви, когда обязательное говение на Страстной седмице многими уже воспринималось как некая повинность. Доброта матери, няни, непрерывно творивших благое ближнему со скромностью, свойственной только христианам, уклад родового имения Золотарево (Мценский у., Орловская губ.) не дали погаснуть в душе неясно сознаваемой *любви к Богу*.

По окончании гимназии и университета С. А. Нилус несет службу чиновника в различных местах империи, по выходе в отставку хозяйствует в деревне. Как-то после исповеди в сельском храме у него зародилось стремление испытать себя в духовном творчестве, которое окрепло в Троице-Сергиевой лавре, у нетленных мощей прп. *Сергия Радонежского*.

Окончательное обращение православного в *Православие* совершилось, когда, мучимый болезнью, он приехал в Кронштадт к св. отцу *Иоанну*. Здесь, припав к ногам желанного утешителя, Нилус говорил ему о своих скорбях, открывал ему всю свою грешную душу и приносил покаяние во всем, что тяжелым камнем лежало на сердце. «Это было за всю мою жизнь первое истинное покаяние: впервые я всем существом своим постиг значение духовника как свидетеля этого великого таинства, свидетеля, сокращающего благодатью Божией в корне зло греха и гордости человеческого самолюбия. Раскрывать язвы души перед одним Всевидящим и Невидимым Богом не так трудно для человеческой гордости: горделивое сознание не унижает в тайной исповеди перед Всемогущим того, что человеческое ничтожество называет своим “достоинством”. Трудно обнаружить себя перед Богом при свидетеле, и преодолеть эту трудность, отказаться от своей *гордос-*

ти — это и есть вся суть, вся таинственная, врачующая с помощью Божественной *благодати* сила исповеди. Впервые я воспринял всей своей душой сладость этого покаяния, впервые всем сердцем почувствовал, что Бог, именно Сам Бог, устами пастыря, Им облагодетельствованного, ниспослал мне свое прощение, когда о. Иоанн сказал мне: “У Бога милости много — Бог простит”. Какая это была несказанная радость, каким священным трепетом исполнилась душа моя при этих любвеобильных, всепрощающих словах! Не умом я понял совершившееся, а принял его всем существом своим, всем своим таинственным духовным обновлением. Та вера, которая так упорно не давалась моей душе, несмотря на видимое мое обращение у мощей преподобного Сергея, только после моей сердечной исповеди у о. Иоанна занялась во мне ярким пламенем. Я сознал себя и верующим, и православным”.

Так, в зрелом возрасте он выбрал стезю духовного писательства. В 1903 в свет выходит первая книга Нилуса «Великое в малом», выдержавшая 5 изданий. «О, благословенная моя *Оптина!*» Ей, «Калужскому Сарову», из 6 томов своих сочинений Нилус посвятил 4. Здесь, на берегу тихой омутистой Жиздры, вместе с женой Еленой Александровной Озеровой (1855—1932), близким по духу человеком, провел он 5 лет. В Оптиной, как рыбак, сидящий на берегу Божьей реки, Нилус улавливал своим неводом дары благодати *Духа Святого*. Разбирая богатейший оптинский архив, писатель бережно извлекает из него свидетельства прозорливцев, богомысленных странников и учительных старцев. Эти материалы составили 2 тома — «На берегу Божьей реки» и книги «Сила Божия и немощь человеческая» и «Святые под спудом».

В 1905 во 2-м издании своей книги «Великое в малом» Нилус осуществляет публикацию «*Сионских протоколов*» — тайного иудейско-масонского документа — программы борьбы против христианской цивилизации. Публикация этого документа вызвала широкий резонанс в России и мире, открыв многим глаза на настоящую подоплеку исторических событий к. XIX—XX в. На публикацию «*Сионских протоколов*» Нилус получил благословение св. Иоанна Кронштадтского, оптинского старца *Варсонофия*, св. митр. Владимира Киевского, архиеп. *Никона Рождественского*.

После отъезда из Оптиной в мае 1912 Нилусы живут на Валдае, где усердием патр. *Никона* был воздвигнут Иверский Богородичный монастырь. Обитель славилась подвижниками и тайнозрителями. Здесь С. А. Нилус продолжает разрабатывать основную тему своего творчества — апокалиптические события грядущего времени. «О том, чему не желают верить и что так близко» — таким эпитафам он предварил самую провидческую свою книгу «Близ грядущий антихрист и царство диавола на земле» («Близ есть, при дверях»), увидевшую свет в 1911 и выдержавшую 4 издания. Последнее, предпринятое в янв. 1917, было по приказанию Временного правительства почти полностью уничтожено.

Революция застала Нилуса в Малороссии, подвергнув его жесточайшим испытаниям. Было все: гонения, преследования, обыски, и что ни год, то строже. За чтение его книг расстреливали, но Нилус, укрепясь молитвою, не впадал в уныние, а хранимый Самим Господом, продолжал писать о проявлении Воли Божией — о чудотворениях, о спасительной силе покаяния, о Церкви как водительство совести. Эти материалы легли в основу 2-й части книги «На берегу Божьей реки».

Кончина писателя последовала в канун блж. памяти прп. *Серафима Саровского*, которого Сергей Александрович так чтит и для всенародного почитания которого так много сделал. Погребен С. А. Нилус был возле храма в селе Крутец (в семье настоятеля этого храма прожил он последние годы своей земной жизни) Александровой Слободы, вотчины *Ива-*

на Грозного. Ныне верными почитателями памяти С. А. Нилуса установлен осьмиконечный крест на могиле этого выдающегося русского духовного писателя.

До наших дней уцелели пророческие письма Нилуса, и ныне они будят людей от духовного сна, оставаясь горящими светильниками глубокого живого евангельского духа, указующими путь жизни по вере для великого русского народа.

А. Стрижев

НИЧТО, категория, означающая отсутствие каких бы то ни было качеств, определенностей либо бытия вообще. Противоположна таким понятиям *онтологии*, как нечто, *сущее*, *бытие*. В истории философии Ничто нередко отождествлялось с понятием небытия; иногда эти понятия разграничивались, причем небытие толковалось как более абстрактное, чем Ничто, отрицание бытия. Категория Ничто появилась в древней философии вместе со становлением онтологии. В древнегреческой философии Ничто впервые выступает как самостоятельная категория в учении Демокрита о бытии (атомах) и пустоте (Ничто) и рассматривается как необходимое условие для существования множества, движения и изменения. Софист Горгий трактует Ничто как оборотную сторону понятия бытия у элеатов. Как одно из обозначений начала, противоположного бытию (т. е. совокупности эйдосов), Ничто играет важную роль в онтологии Платона и Аристотеля. С точки зрения бытия и *мышления* Ничто толкуется ими как небытие, с точки зрения единства эйдосов — как иное, применительно к вещам чувственного мира — как *материя*. Само по себе Ничто есть чистая возможность, пассивность и зависимость, и эти качества оно привносит в каждую конкретную вещь. У Плотина сохраняется основное содержание Ничто, раскрытое платонизмом, но особенно подчеркивается тождество Ничто и *зла*: зло — недостаток бытия, вторжение Ничто в бытие (позднее эта идея была использована христианской *теодицеей*). В патристике античные представления о Ничто как материи использовались для истолкования процесса творения мира Богом из ничего (Филон Александрийский, Августин и др.). Категория Ничто характерна для средневековой традиции отрицательного богословия, в котором наиболее адекватным путем приближения мысли к *Богу* считалось последовательное отбрасывание определенностей, в результате чего полнота божественного бытия оказывалась для человеческого познания тождественной Ничто.

Гегель, используя идеи мистической традиции, включил понятие Ничто в свою систему («наука логики»), где оно становится, сливаясь со своей противоположностью, — чистым бытием, исходным пунктом движения категорий.

В русской религиозной философии *Абсолют* есть и Все, и Ничто: «Ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и Все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь» (*В. Соловьев*). *С. Булгаков* писал: «Трансцендентный Бог есть навеки неведомая, недоступная, непостижимая Тайна, к которой не существует никакого приближения». Но Божественное Ничто — это более чем Ничто, «оно есть Сверх-что» и «Не-кто» — Субъект откровения, выступающий из мрака Ничто, чтобы явить Себя человеку Богом.

А. Д.

НОВГОРОДЦЕВ Павел Иванович (28.02[12.03].1866—23.04.1924), юрист, философ, социолог. Родился в Екатеринославской губ. Окончил Московский университет, в котором позднее преподавал. С 1906 — директор и профессор Московского высшего коммерческого института.

После октябрьского переворота 1917 стал в эмиграции во главе русского юридического факультета при Пражском университете. Новгородцев принадлежал к тем выдающимся русским юристам, которые, стоя на высоте философской культуры, немало своих сил отдавали на разработку философских проблем.

Первые работы Новгородцева были посвящены вопросам философии права (в ее истории) — таковы его книги «Историческая школа юристов» (где впервые Новгородцев выступает на защиту идеи «естественного права»), «Кант и Гегель в их учении о праве и государстве». Сюда же примыкает осново-



положенная ст. «Нравственный идеализм в философии права». После этого Новгородцев написал 2 выдающихся исследования: «Кризис современного правосознания» и «Об общественном идеале». Незадолго до смерти Новгородцев написал для сборника «Православие и Культура» статью о русском религиозном сознании — что весьма характерно отражало идейную эволюцию Новгородцева — от защиты «естественного права» и *метафизики* к прямому исповеданию религиозных начал.

В ст. «Нравственный идеализм в философии права» Новгородцев с большим мастерством вскрывает подлинную основу *идеи* «естественного права» и видит эту основу в *этике*. Уже в ранних своих работах Новгородцев боролся против последовательного «историзма» и неизбежно вытекающего из него релятивизма. Для него этика может быть основана лишь на идее «абсолютной ценности» — поэтому он с редким у него пафосом говорит о «радостном признании абсолютных начал». Вместе с тем, стоя на почве *трансцендентного идеализма*, Новгородцев без колебаний утверждает «необходимость метафизических построений». «Человек жаждет абсолютного, — писал Новгородцев в заключительной главе своей книги «Об общественном идеале», — и в мире относительных форм он не находит удовлетворения», — он требует «стояния перед лицом *Абсолютного*». Вся тема этой книги в сущности связана для Новгородцева с проблемой Абсолютного — но взятой не в абстрактной форме, а в социальном *мышлении*. Владая, как никто, всей разнообразной литературой по вопросам социальной жизни, Новгородцев показывает разложение «утопии земного рая», как «незаконной абсолютизации», относительных форм *социальной жизни*. «В отношении к миру условной действительности, — пишет Новгородцев, — абсолютный идеал всегда остается требованием... но это требование никогда не может быть осуществлено полностью, и потому его осуществление может быть выражено только формулой бесконечного развития». В последних словах — основная идея Новгородцева с его протестом против «незаконной абсолютизации». «Истинное понятие о безусловном идеале, — пишет Новгородцев, — относит мысль об его всецелом осуществлении за пределы конечных *явлений*». «В круговороте относительных форм общественная проблема не может найти абсолютного разрешения».

Все это означает невозможность смешения или отождествления двух столь различных категорий, как «абсолютное» и «относительное». Раздвигая их, но не отрывая одно от другого (ибо относительное держится и движется лишь своей устремленностью к абсолютному), мы должны отвергнуть идею «земного рая» как абсолютизацию относительного. «В центре построений общественной философии должна быть поставлена, — пишет Новгородцев, — не будущая гармония истории, не идея *добра*, а вечный *идеал* добра, ибо «не в связи с будущим, в связи с вечным получает значение и оправдание каждая эпоха».

Все эти положения выходят за пределы одной социальной философии и имеют непосредственное отношение к истории философии вообще, и к этике в ее основах. Новгородцев постоянно и настойчиво утверждал, что «центром и целью нравственного мира является человек, живая человеческая душа», которая не может быть принесена в жертву обществу и его устройению помимо личности с ее потребностью свободного самоопределения, — как это мы находим во всех утопиях. Новгородцев утверждает, что «никогда нельзя будет достигнуть безусловного равновесия требований, вытекающих из понятия личности... идеал свободной общественности не может быть никогда до конца осуществлен» (в условиях категории).

Соч.: Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. М., 1896; История философии права. М., 1897; Изд. 2-е. М., 1900; Кант и Гегель в их учении о праве и государстве. М., 1901; Идея права в философии Вл. Соловьева. М., 1901; Сократ и Платон. Из лекций по истории философии права. М., 1901; Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903; Кризис современного правосознания. М., 1909; Политические идеалы древнего и нового мира. Вып. 1 и 2. М., 1910—13; О праве на существование. Социально-философские этюды. СПб., 1911; Лекции по истории философии права. Учения нового времени, XVI—XVIII вв. и XIX в. М., 1912; Психологическая теория права и философия естественного права. М., 1913; Об общественном идеале. М., 1917; Изд. 3-е. Берлин, 1921; О путях и задачах русской интеллигенции // Из глубины. М., 1921; Изд. 2-е. Париж, 1967; Спорные вопросы в истолковании политической теории марксизма // Тр. рус. ученых за границей. Т. 1. 1922; Über die eigentümlichen Elemente der russischen Rechtsphilosophie // Philosophie und Recht. 1922. Heft 2; Демократия на распутье // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Т. 1. Берлин, 1923; Об общественном идеале. М., 1991 (в изд. вошли также ст. ранних лет); Анализ главнейших теорий бессмертия // Начала. 1993. № 1.

Прот. В. Зеньковский

НОВИЦКИЙ Орест Маркович (25.01[7.02].1806—4[16].06.1884), философ, психолог. Родился в с. Пилипы Новоград-Вольнского у. Вольнской губ., из семьи священника (дворян). Обучался в Киевской духовной академии, где слушал лекции по философии на латинском языке у И. М. Скворцова; окончил академию в 1831. Был назначен в Полтавскую (в г. Переяславле) семинарию профессором философии. Переведен вскоре в Киев, был бакалавром польского языка, затем — по философии. Приглашен читать философию в Киевский университет св. Владимира с 1834 (одновременно продолжал работать в Духовной академии). С 1835 — экстраординарный профессор университета по кафедре философии, с начала 1837 — ординарный профессор. Избирался деканом 1-го отделения философского факультета. Преподавал нравственную философию, психологию, логику, историю философии. В н. 1850 из университета были уволены все русские преподаватели философского факультета, в т. ч. Новицкий. В течение последующих 20 лет работал в цензурном ведомстве. Вышел в отставку в дек. 1869 за выслугу 35 лет. До конца жизни жил в Киеве. Философия, по мнению Новицкого, является наукой наук и имеет своим содержанием всеобщие формы и законы бытия. Последние заложены в глубинах нашего собственного духа и открываются средствами философии познания. Однако этот процесс имманентного философского самопознания лишь доказывает, по Новицкому, наличие чего-то изначально духовно высшего и бесконечного, а именно, идеи Бога. За философию должны быть признаны самостоятельность и свобода мышления, ибо за естественной верой должна обязательно следовать истинная разумная рефлексия. Философия, по Новицкому, требует непреходящего и вечного, а вечное отражается только в идеях. Философия обращена к непреходящему, которое постигается не в чувственном познании и не в формально-логической «разделяющей» деятельности рассудка, но только в разуме. Созерцания разума — идеи, независимые от низших познавательных способностей, но и не

«врожденные», а происходящие от соприкосновения духа с миром сверхъестественным. Основные идеи разума — идеи истинного, благого и прекрасного. Три фазиса развития идей составляют три главных момента развития самой философии. В соответствии с предметами нашего сознания (я, не-я и Бог) в философии должны быть следующие направления: «научообразное» развитие явлений и законов внешнего мира и законов познающего духа, умозрительное и притом опытное развитие законов внешнего мира и объединение этих противоположностей в высшем их начале. Осуществление третьего направления, считал Новицкий, принадлежит русскому народу. Тут должен выразиться дух народа: примерное благочестие, глубокая преданность отечеству и царю — главные черты русского характера и духа. Только с выражением их может создаться самобытная философия.

Соч.: О духоборцах. Киев, 1832; Изд. 2-е. 1882; Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношениях, их силе и важности. Киев. 1838 (СПб., 1938); Руководство к опытной психологии. Киев, 1840; О разуме как высшей познавательной способности // ЖМНП. Ч. 41, 43. 1844.; Ч. 52. 1846.; Краткое руководство к логике с предварительным очерком психологии. Киев, 1844; Изд. 2-е. 1846; Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 1—4. Киев, 1860—61; Изд. 2-е. 1882.

П. А.

«НОВОЗАВЕТНАЯ ТРОИЦА», одно из неканонических изображений Святой Троицы: изображаются Бог Отец, Бог Сын и Дух Святой в образе голубя. В российской иконографии появляется с сер. XVIII в. под влиянием католицизма. В верхней части композиции, в центре, изображается Дух Святой в образе голубя, в средней части с правой стороны от зрителя — Саваоф, с левой — Христос, сидящие на облаках (реже — на престолах в виде парадных кресел; есть случаи, когда кресло для Христа свободно, а Он приближается к нему в день Вознесения). В основу этого изображения легло стремление изобразить Господа Иисуса Христа по вознесении Его, восседающего одесную Отца. Изображение Бога Отца помещают обычно в правой части иконы в образе старца, сидящего на престоле или на облаках в царственных одеждах. В левой руке Он держит державу, а в правой иногда, вместе с Христом, — Шар Вселенной, завершенный крестом. Правой рукой Он обычно благословляет Христа. Голова окружена восьмиконечным нимбом, вписанным в круг. Христос в обычных одеяниях с крещатым нимбом. Вверху Святой Дух в образе голубя.

В. Ф.

НОВОСЕЛОВ Михаил Александрович (1[13].07.1864—1938), духовный писатель. Окончил историко-филологический факультет Московского университета.



В юные годы становится учеником Л. Н. Толстого, под влиянием которого начинает преподавать в сельской школе. В 1888 создает одну из первых толстовских земледельческих общин, просуществовавшую ок. 2 лет. К 1892 Новоселов окончательно обращается к Православию, а несколько позже выступает против учения Л. Н. Толстого. Он сблизился с о. Иоанном Кронштадтским и со старцами Оптиной Пустыни. Участвует в религиозно-философских собраниях 1902—03 в Петербурге. Делом жизни Новоселова было издание «Религиозно-философской библиотеки» (1902—17), ставившей целью церковное просвещение народа, прежде всего молодежи. Круг лиц, образовавший-



«Новозаветная Троица». Икона XVII в. г. Москва

ся вокруг Новоселова, стремился создать духовную школу аскетической направленности; его участники оказались как бы в оппозиции к синодальной власти. Новоселов отрицал необходимость общеобязательного внешнего авторитета в делах *веры* и *совести*. По Новоселову, огромную роль в богопознании играют *таинства*. Они, с его точки зрения, представляют собой онтологическую и гносеологическую основу просветительной силы *познания* истины, для достижения которой прежде всего необходимо единомыслие с евангельскими и святоотеческими текстами. В 1921 он перешел на нелегальное положение. Тогда же он тайно принимает монашеский постриг с именем Марк. В 1923 в Даниловом монастыре он был хиротонисан во епископа Сергиевского и стал деятельным членом «катакомбной» церкви. В 1928 Новоселова арестовали. Он просидел 10 лет в одиночке Ярославского политизолятора. В 1938 еп. Марк (Новоселов) был расстрелян.

Соч.: Полицейско-врачебный протокол и христианские добродетели. СПб., 1904; В тихой пристани. (Посвящается братии Зосимовой пустыни). Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1911; Письма М. А. Новоселова к Л. Н. Толстому // Минувшее. 15. М.—СПб., 1994; Письма к друзьям. М., 1994.

«НОВЫЙ ИЕРУСАЛИМ», «НОВЫЙ СИОН», «НОВЫЙ ИЗРАИЛЬ», именование *Москвы* и *России* в некоторых религиозно-философских сочинениях к. XVI—XVII в. с целью уподобления Российского государства ветхозаветным символам богоизбранности.

Понятия «Иерусалим», «Сион», «Израиль» восходят к библейской ветхозаветной символике. «Новый Иерусалим», согласно Откровению Иоанна Богослова, — святой город, «новый, сходящий от Бога с неба», символ чистоты и правды, «ибо слава Божия осветила его» и «спасенные народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою» (Откр. 21, 2, 23—24). «Израилем» в Библии называется избранный Господом народ. Образ «Сиона», святой горы в Иерусалиме, в Библии трактуется как «небесный Иерусалим» (Евр. 12, 22), как символ присутствия и благословения Божия (Пс. 128, 5; 132, 13; Ис. 8, 18; 24, 23; Евр. 12, 22; Откр. 14, 1).

Следовательно, Москва, называемая «Новым Иерусалимом» и «Новым Сионом», и Россия, именуемая «Новым Израилем», означают признание богоизбранности Российского государства в сочинениях древнерусских книжников.

Первые попытки уподобления Москвы «Новому Иерусалиму» отмечаются в к. XV в. В «Изложениях пасхалий» митр. Зосимы «Новому Иерусалиму» уподобляется Константинополь, а Москва — это «Новый град Константина». Следовательно, опосредованно, через уподобление Константинополю, Москва также уподобляется «Новому Иерусалиму». После гибели в 1453 Константинополя Москва берет на себя его мистические функции главного города всемирного истинного *христианства*. В те же годы Новгород пытался осмыслить свою судьбу как судьбу «Нового Иерусалима», что прослеживается по новгородскому летописанию и ряду др. памятников.

В дальнейшем символические «идеалы-образы», которым стремилась соответствовать Россия, развивались все больше в направлении исторических и библейских аналогий. «Новый Киев», «Новый Царьград», «Новый град Константина», наконец «Третий Рим» — все это ступени, по которым русское религиозно-философское сознание приближалось к главным «идеалам-образам», напрямую связанным с идеей богоизбранности, — «Новый Израиль» и «Новый Иерусалим».

На связь идеи «Третьего Рима» с ветхозаветными эсхатологическими текстами, введенными в оборот при работе над Геннадиевской Библией, исследователи обратили внимание давно, установив, т. о., факт влияния на образ России как «Третьего Рима» ветхозаветной эсхатологии. Но при этом следует помнить, что идея «Третьего Рима» указывала на особость

России как единственного истинного православного *государства* среди иных православных народов (см.: «Третий Рим»). В этом смысле идея «Нового Иерусалима» имела гораздо более расширенный и общий характер. И не случайно сразу же после закрепления в общественном сознании идеи России как «Третьего Рима» начинается дальнейший поиск — уже аналогий Москвы и России с «Новым Иерусалимом».

В XVI в. самым значительным символом превращения Русского государства в *Святую Русь* стала икона «Благословенно воинство Небесного Царя», известная также под названием «Церковь воинствующая». Эта икона создана в н. 1550-х во время войны с Казанским царством. Она стояла в Успенском соборе Кремля рядом с Царским местом.

В этой иконе символически передан весь религиозно-мистический и всемирно-исторический смысл *бытия* России на Земле, тот великий духовный смысл, который придавали бытию России древнерусские книжники. На иконе представлена панорама всемирной и русской истории — от битвы византийского имп. Константина с его противником Максентием до взятия Казани. Т. о., победа над «бусурманской» Казанью приравнивается к великим битвам христиан во имя Христова, во имя защиты святой *веры*. А сам *Иван Грозный* ставится в один ряд с имп. Константином, который почитается как равноапостольный святой, ибо первым признал христианство государственной религией в 304.

На иконе движущимся православным воинством предводительствует сам арх. Михаил. Вслед арх. Михаилу устремились 3 вереницы воинов. В рядах воинства — знаменитые русские князья. В среднем ряду во главе всего русского воинства с огромным красным стягом, вероятно, Иван Грозный. В центре композиции, в царском венце и с крестом в руках — либо имп. Константин, либо *Владимир Мономах*. За ним — *Владимир Святой* с сыновьями *Борисом* и *Глебом*. Во главе верхней колонны воинов — Дмитрий Донской со своим небесным покровителем Димитрием Солунским, нижнюю колонну возглавляют Александр Невский и *Георгий Победоносец*.

Православное воинство движется от горящей крепости (видимо, взятой в 1552 Казани) к Небесному Иерусалиму. А это значит, что Русь окончательно осознала духовный смысл своего земного существования и цель своего исторического развития — устройство Царствия Небесного, спасение и вечная жизнь в Небесном Иерусалиме. Поэтом Святая Русь отныне стала ассоциироваться не только с «Третьим Римом», но и с «Новым Иерусалимом».

Икона «Благословенно воинство Небесного Царя» не случайно была создана во время или сразу же после взятия Казани в 1552. Дело в том, что в сознании русских книжников XVI в. Казань ассоциировалась с важнейшими для отечества религиозно-философскими символами — Царьградом и Иерусалимом. Напомним, что Казань была столицей Казанского царства, первого царства, покоренного московским царем. Следовательно, взятию Казани придавалось глубоко символическое значение — с покорения Казани начинается богоизбранный путь России как защитницы истинной правой веры.

Эти идеи нашли отражение в т. н. «Казанской истории», создание первых редакций которой относится к 1560—80-м. Как показала М. Б. Плюханова, в одной из версий этого памятника взятие Казани представлено как взятие Царьграда, а сама Казань представлена тем царственным градом, овладение которым приводит к окончательному воцарению Ивана IV Васильевича. Более того, предшественники царя, вел. князья, поминаются как неудачливые завоеватели Казани — они брали ее, но не умели удерживать, поэтому и не могли быть царями: «И вземше единою Казань, и удержати за собою царства, и укрепити его не разумеша, лукавства ради поганых казанцев». Само же взятие Казани ставится в ряд древних

походов русских князей на Царьград. Интересно, что и в др. памятниках XVI—XVII вв. представлен символический статус Казани как источника русского царения.

Но помимо этого, Казань напрямую связывается с образом Иерусалима. Сама тема гибнущего Иерусалима вводится в «Казанскую историю» через воспоминание о гибели г. Владимира и затем всей Русской земли в годы монголо-татарского ига: «Осироте бо тогда и обнища великая наша Руская земля, и отъяс слава и честь ея <...> и предана бысть, яко Иерусалим в наказание Навуходоносору, царю вавилонскому, яко да тем смирится». А поход Ивана IV дважды сравнивается с приходом римлян к Иерусалиму. В первом случае русский царь уподоблен Навуходоносору, во втором — Антиоху, пришедшему «пленовать Иерусалим». Причем в обоих случаях рассказ сопровождается парафразами из ветхозаветной Книги прор. Иеремии. Т. о., книжная традиция, выраженная в «Казанской истории», стала своего рода продолжением зримых символов иконы «Благословенно воинство Небесного Царя».

Движение русского воинства к Небесному Иерусалиму, столь ярко представленное на иконе, явно имело эсхатологический смысл, ибо устройство Небесного Иерусалима возможно только после свершения Последней битвы и *Страшного суда*. Иначе говоря, русские мыслители XVI в. четко осознавали, что полная духовная победа русского воинства означает одновременно и гибель Русского государства в его земном воплощении, т. е. спасение и обретение вечной жизни в Небесном Иерусалиме невозможно без прекращения земного существования Русского царства. Эти настроения представлены и в той версии «Казанской истории», о которой шла речь выше. Ведь Казань в «Казанской истории» представлена как гибнущий Иерусалим, а взятие Казани представлено не только как прославление победы, но и как скорбный плач о гибели царственного города. Кстати, в русском фольклоре гибнущая Казань ассоциируется именно с русским городом-страдальцем. Следовательно, и автор иконы, и автор «Казанской истории» видели эту сложную диалектику победы-гибели, выраженную в *идее* христианского подвига, видели и стремились донести ее до сознания современников.

Вполне возможно, что образ «Святорусского царства», использованный кн. *А. М. Курбским*, тоже связан с ветхозаветными мотивами. Так, обвиняя Грозного в бессмысленном убийстве воевод времен Избранной рады, он пишет: «Зачем, царь, сильных во Израили побил и воевод, от Бога данных тебе на врагов твоих...» Значит, вполне возможно, что и само «Святорусское царство» уподоблялось Курбским уже «Новому Израилю».

В XVI в. идея уподобления Москвы «Новому Иерусалиму» проникает в архитектуру. Об ожидании исполнения Русью Божественного замысла свидетельствует и рождение в XVI в. нового архитектурного стиля в церковном каменном строительстве — шатрового. По мнению историков архитектуры, создание храмов шатровой формы является символом тоски по внутреннему подъему, символом стремления ввысь гордой *души*. Устремленные в небо храмы — это признание Русью себя наследницей того первого храма Гроба Господня, уверенность, что, идя по дороге созидания «Третьего Рима», Москва станет «Новым Иерусалимом». И совсем не случайно в честь рождения своего наследника, нареченного Иваном, вел. кн. Василий III воздвиг в подмосковном селе Коломенском храм Вознесения в новом, шатровом, стиле. Рождение будущего государя в 1530-е придавалось огромное символическое значение. Построенный в честь победы над Казанским царством собор Покрова Божией Матери, что на Рву (собор Василия Блаженного), имел придел Входа Господня во Иерусалим, а сам храм иностранцы иногда называли Иерусалимом. Борис Годунов позднее хотел воздвигнуть подобный иерусалимскому храму Воскресения Христова собор в Кремле.

Т. о., уже со 2-й пол. XV в. судьба России и Москвы все больше ассоциировалась русскими книжниками с судьбами ветхозаветного Израиля и Иерусалима, что служило доказательством богоизбранности и Московского государства, и его столицы, и всего русского народа.

К н. XVII в. осмысление русского народа, России и Москвы как новых избранных Господом народа, государства и города становится общепринятым в общественной и, в частности, религиозно-философской мысли. Свое завершение находят религиозно-мистические учения, возникшие в XVI в. и определявшие собой целевые установки развития Российского государства. С этой точки зрения крайне важным стало утверждение в России в 1589 патриаршества. Следовательно, к н. XVII в. Россия вплотную подошла к тому, чтобы реализовать в действительности те «идеалы-образы», которые были определены усилиями русских мыслителей XVI в. как цель исторического развития России — «Москва — Новый Царьград», «Москва — Новый Иерусалим» и Россия как «Третий Рим» и «Новый Израиль».

Об этом свидетельствуют многочисленные произведения, созданные уже в период Смутного времени, в которых к России применяются самые высокие эпитеты. В частности, появляются новые, ранее не используемые образы-понятия, призванные показать богоизбранность Российской государства, — «Москва — Новый Сион» и «Россия — Новый Израиль», а сами русские люди иногда называются «истинными израильтянами новообращенными». Подобные понятия применяются к России уже в памятниках Смутного времени, таких как «Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства», «Словеса дней, и царей, и святителей московских» Ивана Хворостинина, «Повесть о видении некоему мужу духовному» и др.

Т. о., новые образы-понятия, с одной стороны, развивают практику подобных именовании России, сложившуюся в течение XVI в. С др. стороны, их появление показывает и новый уровень в развитии отечественной религиозно-философской мысли — богоизбранность России признается уже свершившимся фактом, а сама Россия должна была теперь исполнять историческую функцию «Нового Израиля» и нести свет правой веры по всему свету.

Позднее, уже во 2-й пол. XVII в., «идеалы-образы» России как «Нового Израиля», «Нового Сиона» и «Нового Иерусалима» найдут свое завершение в деяниях патр. Никона и подержавшего эти деяния царя Алексея Михайловича. Неоднократно «Новым Израилем» называл Россию в своих стихах и *Симеон Полоцкий*. А зримым воплощением образа «Нового Иерусалима» стал подмосковный Воскресенский монастырь на р. Истре, который по указанию патр. Никона представляет собой точную копию храма Воскресения Господня в Иерусалиме. Уже в 1657 царь, посетив монастырь, дал ему имя Новый Иерусалим (или Новоиерусалимский монастырь). Да и архитектурные начинания, предпринятые по строительству Москвы в XVII в., во многом были связаны с представлением о столице России как центре вселенского Православия. Иначе говоря, Москва превращалась не только в мистический, но и в географический и политический центр истинно православной веры, в место, избранное Самим Господом для Своего присутствия и благословения.

В понимании царя Алексея Михайловича, патр. Никона и некоторых др. «приворочных боголюбцев» Россия, как «Новый Израиль», как центр вселенского Православия, должна была объединить все Православные церкви под своим покровительством, а в будущем подразумевалось и государственное объединение православного Востока с Россией — путем отвоевания Константинополя у турок. Но «особость» России в православном мире становилась помехой для решения многих политических вопросов. Более того, на фоне Вселенской

греческой церкви Россия оказывалась как бы не вполне православной страной. В связи с этим официальная идеология Русской церкви и царского двора постепенно отказывается от традиционного прочтения сущности идеи «Третьего Рима». Во 2-й пол. XVII в. создателей официальной государственной идеологии уже не привлекали тексты «Филофеева цикла», ибо в них была заложена идея «падения Рима». Наоборот, всяческое внимание оказывалось идеям «Сказания о князьях Владимирских», пророчеством о роли «русского рода» как освободителя Константинополя и т. д. Иначе говоря, все большее влияние приобретали идеи «константинопольского наследия», которое должна принять на себя Россия.

Поэтому был взят совершенно новый для России духовно-политический курс — отказ от уже традиционного религиозно-политического изоляционизма России и сближение русского Православия с греческим. Религиозно-философской основой такой позиции стало «грекофильство», сторонники которого сильно сомневались в «особости» русского мира. А сама унификация русской церковной жизни с греческой — исправление богослужебных книг и обрядов — была осуществлена в 1653—67 в ходе церковной реформы. Главный смысл реформы заключался в том, что если ранее в «идеале-образе» «Третий Рим» вселенское суживалось до национального, то теперь предполагалось повести Россию по обратному пути — расширить национальное до масштабов вселенского и превратить Россию во «Вселенское православное царство».

В грекофильской среде рождается и активно разрабатывается новая историческая мифология, которая составит основу и новой *историософии*. Поэтому возникает знаменитый Летописный свод 1652, предлагающий совершенно новую историю России. Согласно этой истории Россия — самое древнее царство на земле, основанное братьями Словеном и Русом (а не Рюриком) задолго до Рима и империи Александра Македонского и имеющее право на владение территорией от Адриатического моря до Ледовитого океана (на основании «Грамоты Александра Македонского»).

На основе этого и др. памятников, как показал А. П. Богданов, постепенно формируется и новый историософский идеал — Российское самодержавное православное царство как прообраз Вселенского православного царства. Изменение основных религиозно-философских и историософских предпочтений заметно и в постепенно меняющихся чинах венчания на царство русских царей. Так, в чине венчания Алексея Михайловича содержится ссылка на наследие «Августа кесаря, обладающего всею вселенною», восходящая к «Сказанию о князьях Владимирских». А чин венчания Федора Алексеевича еще больше развивает «вселенскую» тематику. Новый государь венчался прежде всего «по преданию Святыя Восточныя церкви» и лишь во вторую очередь «по обычаю древних царей и великих князей российских». Впрочем, этот новый «идеал-образ» не успел принять какие-то конкретные формы, ибо на его существование было отведено слишком малое историческое время.

Тем не менее именно идеал России как «Нового Израиля», как Вселенского православного царства стал своего рода прообразом будущей светской Российской империи.

С. Перевезенцев

НОМИНАЛИЗМ (лат. — имена), течение в средневековой христианской философии, признававшее реальность существования только индивидуальных вещей, а не общих понятий (универсалий), овладеть которыми стремится познающий разум. Номинализм боролся с др. направлением средневековой христианской философии — реализмом. Тот и др. произошли от различного взгляда на общие понятия и т. н. *идеи* и на отношение их к отдельным единичным предметам окружающего нас мира. Психологическое наблюдение удостоверяет нас, что кроме наблюдения и представления отдель-

ных *предметов*, мы имеем еще общие понятия: сюда относятся понятия родовые и видовые, которые мы образуем посредством отвлечения и сочетания общих признаков, свойственных многим однородным вещам, и те понятия, которые лежат в основании самой возможности понятий предыдущих, составляют самостоятельную принадлежность мышления и только вызываются к сознанию при помощи самонаблюдения: таковы напр., понятия *причины, закона, добра и зла* и т. д. Только присутствие их в нашем *духе* или в нашем мышлящем начале делает возможным умозаключение, наведение, синтез и др. приемы, свойственные познавательной деятельности. Рассматривая далее само отношение этих понятий к действительным предметам, находим, что среди них нигде не существуют общие понятия как общие, что существуют только единичные, конкретные *вещи*. Отсюда естественно возникает вопрос: как рассматривать значение общих понятий и идей. Содержатся ли в них нечто действительно существующее, или это только наши отвлечения, обозначаемые словом и живущие только в слове и в представлении? Чем глубже мы сознаем необходимость общих понятий для познавательной деятельности, тем настойчивее они требуют решения. Первый, задавшийся этим вопросом в XI в., был комьенский каноник Росцеллин: он полагал, что общим понятиям нет ничего соответствующего в действительности и что они существуют только в нашем представлении. Подобное направление во взгляде на общие понятия получило название номинализма, как такого учения, которое признает понятия только словами, именами, не приписывая им никакого действительного бытия, подобного внешним предметам. Но взгляд Росцеллина был первым проявлением внимания к этому вопросу только в средние века; но и в древности уже занимались вопросом о значении общих понятий, и если во 2-й пол. средних веков он возник снова, то единственно под влиянием некоторых остатков древних учений, бывших в ходу между школьными людьми еще в начале средних веков. Различие взглядов на общие понятия и идеи встречаются уже довольно явственно у Платона и Аристотеля. Платон, как известно, первый начал определять важное значение идей в деле познания и приписывал им *бытие* не только в нашем *разуме* в виде отвлечения, но и самую существенную деятельность, творческую и законодательную *силу* во всех видах *жизни*: идеи, по Платону, это — самая истая, единая и неизменная действительность: все прочее, видимое, являющееся если и существует, то только потому, что принимает некоторое участие в идеях. Иначе понимал значение Платоновых идей Аристотель. По его мнению, Платонова теория идей противоречит *опыту*, а потому он рассматривает Платоновы идеи только с их логической стороны, как представления, которые мы образуем с помощью наблюдения и отвлечения и которые существуют только в нашем уме. Различие во взгляде обоих греческих мыслителей на значение общих понятий показывает, что в их учении уже были задатки тех двух партий — номиналистов и реалистов, которые образовались потом во 2-й пол. средних веков; но в древние времена 2 эти различные направления не сообщили этому вопросу важного значения и не делали его знаменем, около которого бы группировались различные школы. Была у мыслителей древних и попытка к примирению двух противоположных воззрений — Платона и Аристотеля; но и эта попытка была неудачна, по недостаточности психологических исследований и по неопределенности понятия о самой действительности, что видно из вопроса, сделанного Порфирием в его введении к логическим сочинениям Аристотеля: следует ли общие понятия (или, по терминологии средних веков, универсалии) считать существующими, подобно вещественным предметам, или они служат для нас только знаками, для выражения разных обобщений, делаемых рассудком? Вопрос, поставленный Порфирием, пе-

решел потом в средние века, а т. к. долгое время на Западе не были известны не только подлинные сочинения Платона, но и Аристотеля, то и не возможен был в то время обстоятельный разбор греческих мыслителей: вопрос о действительности понятий дошел только в переводе Порфирия введения на латинский язык, сделанном Бозием. Ограничиваясь той формой, в какой поставлен был этот вопрос Порфирием, схоластики не входили в дальнейшее исследование самого смысла его и ограничились главным представлением сущности понятий. Т. о., одни, принимая, по-видимому, учение Аристотеля, утверждали, что универсалии существуют в самих вещах, а др., предпочитавшие Платона, приписывали универсалиям бытие вне или до появления вещей. Росцеллин пошел далее и точнее высказал взгляд, который сделался потом девизом школы номиналистов, прибавив, что универсалии образуются после вещей, т. е. нашим отвлечением, и означают только нечто нами представленное и обозначаемое словами, но на деле не существующее. П. Абеляр принял сторону Росцеллина; он присовокупил только изяснение логического их происхождения и назвал универсалии понятиями, от чего произошел т. н. концептуализм. В то же время явились и противники этих первых номиналистов, или реалисты — Ансельм и Вильгельм Шампо. Так образовался известный в период схоластики спор номиналистов и реалистов, продолжавшийся до конца средних веков. Сначала на этот спор не обращали особенного внимания; но когда Росцеллин и его последователи, применив свое понятие об универсалиях к некоторым истинам христианской догматики, дошли до отрицательных выводов, то учение его было осуждено на Суассонском соборе в 1092, и с того времени на номиналистов стали смотреть как на еретиков. Номинализм торжествовал, пока жил Абеляр; но после его смерти восторжествовали реалисты, и торжество их, почти непрерывно, продолжалось до пол. XIV в., когда явился Вильгельм Оккам и снова доставил перевес номинализму. Но не слишком долго торжествовали номиналисты. Около пол. XV в. их постигли преследования политические: в 1474 Людовик XI осудил номинализм, и вследствие того само обучение в духе номинализма было воспрещено. Но в 1481 это запрещение было снято, и с того времени, как обе партии получили полную свободу слова, сам спор и ожесточение двух сторон уменьшились, пока, наконец, в XVI в., с усиленным изучением древности, с распространением любви к реальным наукам, а в результате, с развитием новых вопросов самой философии, исчезли и обе противоположные школы номиналистов и реалистов. Продолжались еще и после два подобных направления; но различие их приняло уже др. формы и вошло в др. вопросы, в др. сочетания понятий. В настоящее время разногласия номиналистов и реалистов не имеют значения, т. к. значение общих понятий и идей зависит от решения др. вопросов, логических и метафизических. Воззрения номиналистов и реалистов, рассматриваемые сами по себе, были только следствием того отвлечения и разделения, которое производит обыкновенно *рассудок*; но в истине, в жизни подобного расторжения быть не может. Если общие понятия и идеи не существуют где-либо отдельно, как противостоящие конкретным предметам, то также не мыслимы и конкретные предметы в смысле единичных в отрешенном смысле, но проникнуты каким-нибудь связующим их единством. Но т. к. и вся система *знания*, признающая истину в живом единстве общих понятий, законов, идей с конкретным их существованием, не содержит в себе самого акта происхождения жизни, то последнее основание этого живого единства составляет предмет, с одной стороны, метафизического умозрения, с др. — религиозного созерцания и чувства.

С. Гогоцкий

НООСФЕРА, область планеты, охваченная разумной человеческой деятельностью; понятие, развитое *В. И. Вернадским*. По его учению, овладевая законами природы и развивая технику, человечество все более преобразует *природу* соответ-

ственно своим потребностям, создает ноосферу; она имеет тенденцию к непрерывному расширению за счет выхода человека в *космос* и проникновения в недра земли. Учение Вернадского о ноосфере возникло на стыке двух основных направлений его деятельности — биогеохимии и истории науки.

Мистическим трансперсональным центром ноосферы, по мнению о. Пьера Тейяра де Шардена, является «точка Омега», которая «уже существует в мире и действует в самой глубине мыслящей массы», — это «Христос всеобъемлющий».

НОУМЕН (*греч.* — то, что мыслится), встречается уже у Платона; термин «ноумен» введен в философию Кантом; ноумен обозначает противоположность феномену, являющемуся, кажуемся. Ноумен, как нечто сверхчувственное, не может быть воспринят чувствами, но может мыслиться как непознаваемый источник и, в известном смысле, причина явлений. Ноумен не есть положительное *понятие*, не представляет собой действительного *познания*, а лишь отвлечение. Ноумен — возможная, но недостижимая для человеческого опыта объективная *реальность*, синоним понятия «*вещь в себе*». Ноумен есть понятие границы, имеющее целью умерить претензии чувств на исключительность познания. Ноумен есть лишь отрицательное понятие. Только нравственному чувству доступен мир, только нравственный *закон* дает возможность положительного определения *свободы*, *Бога*, *бессмертия души*.

Ноумен сокровенное ядро духовного опыта встречи со святым, сверхразумное по своему содержанию, не охватываемое средствами *мысли*. Никто из имеющих такой опыт не может передать его другому, но есть возможность подвести его к тому порогу, за которым обретается опыт встречи со святым, неисчерпаемым, с *Богом*. Ноуменальному нельзя научить, но можно содействовать его пробуждению. Христианское учение рассматривает ноуменальное как один из путей движения к Богу.

ПРАВ, в понятиях *Святой Руси* одна половина или одно из двух свойств *духа* человека (вторая — *ум*), включающая волю, *любовь*, *милосердие*, хотение, страсти. От слова «нрав» происходит слово «нравиться», т. е. «соответствовать нраву, духу человека».

Народные пословицы: «Что кому нравно, то и любо. Не то хорошо, что хорошо, а то, что нравно. Нравное дело не спор. Нрав на нрав не приходится. Всяк своему нраву работает». Народный идеал состоит в том, чтобы нрав был добрый, а человек — нравственный (*см.*: Нравственность).

О. П.

ПРАВСТВЕННОСТЬ, в понятиях *Святой Руси* качество, относящееся к одной половине духовного быта (др. половина — *ум*, умственное), но составляющее общее с ней духовное начало: к умственному относится *истина* и *ложь*, к нравственному — *добро* и *зло* (В. И. Даль).

Понятие нравственности носит положительный характер и противопоставляется телесному, плотскому. Нравственно то, что согласуется с *совестью*, с законами правды, с достоинством человека, с *долгом* честного и чистого сердцем гражданина своего Отечества.

Для коренного русского человека нравственный быт важнее быта материального. А это означает способность в самоотверженности. «Всякое самоотвержение есть поступок нравственный, доброй нравственности, доблести. Православная вера заключает в себе правила самой высокой нравственности. Нравственность веры нашей выше нравственности гражданской: первая требует только строгого исполнения законов, вторая же ставит судьей совесть и *Бога*» (В. И. Даль).

Каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека, невидимо влечет к себе и подвигает силы всего нравственного мира. Мир свободной воли имеет свою правду в мире вечной нравственности (*И. В. Киреевский*).

Чем соедините вы людей для достижения ваших гражданских целей, если нет у вас основы в первоначальной великой идее нравственной? Создается общество началами нравственными (*Ф. М. Достоевский*).

Жизнь без нравственного усилия — это сон. Ценность нравственности определяется не вещественным значением дела и его возможными последствиями, а степенью доброго усилия (*Л. Н. Толстой*).

О. Платонов



«О НЕОБХОДИМОСТИ И ВОЗМОЖНОСТИ НОВЫХ НАЧАЛ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ», последняя и наиболее значительная философская ст. *И. В. Киреевского*, опубликована в «Русской беседе» (1856. 2-е отд. «Наука»). Отправной точкой размышлений Киреевского является кризис, в который зашли западное просвещение и философия, основным признаком которого является господство рассудочности, рациональности. Источник этого кризиса лежит в самом начале западного вероучения, ведь, по Киреевскому, характер господствующей философии зависит от характера господствующей *веры*, даже если вступает с ней в противоречие. Римская церковь предпочла силлогизм преданию, ввела новые догматы и оторвалась от вселенской вследствие совершенного формально-логического акта. Испытав влияние Аристотеля, которого Киреевский изображает прямым предтечей новоевропейской философии, Запад породил схоластику — первое выражение *рационализма*. Следующий этап в становлении рациональности — реформация. Ища выход из кризиса безверия, *разум* ищет основания веры внутри собственного *мышления*. Отсюда возникает рациональная философия, стремящаяся не возвыситься до истины, но найти ее собственными силами. Всякая философия имеет в себе две стороны: последняя истина, итог *сознания*, на который человек опирается, и конечная цель, господствующее требование, из него вытекающее. Разуму самодостаточному, видящему в себе последнюю цель и высший авторитет, Киреевский противопоставляет «внутренний разум», подчиняющий себя божественной истине, выраженной в писаниях отцов Церкви. Христианство не безусловно отвергло древнюю философию, но «преобразовало ее согласно своему высшему любомудрию». В творениях отцов Церкви языческая философия стала посредницей между верой и внешним просвещением человечества. Но возобновить философию отцов Церкви в ее прежнем виде Киреевский считает невозможным, мотивируя это изменившимся состоянием современной образованности, под которой он понимает прежде всего возникновение светской культуры, развитие наук и искусств. Выход Киреевский находит в учении о верующем разуме и цельной *личности*. Речь идет не о параллельности путей веры и разума, не о перерождении разумом догматов откровения, а о том, чтобы наметить границу, отделяющую божественное откровение от истин разума, не имеющих абсолютной достоверности. Киреевский, по сути, отказывается от построения системы философских понятий по образцу установлений и догматов *теологии*, и выделяет для разума собственную сферу деятельности, усматривая, однако, в учении Церкви тот высший идеал, к которому он может стремиться. Такой разум «ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но сам разум поднять выше своего обыкновенного

уровня». Для подобного возвышения разум должен собрать в единое целое все свои способности, которыми он располагает и которые находятся в состоянии разрозненности и противоречивости. Но такой разум перестает быть разумом в кантовском смысле и становится «высшим духовным зрением», «совокупностью умственных и душевных сил», т. е. органом непосредственного усмотрения сущности, самой истины. Цельность дается разуму вместе с целью нравственной жизнью человека, сообразованной с церковным Писанием и Преданием. Киреевский намечает идеал православного мышления, желая, с одной стороны, разделить функции веры и разума, а с др. — поставить разум, обогащенный душевными внерациональными способностями человека, в подчиненно-сочувствующее отношение к вере. Широко понятый разум как целостность познавательных способностей человека объемлет и связует и внутреннюю созерцательную жизнь человека, и характер внешней, общественной образованности. Вместе с тем, по существу, он выступает как верующая мысль, противопоставляемая самодовлеющему разуму рационалистов.

А. Козырев

«О ПРИЧИНАХ ГИБЕЛИ ЦАРСТВ» (др. название — «Описание вин, или причин, которыми к погибели и к разоренью всякие царства приходят, и которыми делами в целости и в покое содержания и строятца»), философско-политический трактат н. XVII в.

Автор трактата неизвестен, но по некоторым сведениям сам трактат переведен Василием Садовулиным (Садовским) «с различных книг латинского языка». Источник перевода также не найден, и если трактат был переведен, вполне возможно, что источник был польским, о чем свидетельствуют многие полонизмы в тексте.

Особенность трактата «О причинах гибели царств» заключается в том, что в отличие от др. произведений н. XVII в. в нем нет размышлений о причинах Смуты. Напротив, текст трактата полностью свободен от анализа или изложения реальных исторических событий, бывших когда-то в России. Внимание сконцентрировано на общих религиозно-философских, политических, правовых и моральных условиях, при которых любое *государство* может процветать или же, наоборот, при их несоблюдении может погибнуть.

В то же время в самом трактате приводится огромное количество примеров исторических деяний, которыми его автор подтверждает свою ту или иную мысль. Но эти примеры взяты из библейской, греческой или римской истории, как и многочисленные цитаты из *Библии* и сочинений античных авторов — Платона, Ксенофонта, Аристотеля, Цицерона и др. Подобное обращение с историческим материалом позволяет придать тем идеям государственного устройства, за которые

ратует автор трактата, не просто общерусское, но всеобщее значение. И, следовательно, дает возможность показать способы использования общемирового исторического опыта государственного строительства в российских условиях, что является одной из главных задач всего трактата.

То, что России стоит прислушаться к тем или иным общим рекомендациям, подчеркивается и наличием русской социальной терминологии XVII в. в тех случаях, когда приводятся примеры из древней истории, — думный боярин, князь, гетман, дума и др. Кроме того, многие рекомендации трактата, несмотря на свою абстрактность, вызвали у его читателей прямые ассоциации с конкретными русскими историческими событиями и реальными русскими историческими деятелями.

В основе трактата лежит главная идея — государство должно служить для блага («корысти») всех людей. Эта идея прослеживается в рассуждениях о пользе новых законов и судебныхников, которые автор трактата осуждает, «коли те новые дела и управы, сиречь судебники, бывают постановленные не для корысти всех людей в государстве, но либо для повышения богатых и великих людей, либо для понижения убогих». Иначе говоря, здесь в полной мере представлена идея «общего блага». Поэтому можно сказать, что в трактате «О причинах гибели царств» русскому читателю представляется некий план идеального государства.

Трактат начинается с попытки найти, в чем кроются главные причины «падения царств» — в «причинах человеческих» или же «суде Божиим». Цитируя Платона и Ксенофонта, автор трактата соглашается с последним: «Хотя и не делается ничто на свете без воли и без суда Божия, совершение того суду Божию исполняется за грехами и злобами человеческими, которые делают люди, розлучаясь з Богом». Итак, «*грехи*» и «*злобы*» (т. е. преступления, пороки) людей — вот главный источник падения царств. Причем, вполне в согласии с православной традицией, в трактате говорится, что страшный гнев Божий «ничим, только покаянием, усмиряется».

Сделав общее умозаключение, автор стремится конкретизировать теперь уже виновность людей. Он приходит к выводу, что причинами гнева Божия являются, во-первых, общие всем людям «злобы» и, во-вторых, «грехи начальников». И в дальнейшем обращается внимание именно на эти «человеческие грехи», которых необходимо избегать, иначе они становятся причиной самоуничтожения государства. Более того, автор трактата проводит подробный анализ различных грехов человеческих и выстраивает их довольно-таки четкую иерархию. Подобный случай — практически единственный в истории отечественной религиозно-философской мысли н. XVII в.

Вначале определяются, так сказать, основные причины «гибели царств»: 1) «злоба и грехи человеческие»; 2) отсутствие «единомыслия начальников с подданными»; 3) грехи «государей (властителей) и начальников».

На последнем тезисе автор делает особый акцент. По его убеждению, как, впрочем, и по убеждению всех русских людей того времени, именно «властители и начальники», «цари» должны являться «образцом всех добродетелей»: «Каковых обычаев будет царь, таковы же, смотря на него, будут и подданные его». Следовательно, «цари» несут главную ответственность за разрушение своего государства. Подобный тезис является несомненной реакцией на события Смутного времени.

В соответствии с этим все дальнейшее повествование выдержано в форме рекомендаций, предназначенных именно для русских «властителей». Можно насчитать более десятка условий нормального государственного устройства, которые следует соблюдать «царям». Причем это условия как морального, так и правового и политического характера, ведь для русского человека XVII в. любое политическое действие дол-

жно было быть обусловлено нравственно. Более того, именно моральное совершенство «царей» рассматривалось как главное условие созидания «благоустроенного» государства.

Характерно, что свои рекомендации автор в основном выстраивает в форме оппозиций, напр., «милосердие» — «жестокость», «любовь» — «нелюбовь», «правда» — «неправда» и т. д. Причем в некоторых случаях отдельные стороны данных оппозиций получают более развернутые характеристики. Т. о., ему удается показать, что исполнение определенных условий государственного бытия способствует процветанию страны, а забвение их — разрушению.

Хотя автор трактата не разделяет свои рекомендации на какие-то отдельные группы, тем не менее можно с определенной долей условности выделить две основные: 1-я группа — рекомендации, связанные с идеями морального совершенства; 2-я группа — рекомендации политического и правового свойства.

Во главе 1-й группы рекомендаций стоит понятие «добродетели»: «Стояти будет государство всякое, покаместа в нем добродетель владети будет». В силу того что понятие «добродетели» весьма многогранно, ему противопоставляется довольно обширный список «грехов»: измышления коварные, насилие, гордыня, алчность, помыслы злые, праздность, жестокость.

Следующее правило — «любовь подданных», которая для правителей есть красота, честь и жизнь без страха. В свою очередь, «нелюбовь и ненавидство подданных» оказывается «безчестьем есть государемь и начальником всяким, многожды к погибели приводить их». При этом особое внимание в трактате уделяется тому, что нельзя править «страхом», и всякий государь должен царствовать без «страха подданных». Иначе он оборачивается страхом и «великою неславою» для самого государя.

Чуть ниже, отдельным пунктом, автор трактата специально оговаривает еще одно условие, необходимое для существования благонаправленного государства, — «всякому начальнику подобает беречься от гнева». Вполне возможно, что и в предыдущем, и в данном случаях он заочно порицает *Ивана Грозного*, прославившегося своим «страшным» и «гневным» правлением. Недаром *Ивана Грозного* некоторые мыслители н. XVII в. считали предтечей Смуты.

Традиционно для отечественной религиозно-философской мысли много места уделено в трактате характеристике «зависти» и «алчности». Зависть порождает наущничество и лесть, а желание богатства характеризуется как «корень всех зол». В то же время осуждение «зависти» наводит на ассоциации с Борисом Годуновым, которого именно в этом грехе обвиняли во многих сочинениях того времени.

Отдельное рассуждение посвящено милосердию, или, как пишет автор трактата, «милосерию начальников», которое, по его мнению, «любое есть всему миру и делает великую любовь тем, которые показывают ее». В таком превознесении милосердия идеи трактата близки к тем взглядам, которые содержатся в работах мыслителя XVI в. *Ф. Карпова*. В то же время признается необходимость наказания, но при этом их нужно употреблять умеренно и только по делу. Более того, основной повод для применения наказаний — необходимость сохранения «целостности государства».

Ко 2-й группе относятся рекомендации политического и правового характера. Прежде всего, автор трактата однозначно утверждает, что государи не должны править насилием и беззаконием: «Егда бо коли через силу что-нибудь делается, тогда такое дело не будет уже постоянное и крепкое».

Вообще идея соблюдения законов занимает одно из главных мест в произведении. Недаром отдельным пунктом в тексте трактата стоит рассуждение о «правде». Устами лакедонского царя Агесилая утверждается: «Мужество не есть

корыстное будет, при нем правды не будет». В этом превознесении «правды» и в последующих требованиях соблюдения законов трактат снова сближается с работами Ф. Карпова, хотя, может быть, в трактате рассуждения о «правде» не столь ярки, как у мыслителя XVI в.

Важнейшим правовым и политическим условием «благонравного государства» в трактате называется сохранение древних законов, судебников и обычаев: «Чтобы не были переменные права или судебники и постановленья государские, но еще болши цело задержанье того для, что перемена давних и старых вещей делает перемену в государстве». Подобное утверждение тоже выдержано вполне в духе времени, т. к. восстановление старины, возвращение к сложившемуся ранее государственному устройству было одним из требований, выдвигавшихся во время Смуты. В трактате так и написано: «Новая вещь болши убытком государства бывает, нежели корыстью, и за нею последуют смута и мятеж в государстве». Тем более что чаще всего новые законы, по мнению автора трактата, оказываются выгодными только для «богатых и знатных», а не для «корысти» всех людей в государстве.

С вышеназванным условием связано другое — требование запрета на введение иноземных обычаев. Ведь именно с иноземными законами связывались изменения в обычаях и делах Русского государства, которые разогли Смуту. Видимо, иностранное засилье времен Смуты настолько глубоко врезалось в сознание русских людей, что еще долго сохранялась идея, высказанная в трактате: «И то таково же не приносит доброго конца в государстве, коли обычаи иноземские в государстве приимают».

К правовым и политическим рекомендациям можно отнести и совет ограничить власть приказных людей в государстве: «И тая власть приказных людей чтобы по постановленью, в судебниках описаному, а не болши ширилась над подданными». Эта мысль показывает, что в России уже тогда начало усиливаться влияние государственной бюрократии. Трактат же рекомендует сосредоточивать *власть* в руках «добродетельного» государя.

Отдельное и пространное рассуждение посвящено тому, что бояре имеют право свободно рассуждать о делах. По мнению автора трактата, подобная практика принесла бы государству только пользу.

В трактате есть советы и внешнеполитического характера. Так, государям рекомендуется избегать «желанье и хотенье» к захвату чужих царств. В то же время всячески поддерживается занятие государей такими делами, «которые помогли бы государству разрастаться и шириться».

Рассмотрена и судебная система. В качестве прямого совета русским правителям автор пишет: «Всякий опять начальник и судия постановленны к рассуждению различных дел должен есть правды беречи и по описанных судебниках судити». Кроме того, рекомендуется «собирати людей мудрых и богобоязных, которые бы были праведными и лакомством возгнушались».

Трактат «О причинах гибели царств» является одним из самых глубоких произведений н. XVII в., в котором рассмотрены различные стороны и правила государственного устройства. Вызванный к жизни трагедией Смуты, трактат всячески подчеркивает необходимость возрождения старины — и в моральном, и в политико-правовом аспектах. При этом подчеркивается, что государство должно быть устроено так, чтобы служить для блага всех людей. Только в этом случае автору трактата представляется возможным возвращение России к былым «добродетельности» и «благонравию».

Трактат «О причинах гибели царств» был очень популярен и получил широкое распространение в русской литературе XVII — н. XVIII в. Один из списков этого памятника находился в библиотеке Петра I.

С. Перевезиц

«О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЮ», произведение И. А. Ильина. Вышло в свет в 1921 в Берлине. Книга эта является ответом на труднейший для христианского сознания двусторонний вопрос: «Смеет ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом? Смеет ли человек, религиозно приемлющий Бога, Его мироздание и свое место в мире, — не сопротивляться злу силою и когда необходимо, то и мечом?»

В своей книге Ильин подробно излагает и подвергает уничтожающей критике учение Толстого о *добре* и *зле*, завершившееся формулой непротivления злу насилем — фактическим отказом от борьбы со злом. Но Ильин не принимает также и тех решений вопроса, которые даны у Лютера и у иезуитов. Правильное решение он находит лишь в древнем духе *Православия*, исходившего прежде всего из Апостольских посланий (1 Пет. 2, 13—16; Рим., 13, 3—5), из последующей святоотеческой литературы и из толкований великих русских святителей прошлого. Применения силы, меча, смертной кары тут не оправданы, не освящены, не святы или священны, но они, тем не менее, обосновываются и допускаются как *необходимость*, т. е. они не воспрещаются, и не отвергаются, и не проклинаются. Они должны быть приняты христианским сознанием во всех тех случаях, когда иные меры борьбы со злом оказываются недействительными и физическое воздействие становится единственным эффективным средством. В таких случаях применение меча или смертной казни не есть *грех*; прибегая к ним, применяющий силу будет неправеден, но прав. На принципиальном различии между неправедным и насилем и, особенно, между неправедностью и грехом и строится у Ильина положительное решение проблемы борьбы со злом.

Спротивляться злу надо всегда *любовью*: во-первых, религиозным и нравственным самосовершенствованием; во-вторых, духовным воспитанием других; в-третьих, когда ясно, что все др. способы противостояния злу недействительны или неприменимы, — то силой и мечом. В то же время, поскольку человекоубийство при всех обстоятельствах остается делом неправедным, применение крайних средств есть трагедия. Трагедия эта требует определенного духовного компромисса — и возлагает на представителя государственной власти и на воина обязанность прибегать к покаянному самоочищению.

Говоря о государстве, Ильин должен был дать свою оценку не только антицерковному толстовскому отрицанию *государства* и его функций и учреждений, но и двум противоположным точкам зрения, встречаемым в некоторых церковных кругах. С одной стороны, это отрицание государства во имя Церкви или своеобразно понятой *этики*, в т. ч. религиозной; с др. — стремление к смешению и отождествлению государства с Церковью. Оба эти отношения к государству неправильны. Правильное соотношение Церкви и государства было установлено в духе древнего русского Православия: разделение сфер государства и Церкви — при взаимном приятии и органическом согласовании их целей и усилий; обоюдная независимость их организаций — при духовном руководстве и содействии Церкви и лояльном невмешании ее в дела земные».

Н. Полторацкий

«О СУЩНОСТИ ПРАВОСОЗНАНИЯ», произведение И. А. Ильина. Вышло в свет в 1956 в Мюнхене.

Ильин считал, что *право* принадлежит тем же «вершинам духа», что и *истина*, *добро*, *красота* и *откровение*. Право имеет духовный смысл. «В правосознании участвует не только *знание* и *мышление*», но и воображение, и *воля*, и *чувство*, и вся человеческая *душа*. Правосознание неотделимо от инстинктивного правочувствия. Поскольку правосознание есть инстинктивная воля к духу, к справедливости и ко всяческому добру», ясно, что «живой корень его надо искать в религиозном чувстве и в *совести*». Итоговая формула здорового пра-

восознания такова: «Нормальное правосознание есть воля к праву, проистекающая из воли к духу».

Государственное правосознание является разновидностью общего правосознания. Бытие *государства* связано не только с материально-телесными процессами, но и с духовно-душевными. Государство есть «организованное единение духовно-солидарных людей, понимающих мыслью свою духовную солидарность, приемлющих ее патриотической *любовью* и поддерживающих ее самоотверженной волей». *Политика* и *патриотизм* должны быть неразлучны: «Государство есть положительно-правовая форма *родины*; а *отечество* составляет истинное содержание политики». При таком подходе к природе и задачам государства оно перестает быть разновидностью войны и разброда и становится формой политического единения, которое «превращает государство в живую систему *братства* и примиряет его с учением Христа о любви». Т. о., при верном подходе право, государство, правосознание и политика могут прямо служить *свободе* и братству, которые были глубочайше истолкованы Христом, но лишь беспомощно провозглашены французской революцией.

Говоря о структуре власти в государстве, Ильин пишет, что, поскольку государство по своей основной идее есть «духовный союз людей, обладающих зрелым правосознанием и властно утверждающих естественное право в братском солидарном сотрудничестве», государство в идеале должно было бы свестись к самоуправлению народа, приняв форму корпорации. Но в силу несовершенства человеческой природы исторически государство всегда совмещает черты корпорации с чертами учреждения, а то и просто существует как учреждение, действующее по принципу опеки над подданными. Задача правильной организации государственной власти состоит в том, чтобы найти наилучшую для данного исторического этапа комбинацию из «солидарного самоуправления и властвующей опеки».

Подойдя вплотную к вопросу о государственной форме и демократии, Ильин пишет, что такой политической формы, которая была бы наиболее целесообразной для всех времен и народов, в природе вообще не существует. Что же касается наиболее совершенной формы, то это будет форма, более всего соответствующая трем основным аксиомам правосознания, каковыми являются «чувство собственного духовного достоинства, способность к самообязыванию и самоуправлению и взаимное уважение и доверие людей друг к другу». Это и есть та «политическая форма, которая воспринимает в себя дух *христианства* и пропитывает ритм политического единения — началами любви, уважения и доверия, началами духовного самоуправления, бытового-земного самоуправления и героизма».

И. Полторацкий

«О ТЕБЕ РАДУЕТСЯ», икона, отражающая особенности русского православного мировоззрения. Написана в XVI в. в Новгороде (?). Хранится в Государственном Русском музее. Композиция иконы появилась в древнерусской живописи в к. XV в. и получила широкое распространение в искусстве XVI в. Каждый из ее элементов глубоко традиционен и восходит к византийской иконографии предшествующих столетий, но их соединение и создание нового выразительного образа, видимо, произошло именно на Руси. В его основу положено благодарственное песнопение в честь Богородицы: «О Тебе радуется, обрадованная...»

В древнерусском богослужебном обиходе эта богородичная молитва называлась «богородичен седален», но в силу торжественного характера и величия песни церковный устав предписывал петь ее не сидя, как обычный «седален», а «стояще и со страхом и благоговением». Это важное молитвословие исполнялось в храме не часто — лишь на каждой восьмой воскресной утрени (т. е. один раз в 2 месяца). В к. XV в. богослужение на Руси существенно осложнилось рядом нов-

шеств: увеличение в последовании литургии Василия Великого тайных ходатайственных молитв, читаемых священником сразу после освятительной молитвы Святого Духа (Эпиклезы); пение «О Тебе радуется» параллельно с последовательным поминовением всех чинив святости: праотцев, отцов, патриархов, пророков, апостолов, мучеников, исповедников, учителей. В длинной ходатайственной молитве после особого поминовения Богородицы и Иоанна Предтечи вновь вспоминались чины святости и все «прежде усопшие», в числе которых отдельно молились о всякой праведной душе, о святой соборной апостольской Церкви.

Весь многоликий род людской на иконе соответствует ходатайственным словам о «церкви Божией и всех предстоящих Богу людям». На фоне райского сада, вознесенного на высокую гору, в голубом ореоле божественной «славы» восседает на троне Богородица. На ее коленях царственный благословляющий Младенец, а за ними многочисленный собор ангелов, за которыми возвышается пятиглавый храм. Этому величественному небесному образу предстоит «человеческий род», разделенный внизу у подножия горы по чинам святости: пророки, апостолы, мученики, преподобные, святители, монахини, князья и простые смертные; все они собрались, чтобы восславить и воспеть ту, которая принесла в мир и даровала им Спасителя. В этом едином радостном хоре соединились «горнее» и «дольнее», ангелы и человек, рай и земля: не случайно фигура Иоанна Дамаскина написана так, что она, стоя на земле, руками словно касается трона Богородицы.

Светлое и радостное чувство, вызываемое иконой, во многом сродни красивой напевной мелодии песни, текст и музыка которой образуют величественное и вместе с тем глубоко трогательное восхождение Богородицы. Построение песнопения, начинающегося и кончающегося одним словословием «О Тебе радуется», превращает его в единый замкнутый круг, нескончаемую хвалу, в которую вовлечено все земное и небесное — и ангелы, и вся тварь земная. И изображение подчиняется этому музыкальному ритму: строй композиции определяет круглая небесная сфера — Слава Богородицы.

Отрок Иисус сидит на коленях матери, причем складки ее гиматия укрывают его так, словно плоть его реально покоится во чреве, — дословная цитата песнопения «из нея же Бог воплотился и младенец бысть». Христос здесь и Творец Мира, Божественная Премудрость, и священник, освящающий Богородицу — свой истинный Храм на земле. Торжественный трон-престол, на котором восседает Богородица, отвечает следующим словам: «ложесна бо Твоя престол сотвори», а голубая полоса неба, как арка перекинутая над всей сценой, — «и чрево Твое пространнее небес содела».

Основная идея — спасение и блаженство праведных в Царствии Небесном немислимы без Богородицы, чьими молитвами верные сподобятся обители райской. Благодаря ей, именуемой «дверью райской», между земной Церковью, которую она олицетворяет, и Небесным Иерусалимом устанавливалась глубокая таинственная связь.

Композиция «О Тебе радуется» стала наглядным изображением грядущего Царствия Божия и торжества праведных. Не случайно все ее составляющие элементы, являясь дословной иллюстрацией песнопения, вместе с тем представляют собой устойчивые символические мотивы *рая* Церкви, Горнего Иерусалима, Царствия Божия. Это и образ тронной Богородицы как символа *рая*, с древних времен украшавший апсиду храма, и образ храма-*рая*, вознесенного на высокую гору и напоминающего о Сионском храме — прообразе Небесного Иерусалима.

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000. С. 176.

И. III.



«О тебе радуется». Икона XVI в. Новгород (?)

ОБЕТ, обещание какого-либо доброго дела, данное *Богу*, свободным в распоряжении своей *волей* христианином. В общем смысле обетом можно назвать обет при крещении (быть верным Христу и его учению) и т. п., в узком — обдуманное обещание исполнить особое дело, напр., в случае выздоровления или успеха в чем-нибудь обещание пожертвовать на построение храма или посвятить себя чему-либо. В зависимости от высказанного обещания различают обеты личные, т. е. обет поста, воздержания, и вещественные, т. е. материальное, денежное жертвование, затем пожизненные, напр., монашеские и временные и др. Протестанты не признают обетов, говоря, что Богу не нужна плата за милости, благоденствия. Взгляд этот не совсем правильный, ибо обет имеет громадное дисциплинирующее значение, полезен для приобретения навыка в добрых делах, как об этом говорит *Священное Писание* (1 Кор. 7, 8; Пс. 75, 12 и др.). Необходимо только чтобы обет был в пределах физических и нравственных сил человека, чтобы он был актом свободной воли. Нарушение обета — тяжкий *грех* пред Богом.

ОБЛОМОВ, главный герой одноименного романа И. А. Гончарова, ставший в секулярно-интеллигентском сознании символом русской лени, апатии, органической неспособности русского человека к какому-нибудь настоящему, положительному действию. Наибольший вклад в такую примитивную, неидейно-нигилистическую трактовку образа Обломова внес Н. А. Добролюбов своей ст. «Что такое обломовщина?» Но уже его современники, напр., в лице *А. А. Григорьева*, *А. В. Дружинина* и Н. Д. Ахшарумова увидели в гончаровском герое не просто положительные, а в чем-то даже идеальные черты, связанные с настоящей Россией в ее помебно-дворянской ипостаси. Так, А. А. Григорьев соотносил Обломова и его Обломовку с родной и народной «почвой», А. В. Дружинин придавал ей «детскую» и «консервативную» специфику, «положительно неспособную к злему делу», а Н. Д. Ахшарумов пошел дальше их в своей ст. «Обломов. Роман И. Гончарова. 1859», признав за «обломовщиной» «золотой век» русской жизни: «спроста, без систем и без вычур, и без направлений» — чуждой, «несчастной», «немецкой» «страсти» «искать далеко от себя, с невероятными трудами и жертвами, того, что у всякого смышленного человека лежит под рукой».

Ю. Н. Говоруха-Отрок в своей ст. «И. А. Гончаров» углубил положительное понимание образа Обломова, раскрыв его прежде никем не замечаемый трагизм, который обусловливался «завороченностью» или «пассивным, но решительным сопротивлением» русской жизни Петровским реформам, т. ч. в результате в ней прекратилось «духовное движение», но сохранилось «свое, оригинальное», начало, как раз и предопределившее появление Обломова. Др. дело, согласно Ю. Н. Говорухе-Отроку, И. А. Гончаров должен был устранить «черту физической болезни» в созданном им «почвенническом» типе, чтобы не давать повод к очередным оскорблениям нашей подлинной национальной жизни, чтобы оттенить органическую неспособность русского человека не ко всякому действию, а к его приносному, заимствованному и преимущественно западно-европейскому («прогрессивному», «штольцевскому», «просвещенному», «прагматическому» и пр.) аналогу, преисполненному не более чем филистерского и мещанского здравомыслия.

Именно этот антимещанский, антиевропейский, но по-русски положительный и даже пассивно-сопротивленческий смысл, заложенный в образе Обломова, до сих пор прикрывается нигилистическими, секулярно-интеллигентскими трактовками а la Добролюбов ради получения еще одного «нагляднейшего» аргумента в пользу насильственного переустройства русской жизни по заведомо чуждому, агрессивному образцу. На самом деле Илья Ильич Обломов служит клас-

сическим примером трагической судьбы русского человека, который вознамерится впитать в себя европейскую культуру с надеждой на своё собственное духовное пробуждение и — заснет еще более глубоким сном, навеянным потребительно-ко-биологической скукой жизни, которую несет человечеству западный «прогресс».

П. Калитин

ОБРАЗ, в философском смысле одно из основных *понятий* теории *познания*, характеризующей результат познавательной деятельности *субъекта*; в более широком смысле термин «образ» употребляется; а) по отношению к видам чувственного отображения (ощущениям, восприятиям и представлениям), не распространяясь на абстрактное *мышление*; б) как синоним терминов «отображение», «сведение», «сообщение», «знание», «информация» и т. п.

На уровне абстрактного мышления элементы, или единицы, познавательной деятельности составляют мыслительные образы — понятия. Производными от понятий образа являются различные схемы, формулы, уравнения, раскрывающие структуры объектов. Еще более сложными познавательными образами являются научные гипотезы и теории.

Изначальная сущность образа определяется выражением или принадлежностью особой духовной *субстанции*, имеющей источник в *Боге* и в божественном плане творения. Образ Божий и *человек*, или образ и подобие Божие, являются ключом к пониманию всего мира образов (*см.*: Образ Божий в человеке).

Особое значение имеет понятие образа как священного изображения или предмета, показывающего духовное значение Божественных и небесных лиц и предметов. К образам относят прежде всего *иконы*, а также сам интерьер храма, утварь церковную и архитектуру.

ОБРАЗ БОЖИЙ В ЧЕЛОВЕКЕ (антропология библейская), согласно *Библии человек* представляет собой личностное единство *духа, души и тела*. Согласно представлениям, отраженным в древнейших отделах Библии, вне тела душа не существует, потому что «душа всякого тела есть *кровь его*» (Лев. 17, 14). Выражения «*моя душа*» и «*я*» тождественны. Дух и дыхание понимаются как движущая *сила*. Такой взгляд на человека, когда он представляет собой нераздельное единство, можно назвать атомизмом. Первоначально евреи не имели представлений о загробной жизни человеческой души. Бог предохранил их от этого верования, чтобы они, подобно др. народам древности, не увлеклись заупокойным культом. Евреи полагали, что человек, умерев, находится только в *памяти* Бога, и Он способен восстановить (воскресить) его. После вторжения евреев в Палестину у них постепенно начинало складываться правильное предписание о *бессмертии* и неуничтожимости *личности* (души). Во II в. до Р. Х. вера в бессмертие души становится господствующим мнением среди евреев (2 Макк. 12, 43—45), хотя саддукеи отрицают это верование, а также и *веру в воскресение*. Так сложился антропологический диатомизм, т. е. представление о двусоставности человека. Евангельское учение о *спасении* души только, а не тела, опирается на эти представления (Мф. 10, 28). Ап. Павел вводит понятие о духе как о третьей составляющей человека (триатомизм). Большинство восточных отцов Церкви придерживается триатомизма, а большинство западных — диатомизма. Личность человека восточные отцы называют ипостасью, а ап. Павел атомом. Антропология библейская утверждает, что человек создан по образу Божию, носителями которого являются 2 *пола* человеческого рода — мужской и женский (Быт. 1, 27). Образ Божий заключается в духовных свойствах человека, т. к. Бог есть Дух, т. е. в *разуме, сознании*, способности любить и верить. Следовательно, в неверующих помрачен образ Божий (Еф. 4, 17—24). Образ Божий отражает также и человеческое тело, потому что наши

тела — храм Духа (1 Кор. 6, 19). Антропология библейская полагает голову органом восприятия: глаза воспринимают свет, уши — звук, язык — вкус, мозг — мысли. «Что глаз в теле, то ум в душе» (Иоанн Дамаскин «Точное изложение православной веры»). Поэтический язык Библии, опираясь на анатомические представления своего времени, связывает мыслительную способность человека с его *сердцем*, а чувственность — с внутренностями и некоторыми др. внутренними органами. Человек становится человеком в результате слияния женской яйцеклетки с мужским сперматозоидом. Синаксарь Субботы мясопустной Троицы постной так описывает образование человеческого тела: «В третий же день живописуется сердце, в девятый же составляется плоть: в четыредесятый же в совершенный вид воображается». Телесная *смерть* есть разлучение души с телом, духовная — осуждение души Богом.

ОБРАТНАЯ СВЯЗЬ, одно из основных понятий, характеризующих функционирование и развитие систем управления (регулирования) в живой *природе*, обществе и технике. Если прямая связь есть передача управляющих сигналов от центрального блока (в частности, мозга) к исполнительным органам управляющей системы, то обратная связь — передача в центральный блок информации о результатах управления. Прямая и обратная связь образуют замкнутый контур циркуляции информации в управляющей системе, представляя собой механизм устранения рассогласования между *целью* (или аналогом цели) и результатом управления. Обратная связь обеспечивает стабилизацию параметров управляемого объекта (напр., поддержание постоянства температуры, давление и состава крови в живом организме), программное управление, рост организма, расширенное воспроизводство (в обществе), процессы развития в живой природе и общественной жизни.

ОБЩЕЕ ДЕЛО, так *Н. Ф. Федоров* называл задачу сохранения, совершенствования и восстановления *жизни*. Существующая действительность, считал он, несовершенна. Все в мире подвержено болезням и *смерти*, господствует *зло*, несправедливость, небратские отношения между людьми. Первоначальная причина царящего зла лежит не в политических, юридических и экономических условиях жизни, а в рабской зависимости всех людей от неразумных, чуждых нравственным началам стихийных сил *природы*, ведущих ко всеобщему разрушению. Поэтому нужно начинать не с изменения отношений между людьми, а с изменения отношений людей к природе и природы к людям. Слепое, лишенное разума развитие природы, как и пассивное либо хищническое отношение человека к природе, должно быть заменено сознательной ее регуляцией. Ради этого должно объединиться все человечество — что составляет его общее дело. Только такое объединение людей позволит устранить саму причину смерти и ликвидировать вражду и зло среди людей, утвердить всеобщий мир, при котором явится возможность жить не для себя лишь одного (*эгоизм*) и не для др. только (*альтруизм*), а со всеми и для всех (братство, семья, собор). Общее дело всех людей, по Федорову, не исчерпывается регуляцией природы и уничтожением причин смерти живущих. Сыны человеческие, Божьей помощью и силою универсального *знания* и объединенной *воли* ставшие бессмертными, не вправе оставить в плену у смерти тех, кто дал им жизнь, своих отцов, предков. Восстановление жизни, воскрешение отцов — вот их высший нравственный долг. Мало верить в Божественного Спасителя, надо участвовать в общем деле спасения, тогда человек из пособника смерти, каким он вольно или невольно был доселе, станет орудием жизни. Помочь людям осознать эти задачи, обосновать их научно и с нравственной точки зрения, с тем чтобы можно было привлечь к их осуществлению все могущество знания, ресурсы техники, творческое вдохновение, создать проект осуществления всеобщего спасения при-

звана, по Федорову, философия. Содержание такой философии изложено в его книге «Философия общего дела».

Лит.: Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982; Философия общего дела: Ст., мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под ред. В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Т. 1. Верный, 1906; Т. 2. М., 1913.

А. Павлов

ОБЩЕСТВО, соединение людей с целью достижения результатов, не доступных силам каждого в отдельности. Возникновение общества является результатом грехопадения первых людей и несет на себе все последствия этого события. Библия описывает происхождение общества как очередной этап отпадения людей от *Бога*. В книге Бытия (11, 1—9) описывается Вавилонская башня — символ безбожного общества, которую разрушает Бог. В книге Царств (1 Цар. 8) описывается, как народ потребовал себе *царя*, потому что не хотел иметь царем Бога. «Отвергли Меня, что Я не царствовал над ними» (1 Цар. 8, 7). Т. о., по христианскому учению, общество — форма отчуждения человека от Бога.

По Платону, общество возникает благодаря тому, что для удовлетворения своих потребностей люди нуждаются друг в друге. У Аристотеля общественная связь объясняется действием врожденного людям «социального инстинкта» и поэтому *государство* (общество еще не различается от государства) выступает как «творение *природы*». Одним из выражений «социальности» («политичности») человека является исходное неравенство способностей и отсюда — естественное различие функций людей. Для *рационализма* нового времени (Гоббс, Руссо) характерно представление о том, что люди под давлением обстоятельств вынуждены передавать обществу контроль над своими действиями, отчуждая общественную свободу. Именно этот акт, согласно Руссо, «создает моральное и коллективное единство». С иной стороны подошел к проблеме А. Смит, видевших в разделении труда и обмене товарами специфическую черту и основу всего человеческого общежития. Гегель отверг договорную концепцию (с позиции суверенитета государства в отношении индивидов) и выделил «гражданское общество» — сферу экономических, имущественных, трудовых отношений, которая в то же время является сферой «...всестороннего переплетения зависимостей всех ото всех...» Конт критиковал договорную концепцию за наследование теологической идеи грехопадения. Общество и государство для него — продукт действия всеобщего закона, ведущего к формированию более сложных и гармоничных систем. При всей метафизичности своих посылок позитивистские идеи Конта дали определенный стимул для рассмотрения общества как сложного и организованного целого, элементами которого являются не отдельные индивиды, а социальные образования (семья и др.).

Современное общество представляет собой характерный пример отпадения от Бога: *атеизм* и воинствующее безбожие, взаимное отчуждение и индивидуализм, конфликты и соперничество групп, партий и отдельных лиц, бездушный расчет и погоня за наживой, абсурд массовой культуры и следование нелепым прихотям моды и т. п. Антихристианский характер современного общества создает безнадежный тупик для развития человека, превращает его в «играло мелких страстей и прихотей». Альтернативой такому обществу может быть христианская община, основанная на чувстве *соборности* и духовном единстве, взаимной поддержке, согласии и сотрудничестве личностей, нравственной ответственности, общности традиций и обычаев, твердости семейных основ.

О. П.

ОБЩИНА, общественно-производственное объединение крестьян на началах самоуправления, самоорганизации, взаимопомощи и совместного владения землей.

Слово «община» позднего происхождения. Оно возникло путем точного перевода аналогичных иностранных понятий. Русские же крестьяне говорили «мир» или «общество».

Основы существования общины (во всех ее разнообразных видах — вервь, задруга, печище и др.) лежали в «самом духе народа, в складе русского ума, который не любит и не понимает жизни вне общины и даже в своей кровной семье хочет видеть общину, товарищество», — писал видный исследователь русской общины И. Н. Миклашевский. Народное сознание выработало бесчисленное количество пословиц, так или иначе связанных с общиной (миром), которые отражали господствующее значение ее в жизни и судьбах народа. «Никакой мирянин от мира не прочь, от мира прочь не мирянин», «Миром все снесем», «Мирская слава сильна», «Мир, община столбом стоит», «Мира не перетянешь, мир за себя постоит», «На мир и суда нет», «На мир ничего не сменяют», «В миру виноватого нет», «Дружно — не грузно, а врозь — хоть брось».

Понятие «мир» для крестьянина отражало всю глубину его духовно-нравственного сознания, олицетворяя не просто арифметическое соединение крестьян, а нечто большее — соборное соединение, имеющее характер высшего закона.

Крестьянин говорил так: «мир собирался», «мир порешил», «мир руки давал», «мир выбрал», вкладывая сюда значение высшего духовно-нравственной инстанции — «мир крещеный», «мир христианский».

Экономический принцип общины, отмечал А. И. Герцен, — полная противоположность знаменитому положению Мальтуса: она предоставляет каждому без исключения место за своим столом. Земля принадлежит общине, а не отдельным ее членам; последние же обладают неотъемлемым правом иметь столько земли, сколько ее имеет каждый другой член той же общины.

Мальтус считал, что право на жизнь имеет только сильнейший, победивший в острой конкурентной борьбе; побежденный в ней не имеет таких прав. Нет! — решительно говорил русский крестьянин. Право на жизнь имеет всякий родившийся на этот свет — гарантией чего является взаимопомощь и взаимная поддержка в общине.

Община, писал русский историк и этнограф И. Г. Прыжов, основана на вечном законе о братской любви, на законе, что «Веревка крепка с повивкой, а человек с помощью», «Друг о друге, а Бог обо всех». Мир как одна семья, мнение которой нередко стоит выше писаного закона: «Деритесь, да не расходитесь», «Все за одного и один за всех», «Вперед не забегай, от своих не отставай», «Отстал — сиротою стал», «Хоть назад, да в том же стаде». Сила, связующая мысль, по мнению Прыжова, — общая выгода, общая беда: «Люди — Иван, и я — Иван, люди в воду, и я в воду», «На миру и смерть красна». Личность в общине всецело предана ее интересам: «Где у мира руки, там моя голова», «К миру приложился — головой заложился». Мир являет собой высшую инстанцию для крестьянина, выше которой только царь да Бог: «Мир — велик человек», «Мир — великое дело», «Сто голов — сто умов». В преданности миру — залог благополучия и преуспевания, поэтому решения мира подчиняются беспрекословно: «Где мир да люди — там божья благодать», «Глас народа — глас Божий», «Что мир порядил, то Бог рассудил», «Что миром положено, так тому и быть», «Мир один Бог судит», «Мир с ума сойдет — на цепь не посадишь».

В народном сознании мир (община) — могучий богатырь: «Коли всем миром вздохнут, и до царя слухи дойдут», «Как мир вздохнет, и временщик издохнет», «Мирская шея толста» (т. е. многих спасти может), «Мирская шея туга: тянется да не рвется. Мирская шея жилиста», «Мир по слюнке плюнет — так и море», «Мир сразу не похоронишь».

«Мир силен, — отмечает Прыжов. — Ему ни почем никакое несчастье, никакая нищета»: «Вали на мир — все снесет», «Мир — золота гора», «С миром и беда не убыток». Мир силен и несокрушим: «С миром не поспоришь», — говорит народ и при этом гордо спрашивает: «Кто больше мира будет?».

«Мир не перетянешь», «Мир заревет, так леса стонут», «Мирская слава звонка», «Мир запоеет, так камень треснет», «Собором и черта поборем», потому что «Одному страшно, а миру не страшно», «Не то страх, что вместеях, а сунься — на один».

Самоуправление русских крестьян возникло в процессе освоения огромной территории нашей страны. Множество рек и озер, непроходимые леса и сравнительно малочисленное население, селившееся здесь мелкими деревеньками, между которыми порой пролегли пространства в 100—200 верст. Территория с центром в сравнительно большом населенном пункте называлась крестьянами волостью, а население волости — миром. Волость на своих собраниях-сходах выбирала старосту и некоторых др. руководящих лиц, решала вопросы о принятии в общину новых членов и выделении им земель. «В деревне, — писал Н. П. Павлов-Сильванский, — действительная власть принадлежит не представителям царской администрации, а волостным и сельским сходам и их уполномоченным старшинам и сельским старостам...»

Волостная община самостоятельно ведала сбор податей, низший суд и полицию. Тиун и доводчик являлись в волость, только когда в ней возникло уголовное дело и начинался спор о границах ее территории с соседними или крупными землевладельцами.

...Значение мирского самоуправления усиливалось высшей выборной должностью сотского, общего представителя этих волостных общин стана. Сотский связывал эти общины в одно целое, в один земской мир стана. Он являлся посредником между волостным старостой и чиновниками наместника... Свои кормы и поборы чиновничество могло получать только... от высшего мирского представителя — сотского...»

В более поздние времена выборный сотский выполняет полицейские функции: наблюдает за чистотой в селеньях, за чистотой воды в речках, за пожарной безопасностью, за порядком во время торгов, базаров, за продажей доброкачественных продуктов, за проведением торговли с надлежащими свидетельствами и др.

Сход был далеко не единственной формой общественных собраний крестьян. Историк Л. В. Черепнин рассказывает, как еще в XIV—XV вв. существовал обычай «пиров» и «братчины», представлявших собой «коллективные торжественные собрания, во время которых съехавшиеся угощались за праздничным столом». В этих формах проявлялась деятельность сельской крестьянской общины. Во время «пиров» и «братчин» могли обсуждаться крестьянские нужды, решаться мирские дела. «Пирь» и «братчины» были одним из средств сплочения крестьянства по отдельным, мало связанным еще между собой селениям, разбросанным на огромной территории».

Все дани и платежи, разные трудовые повинности налагались княжеской властью на всю волость, а она уж на своих сходах сама решала, как разверстать эти тяготы среди крестьян: «по животам и промыслам», «по силе» каждого хозяйства, а может быть, отбывали те или иные повинности сообща, с круговой порукой всех за каждого, имущего за неимущего, хозяйственных жильцов-волощан за пустые заброшенные участки.

«Кто за сколько душ тянет, столько земли берет», — говорили крестьяне. «По тяге и поле», «В восемнадцать лет жениться, чтобы на тягло садиться», «На мир баран прибыл» (т. е. налог, тягота), «Постылое тягло на мир полегло» (при раскладе тягла, которое никто на себя не принимает).

На первых этапах существования волостной общины крестьяне были заинтересованы в привлечении новых членов: земли много, а чем больше людей, тем податей на одного человека будет меньше. Волость имела свой выборный крестьянский суд, и только важнейшие преступления рассматривались княжеской властью, и то материалы по ним готовились выборными крестьянами волости. Волость

обеспечивала удовлетворение духовных потребностей населения: строила церкви, подыскивала для них священника, определяла их содержание, иногда заводила школы для подготовки грамотеев.

По мере роста населения и числа населенных пунктов волость дробилась на отдельные самоуправляемые общины, избиравшие в волостное управление своих выборных и принимавшие активное участие в разработке «волостной политики».

Проходили столетия, но русская деревня продолжала сохранять сложившиеся в глубокой древности традиционные формы общественной жизни. Еще в н. ХХ в. можно было встретить социальные структуры, существовавшие 500 и более лет назад.

Прежде всего, как и в старину, одна или несколько деревень составляли мир, сельское общество обязательно со своим демократическим собранием — сходом — и своим выборным управлением — старостой, десятским, сотским.

На сходах демократическим путем обсуждались дела по общинному владению землей, раскладу податей, приселению новых членов общины, проведению выборов, вопросы пользования лесом, строительства плотин, сдачи в аренду рыболовных угодий и общественных мельниц, отлучки и удаления из общины, пополнения общественных запасов на случай стихийных бедствий и неурожая.

На сходах отдельных селений (чаще составлявших только часть общины) демократически регулировались все стороны трудовой жизни села — сроки начала и окончания с.-х. работ; дела, связанные с лугами («заказы» лугов, выделение вытей, жеребьевки, аукционы); починка дорог, чистка колодезцев, строительство изгородей, наем пастухов и сторожей; штрафы за самовольные порубки, неявку на сход, нарушение общинных запретов; семейные разделы и выделы, мелкие преступления; назначение опекунов; конфликты между членами общины и некоторые внутрисемейные конфликты; сборы денег на общие расходы селения.

Крестьянская община была одной из главных стабилизирующих основ русской жизни. О необходимости ее сохранения говорили лучшие умы России.

«Общинное крестьянское землевладение, господствующее в России, — писал *Д. И. Менделеев*, — заключает в себе начала, могущие в будущем иметь большое экономическое значение, т. к. общинники могут, при известных условиях, вести крупное хозяйство, допускающее множество улучшений... а потому я считаю весьма важным сохранение крестьянской общины, которая со временем, когда образование и накопление капиталов придут, может тем же общинным началом воспользоваться для устройства (особенно для зимнего периода) своих заводов и фабрик. Вообще, в общинном и артельном началах, свойственных нашему народу, я вижу зародыш возможности правильного решения в будущем многих из тех задач, которые предстоят на пути при развитии промышленности и должны затруднять те страны, в которых индивидуализму отдано окончательное предпочтение, т. к., по моему мнению, после известного периода предварительного роста скорее и легче совершать все крупные улучшения, исходя из исторически крепкого общинного начала, чем идя от развитого индивидуализма к началу общественному».

Курс на разрушение общины, принятый российским правительством в 1906, стал первым решительным шагом в сторону революции, т. к. разрушал основной оплот устойчивой крестьянской жизни. Столыпинская реформа разорвала связь времен, перечеркнула вековую крестьянскую традицию. После нее община в уже агонизирующем состоянии просуществовала до к. 1920—30-х, когда была официально ликвидирована при введении советской колхозной системы.

О. Платонов

ОБЪЕКТ, обозначает содержание *сознания*, противоположное *субъекту*; объект есть то, на что направлена деятельность сознания. В этом смысле объект есть некоторое внутреннее переживание; но объекту придадут еще и иное значение, а именно того, что существует независимо от сознания (объективный мир); в этом смысле представление есть лишь знак объекта, т. е. свидетельство о чем-то, что в состав сознания не входит (вопрос о существовании внешнего мира). Философский интерес имеет вопрос о том, есть ли объект лишь наше представление, как думает *идеализм*, или же объект есть нечто независимое от представлений, как думает *реализм*; оба направления сверх того должны объяснить факт *веры* в независимое существование объективного мира, предположив или непосредственное восприятие, или же (бессознательное) умозаключение, или инстинктивную веру. Термин «объект» в истории часто менял свое значение; так у схоластиков «интентивный» объект обозначал предмет, на который направлена деятельность сознания, в отличие от реального предмета самого по себе, который у них назывался *субъектом*.

Э. Р.

ОБЪЕКТИВАЦИЯ, понятие, введенное *Н. Бердяевым*. Означает разделение субъективного и объективного в мышлении и в *творчестве*, а шире — во всякой деятельности, включая социальную жизнь, культуру и религию. В процессе объективации нечто, созданное творческой *личностью*, становится достоянием *общества*, *культуры* или общепринятой *религии* и начинает жить независимой *жизнью* — отчуждается, обезличивается, становится объективным фактом, а не уникальным духовным явлением, рожденным в глубине внутреннего мира автора. Оно входит в чуждый ему мир внешних объектов, и его творец вновь должен преодолеть давление внешнего мира, которое возросло оттого, что продукты его деятельности теперь уже не с ним, а среди всего, с чем он постоянно борется. Новое творческое усилие, если оно успешно, принесет свои плоды, но и они точно так же объективизируются, их творца вновь ждет борьба, и так без конца. В постоянно идущей объективации — трагедия творчества и «священная неудача культуры». Выход — в трансцендентировании за пределы падшего мира, в устремлении к преображению *бытия*, к новому небу и новой земле. Возражения Бердяеву: во-первых, не все объективное чудно и враждебно человеку — он нуждается в соотношении своей личной *духовной жизни* с духовной жизнью других для обретения чувства принадлежности и служения; во-вторых, есть извечные духовные основы жизни, частично разрушенные и искаженные после грехопадения, ценностью которых не следует пренебрегать; и в-третьих, действие *Духа Святого* может преобразить духовную жизнь не только во внутреннем мире личности, но и в сообществе, открытом к *Богу*.

Л. Василенко

ОГОНЬ, в древнерусских народных представлениях — одна из четырех главных основ мироздания (наряду с *землей*, *водой* и *воздухом*).

Обоготворение огня в языческой Руси проявлялось в поклонении неугасимому огню, который русские язычники разжигали перед своими идолами, и прежде всего *Перуном*. Огонь тогда называли Сварожичем, т. е. сыном *Сварога*. Сыном Сварога считался также родоначальник и покровитель русского народа *Дажьбог*. По языческим представлениям, через огонь пролегла дорога на небо. В дохристианской Руси покойников сжигали на кострах, веря, что с их пламенем они перенесутся в рай. Когда у женщины умирал муж, она стремилась к самосожжению, чтобы вместе с ним войти в рай.

Огонь считался средством очищения от злых духов, болезней, всяческой скверны. Через костер, зажженный от живого огня (при помощи трения), проводили заболевших людей,

между двух костров прогоняли скот. Обычай этот сохранялся в русских деревнях вплоть до XX в.

О. П.

ОДИНОЧЕСТВО, в коренном русском мировоззрении понятие, противоположное соборности. Наиболее убедительно суть этого понятия раскрыта в учении А. С. Хомякова, который противопоставляет соборную личность одинокому человеку. Человек одинок до тех пор, пока он подчинен своей греховной природе и злой воле. Становясь членом Церкви, он соединяется в Христом и всем человечеством, в Церкви пребывая. Через единение с Церковью и через молитву человек становится соборной личностью и тем самым преодолевает свое одиночество. «В Своей правде и в Своей милости Бог изволил, чтобы точно так же, как единственное нравственное существо, Христос, силою безграничной Своей любви принял на Себя человеческие грехи и справедливую за них казнь, мог и человек силою своей веры и своей любви к Спасителю отречься от своей личности, личности греховной и злой, и облекаться в святость и совершенство своего Спасителя. Соединенный т. о. со Христом, человек уже не то, чем он был, не одинокая личность; он стал членом Церкви, которая есть тело Христово, и жизнь его стала нераздельной частью высшей жизни, которой она свободно себя подчинила» (А. С. Хомяков).

ОДОЕВСКИЙ Владимир Федорович (1.08.1803—27.02.1869), писатель, философ, педагог, музыкальный критик. Последний представитель древнего княжеского рода. Образование получил в Московском университетском благородном пансионе (1816—22). В 1823—25 был председателем организованного им общества *любомудров*. В 1827—30 — один из основных деятелей журнала «Московский вестник», был соредактором пушкинского «Современника». В 1826 переехал в Петербург. С 1846 — помощник директора Публичной библиотеки и директор Румянцевского музея; с 1861 — сенатор в Москве. Общественная деятельность Одоевского весьма разносторонняя: он был одним из создателей и главных деятелей благотворительного Общества посещения бедных, издателем журнала для крестьян «Сельское чтение», активно выступал с поддержкой реформ 1860-х и др.



В художественном творчестве Одоевский выступал как продолжатель традиции просветительской сатиры, автор дидактических апологов и повестей («Бригадир», 1833; «Княжна Мими», 1834; «Княжна Зизи», 1939) и как признанный мастер фантастической романтической повести («Импровизатор», 1833; «Сильфида», 1837; «Саламандра», 1840; «Космограма», 1840). Среди неоконченных произведений Одоевского — научно-фантастическая роман-утопия «4338-й год» (опубл. в 1926), романы «Иордан Бруно и Петр Аретино», «Самарянин», «Русские ночи» (1844) — цикл из 10 новелл, обрамленных философскими беседами, — итоговое произведение русского философского романтизма 1830-х, отразившее характерную для него атмосферу исканий, дум об основных проблемах бытия и судьбах России.

Одоевский явился одним из основоположников русского классического музыкознания. Он был первым истолкователем творчества М. И. Глинки, пропагандировал произведения А. Н. Верстовского, А. Н. Серова и др., обосновывал национальную самобытность русской музыки. Ему принадлежат

исследования в области народной песни и древнерусской церковной музыки.

Философское учение. Одоевскому следует отвести очень значительное место в развитии русской философии. В многосторонности интересов у Одоевского проявлялась широта его духа, а вместе с тем он постоянно стремился к философскому синтезу. Во все периоды его развития у него ясно выступают его «центральные» убеждения, вокруг которых он пытался строить свою систему.

Пройдя период увлечения философией Шеллинга, Одоевский обращается к трудам западно-европейских мистиков и творениям святых отцов (по тем выдержкам, какие даны в известных сборниках «Добротолюбие»), — особенно привлекают его такие богословы-мистики, как Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит. Новые построения и идеи, созревавшие в это время у Одоевского, вылились в статьи, озаглавленные «Психологические заметки», и в книгу под названием «Русские ночи».

Одоевский исходит из того, что «в человеке слиты три стихии — верующая, познающая и эстетическая», — поэтому в основу философии должны быть положены не только наука, но и религия и искусство. В целостном соединении их и заключается содержание культуры, а их развитие образует смысл истории. В этой постановке основных проблем, конечно, на первое место выступает сам человек, в котором указанные 3 сферы и находят свое единство. Но в учении о человеке Одоевский прежде всего следует христианскому учению о первородном грехе, который вошел в человека, а через него и во всю природу. Одоевский очень настойчиво развивает ту же мысль. Он напоминает об известном указании ап. Павла (Рим. 8, 19), что «вся тварь совоздыхает с человеком», поэтому он особенно подчеркивает, что «мысль Руссо, что природа человека сама по себе прекрасна, отчасти недоговорена, отчасти ложна». «Человек только тогда человек, когда он идет наперекор природе». Человек призван «помогать изнуренным силам природы» — но в то же время он, в силу греха, сам подчинен им, и это является «источником слабости человека и зла в нем». «В душе человека, — пишет Одоевский, — как части Божества, нет зла и не было бы, если бы человек не был принужден черпать из природы средства для своей жизни». Иначе говоря, зависимость от природы, в какую впал человек после грехопадения, есть источник его дальнейшей порчи. «Беспреданное восхваление природы, — замечает Одоевский, — убивает в человеке мысль о падении природы вместе с человеком». «Бытие природы зависит (все же) от воли человека, — замечает дальше Одоевский. — Если человек отрешится от своего звания (т. е. от своего владычественного положения в природе. — В. З.)... то грубые физические силы, ныне едва одолаваемые человеком, сбросят свои оковы... и природа станет все больше одолевать человека». Размышляя дальше на эту тему и опираясь на наблюдение, что при некоторых болезнях в человеке откладываются кристаллы (соли), Одоевский ставит вопрос, — не есть ли «телесный организм не что иное, как болезнь духа»? С др. стороны, если в познании и любви человек постепенно освобождается от состояния, созданного первородным грехом, то «в эстетическом развитии человека символически и пророчески прообразуется будущая жизнь... которая даст ту цельность, какая была в Адаме до грехопадения». В последнем тезисе Одоевский впервые в русской философии высказывает столь частую в дальнейшем мысль о «целостности» в человеке, как идеальной задаче внутренней работы.

Наиболее оригинальным и самостоятельным был Одоевский во всем, что он писал о внутреннем мире человека. Он утверждает, что культура ослабляет в человеке его инстинкты («инстинктуальные силы»): первобытный человек был, по Одоевскому, наделен могучей инстинктуальной силой. «Древ-

ние знали более нашего», благодаря этой инстинктуальной зречести, — но с развитием рациональности эта сила стала ослабевать. «Рассудок, предоставленный самому себе, мог произвести лишь синкретизм — дальше сего идти он не мог».

Понятие «инстинктуальной силы» выходит за пределы только познавательной функции — она связана и с биосферой в человеке. Здесь Одоевский, следуя еще Шеллингу и всем тогдашним натуралистам, особо внимательно относится к изучению магнетизма и сомнамбулизма.

Противопоставление инстинктуальной силы рассудку не имеет у Одоевского такого резкого значения, как, напр., у Бергсона, — по Одоевскому, должно стремиться к синтезу их. «Великое дело, — пишет он, — понять инстинкт». «Необходимо, чтобы разум иногда оставался праздным и переставал устремляться вне себя, чтобы углубляться внутрь себя, дать место “инстинктуальным силам”». И в этом учении Одоевский намекает тему, которая в учении славянофилов и ряда позднейших русских философов выступает на первый план, — воссоздания целостности и в путях познания. Формула Одоевского: «Надо возвести ум до инстинкта» близка и к тому церковному учению, которое ставит духовной жизни задачу «возвести ум в сердце». Только у Одоевского нет здесь места для действия благодати — он стоит на позиции натурализма в своей мистической гносеологии. Т. к. в каждом человеке есть врожденные идеи (которые Одоевский называет «предзнанием»), то для него умственный процесс заключается в овладении этим врожденным богатством. Сверх того Одоевский учил о «внезапно раскрывающемся перед нами новом мире идей», когда мы углубляемся в себя.

Одоевский, в порядке интуиции, защищал мысль о выведении материальности из энергии. «Может быть, — писал он в каком-то интуитивном предвосхищении идей XX в., — один день отделяет нас от такого открытия, которое покажет произведение вещества от невещественной силы».

В связи с этим предположением о возможности «дематериализации» материи, стоит убеждение Одоевского, что вообще современное естествознание покоится на ошибочном использовании отдельных опытов вне их связи с целым. Эмпиризм вообще не знает «целого», которое открывается лишь «инстинктуальной силой». Поэтому Одоевский ожидает «новой науки», которая преодолет специализацию и охватит природу как целое, как живое единство. Предтеч этой «новой науки» Одоевский видит в Гете и Ломоносове. «Наука должна стать поэтической» — утверждает он; среди мотивов этого взгляда приводит он то, что без художественного дара не овладеть тайной мира. Как всякие доказательства покоятся не на одних данных рассудка, но требуют некоторого резонанса чувств, так и при усвоении того, что добыла наука, нужно уметь возбудить тоже некий «симпатический» резонанс, т. е. надо «поэтически» воспринимать построения науки. Вся человеческая речь, при ее огромном богатстве, оказывается недостаточной, если она не возбуждает такого «поэтического» резонанса, — идеалом для речи является та сила выражения, которую мы находим в искусстве... Отсюда ясно, что эстетический момент увенчивает все знание, все понимание, — эстетическое восприятие является вершинной точкой построения. Для Одоевского поэтическое чутье, если оно не осложняется др. элементами, вводит нас всегда в истину, — человек никогда не ошибается, когда руководствуется инстинктуальной силой.

В эстетике Одоевский высшее место отводит музыке, — но и все искусства, все, что развивает эстетическую культуру, несет высшие ценности. В искусстве, по мысли Одоевского, действует сила, которую, быть может, имели раньше все, но которая утеряна человечеством благодаря развитию рассудочности. «Мы ищем причаститься в искусстве этой силе, — говорит Одоевский, — поэтическая стихия есть самая драгоценная сила души».

Из эстетического начала вытекает, по Одоевскому, и моральная жизнь. Этические воззрения Одоевского связаны с той же «инстинктуальной силой», которая дает в познании высшие достижения. Одоевский признает «инстинктуальное познание добра и зла», и, руководствуясь им, Одоевский сурово осуждает современность, находящуюся в плену материальных интересов... Сурово осуждает Одоевский и военный характер современных государств — он резко бичует «военное образование». Но учение Одоевского о современности, входящее в состав его историософских идей, достигает наиболее ясного выражения в его книге «Русские ночи».

По словам самого Одоевского, «эпоха, изображенная в “Русских ночах”, есть тот момент XIX в., когда Шеллингова философия перестала удовлетворять искателей истины, и они разбрелись в разные стороны». В книге Одоевского очень много удачных формул по разным философским темам, но мы обратимся лишь к изложению его историософии. Прежде всего надо отметить, что «Русские ночи» впервые в русской литературе дают критику западной культуры; до этого времени в русской литературе не раз попадались критические замечания о Западе, но Одоевский первый касается в более систематической форме этой темы, столь глубоко волновавшей русскую мысль. Словами главного героя «Русских ночей», носящего характерное имя Фауст, Одоевский высказывает мысль о «гибели» Запада, о внутреннем распаде его былой силы. Наука, оторвавшись от «всесоединяющей силы ума», разбилась на ряд специальных дисциплин, и постижение «целого» оказалось невозможным. Искусство ослабло, т. к. поэты, потеряв веру в себя, потеряли творческую силу. Гибнет и религиозное чувство. «Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, теперь многим покажется странным, а через несколько времени слишком простым: Запад гибнет». Но, как в свое время христианство внесло новые силы в дряхлевший мир античности и обновило жизнь, так и ныне спасение Европы возможно лишь в том случае, если на сцену истории выступит новый народ со свежими силами. Таким народом, по мысли Одоевского, является русский народ, ибо «мы поставлены на рубеже двух миров — протекшего и будущего; мы — новы и свежи; мы — непричастны к преступлениям старой Европы; перед нами разыгрывается ее странная, таинственная драма, разгадка которой, быть может, таится в глубине русского духа». «Но не одно тело спасти должны мы, русские, — но и душу Европы», — утверждает Фауст: ибо дело идет о внутреннем преображении самых основ культуры Запада. Обращаясь к русскому народу, автор говорит: «В святом триединстве веры, науки и искусства ты найдешь то спокойствие, о котором молились твои отцы. Девятнадцатый век принадлежит России». Это, собственно, мысли не самого Фауста, а взятые им из некоей рукописи, но вот замечания самого Фауста: «Мысли моих друзей о Западе преувеличены, но прислушайся к самим западным писателям... прислушайся к крикам отчаяния, которые раздаются в современной литературе (Запада)... мы видим здесь неизлечимую тоску, господствующую на Западе, надежду без упования, отрицание без всякого утверждения... Я вижу на Западе безмерную трату сил... Запад, погруженный в мир своих стихий, тщательно разрабатывал их; чудна была работа его и породила дела дивные. Запад произвел все, что могли произвести его стихии, но в бесполойной, ускоренной деятельности он дал развитие одной стихии и задушил другие: в результате потерялось равновесие. Чтобы достигнуть полного, гармоничного развития основных общечеловеческих стихий, Западу не хватает своего Петра, который привил бы ему свежие, могучие соки славянского Востока». О России, которая здесь имеется в виду, Одоевский часто говорит в словах, которыми позже будут пользоваться славянофилы, — особенно подчеркивает он «все-

объемлющую многосторонность русского духа», «стихию всеобщности или, лучше сказать, — всеобнимаемости».

Прот. В. Зеньковский

ОККАЗИОНАЛИЗМ (лат. — случай), отрицание причинного взаимодействия сотворенных вещей, со ссылкой на Бога, единственной подлинной причины всего существующего. *Единство тела и души* окказионализм объясняет непрерывным действием помощи Божией. Т. к. душа не может действовать на тело вследствие противоположности их атрибутов и т. к. только тот действует, кто знает, что он действует, человек же не знает, как волевое сознание переходит в движение, то, очевидно, взаимодействие души и тела есть чудо: при некотором определенном состоянии *воли* всемогущее Божество приводит в движение человеческое тело, напр., руки и , наоборот, при действии солнечного луча всемогущий Бог создает в сознании ощущение света. Окказионализм есть попытка объяснить взаимодействие души и тела, вызванная *дуализмом* Декарта, не дозволяющим прибегать к понятию *причинности* в отношении *субстанций*. Э. Р.

ОНТОЛОГИЗМ (греч. — быть и слово), убеждение, согласно которому достижение человеком знания возможно не иначе как благодаря познанию *Бога*. Характерен для Б. Спинозы в XVII в., Н. Мальбранша в XVIII в., В. Джоберти и А. Росмини в XIX в., П. Флоренского в XX в. и др. Напр., у Н. Кузанского Бог предстает непостижимым абсолютным единством всего существующего, конечной основой всего мыслимого и постижимого.

ОНТОЛОГИЯ (греч. — сущее), учение о сущем, о *бытии*, часть *метафизики*, занятая исследованием бытия как исходной для философии реальности, без которой невозможно понять существование отдельных вещей. Благодаря связи с бытием, они реальны, а вне такой связи их существование бессмысленно.

Онтологией обыкновенно называли одну, и притом первую, часть метафизики, которая заключала в себе, кроме онтологии, еще 3 части; но трудно с точностью определить, когда именно вошло в употребление как это распределение частей метафизики, так и изложение онтологии как особенной ее части. По своему коренному значению, онтология есть то же самое, что метафизика. Аристотель, впервые начертавший систему метафизики, так именно и определяет метафизику: по его понятию, метафизика есть наука о бытии как о бытии, т. е. независимо от всех частных форм, в которых бытие обнаруживается, хотя у него не было еще онтологии как части метафизики, а сама метафизика, хотя и была наукой о бытии, не носила названия онтологии. Метафизика у Аристотеля не называлась еще и метафизикой, но первой, т. е. основной философией. Название метафизики вошло в употребление, вместо названия первой философии, гораздо позднее. Что касается онтологии как первой, основной, части метафизики, то она является в общем употреблении в XVIII в. С того времени онтология была во всеобщем употреблении не только в учебных заведениях Германии, но и у нас в России. В состав онтологии входили, кроме общего понятия о бытии, понятия о возможном, необходимом и случайном, о количестве и качестве, о субстанции и видоизменении, о причине и действии и т. д. Но ни это содержание онтологии, ни сама роль ее в метафизике, а равно и сама метафизика, не могли удержать своего значения в прежнем виде; потому что онтология точно так же, как и вся метафизика, были поставлены без отчетливого предварительного вывода. Оттого, со времен кантовской критики чистого разума, онтология стала терять свое прежнее значение, что было необходимым следствием критической философии, после нового заданного ею вопроса — соответствует ли бытие формам нашего познания? Критическая философия решала этот вопрос отрицательно,

ограничивая все наше познание только явлениями и доказывая недоступность ему самого существа вещей. Естественно, что, после такого ответа, онтология должна была потерять свое прежнее положение не только у последователей критической философии, но и в тех новых школах, которые противодействовали *скептицизму* Канта. Изменение значения онтологии даже у этих последних было необходимо потому, что вследствие новых требований, заявленных критической философией, необходимо было обратить главное внимание на вывод самого содержания философского знания и на предметное значение его; но нельзя было довольствоваться прежними понятиями о бытии, основанными только или на употреблении общего смысла, или на грамматическом анализе слова.

Онтологическое направление философии отличают от психологического. В первом начинается развитие системы философии с понятий метафизических, и от них потом переходят к вопросам психологическим; таков был, вообще говоря, метод германской философии в н. XIX в.; во втором — начинают с исследования нашей внутренней, психической жизни и потом переходят к понятиям онтологическим или метафизическим. С. Гогоцкий

«ОПРАВДАНИЕ ДОБРА», главная работа В. С. Соловьева. Была задумана им в 2 томах как систематическое изложение его философского учения (фактически вышел только первый том, впервые опубликованный отдельным изданием в 1897).

Соловьев начинает излагать свою систему с раскрытия основ нравственной философии — «полном знании о добре». Добро идет от *Бога* и только оно дает *смысл* всему *бытию* и человеческой *жизни*. Добро — чувство, изначально присущее человеку. Поэтому оправдание добра — главная задача нравственной философии, из которой вытекает оправдание добра как *истины*.

Проблеме происхождения добра и его характеру Соловьев посвящает ч. 2 — «Добро от Бога». Хотя природа человека так устроена, что в ней есть необходимые основания для утверждения добра, вместе с тем нельзя не видеть, что добро пребывает в постоянной борьбе со *злом*, а *добродетель* не окончательно воцарилась над грехами и пороками. Стало быть, добро имеет лишь относительный характер, отсюда нравственность должна располагать безусловным началом. Полнота добра, по Соловьеву, выражается в 3 видах: «в безусловном *сущем*, действительном совершенстве — в Боге, в потенциальном — человеческом *сознании* и *воле*, а также в действительном осуществлении добра в историческом процессе совершенствования, который есть долгий и трудный переход от зверочеловечества к *Богочеловечеству*, и здесь можно говорить о прогрессе не только в области *науки* и *культуры*, но и в области *нравственности*, поскольку средний уровень общеобязательных и реализуемых нравственных требований повышается». Говоря о *свободе* как основе нравственности и нравственной философии, таковой Соловьев считал разумную свободу, отождествляемую им с нравственной необходимостью, а не свободой воли, т. е. иррациональный произвольный выбор. С этой точки зрения нравственность «вполне совместима с *детерминизмом* и вовсе не требует т. н. свободы воли». «Я не говорю, — писал он далее, — что такой свободы воли нет, — я утверждаю только, что ее нет в нравственных действиях». Весь исторический процесс вырабатывает условия, при которых добро может стать действительно общим достоянием. В историческом развитии Соловьев выделял 3 последовательные ступени: родовую, национально-государственную строй и всемирное общение жизни (как идеал будущего). Цель его в том, чтобы воплотить совершенную нравственность в собирательном целом человечества; действительным субъектом совершенствования или нравственного прогресса является единичный человек совместно с человеком собиратель-

ным, или обществом. Общество по своему существу, считал он, есть нравственное восполнение или осуществление личности в данном жизненном круге.

Соловьев признавал, что общественная нравственность имеет принудительные формы, но они относятся лишь к внешнему осуществлению порядка, что касается нравственного совершенствования как внутреннего состояния, то здесь любое принуждение и нежелательно, и невозможно. В нравственной области добро существует само по себе, не связанное с юридическими нормами и не нуждающееся ни в каком государственном воздействии. Правда, нравственность в целом историческом процессе не может быть отделена от права и его воплощения в государстве. Взаимное отношение между нравственной и правовой областью Соловьев считал одним из коренных вопросов практической философии. «Это есть, — писал он, — в сущности вопрос о связи между идеальным нравственным сознанием и действительной жизнью, от положительного понимания этой связи зависит жизненность и плодотворность самого нравственного сознания». В этом плане он определял право как форму равновесия между формально-нравственным интересом личной свободы и материально-нравственным интересом общего блага, как принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных «проявлений зла». «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царствие Божие, а только в том, чтобы он — до времени не превратился в ад».

Л. К., В. П.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ, логическая операция, позволяющая формировать *критерии* отличия изучаемого объекта от др. объектов. Понятие считается правильно определенным, когда указано ближайшее родовое понятие и специальный видовой признак. Определение есть одна из составных принадлежностей нашего *знания* и самосознания. Но т. к. *вещи* мы обозначаем словесными знаками, то и само определение может касаться или *слов*, или *вещей*. Из самого понятия определения следует, что оно должно удовлетворять двум требованиям: во-первых, оно должно указывать родовый признак определяемого предмета или тот общий объем предметов, к которому он относится; во-вторых, признак видовой или те частные отличительные его признаки, которыми он отделяется, обособляется от др. предметов, заключающихся под одним с ним объемом. Указывая на род и потом на видовые признаки определяемого предмета, мы тем самым упрощаем определение. Вместо того чтобы, напр., перечислять предикаты человека сперва такие, которые есть не только в нем, но и в животном, как-то организация и ощущение, мы прямо говорим животное, в том предположении, что это понятие животного уже содержит в себе оба эти предмета, и потом к нему присоединяем частный, свойственный только человеку, как-то разумность. Так понимал определение и Аристотель. Из понятия же об определении выходят и некоторые частные правила составления определений, как-то: 1) чтобы определение было равно своему предмету, т. е. чтобы оно не заключало в себе ни больше того, что в нем содержится, ни меньше. Если оно будет содержать в себе больше, тогда мы расширим его объем больше надлежащего, и разграничение его от др. предметов, заключающихся в одном общем ему с др. предметами объеме, будет невозможно. Так, напр., если мы скажем, что магнит есть железо, то мы смешаем магнит с тем, что не есть магнит. Подобное же смешение определяемого предмета произойдет, когда определение будет теснее или ограниченнее его: таково, напр., было бы определение — «человек есть существо, наделенное способностями»; потому что есть люди, напр., идиоты, без способностей; 2) определение не должно состоять из одних признаков отрицательных; потому что, говоря только, чем предмет не есть, мы еще не сказываем, что именно он есть, и даем возможность смешать его с предметами, которые также заключаются вне сферы нами

отринутой или отрицательно выраженной. Так напр., если бы мы сказали, что история не есть поэзия, то каждый имел бы право думать, что история есть минералогия, ботаника и т. д.; наконец, 3) определение не должно описывать т. н. круга. Под кругом разумеется такой недостаток определения, когда в нем, как в суждении, заключающемся в себе подлежащее и сказуемое, то и другое взаимно ссылаются одно на другое. Таково, напр., было бы определение: *пространство* есть нечто протяженное. По смыслу определения, пространство должно бы определяться своим сказуемым, а между тем, само сказуемое, т. е. смысл самого протяжения, зависит от понятия о пространстве. Причина несостоятельности определения, заключающего в себе круг, заключается в том, что в подобном предмете определяемый или понятие о нем не вводится в соотношение с др. предметами, заключающимися в одном с ним роде; а между тем всякий предмет, всякое понятие имеет свои пределы и свое определение только по своему отношению к чему-нибудь другому.

Отличительный характер определения показывает, что в подобном смысле оно не ко всем предметам может быть одинаково применимо. Подобным образом можно определять только такие предметы, которые и сами содержатся в чем-нибудь высшем, и содержат под собою что-либо низшее: не нельзя определять такой-то индивидуум; его можно только показать. Нельзя также применять определений и к предметам, которые недоступны анализу или относятся к нашим простым чувствам, напр., белый цвет.

Определения образуются или путем аналитическим, когда из самого понятия извлекаются все его предикаты, или синтетическим, когда эти предикаты приписываются *субъекту*, на основании или наблюдения, или умозрения, хотя бы мы и не замечали непосредственной связи их с субъектом.

Определение должно бы всегда выражать существенные свойства предмета, не ограничиваясь какими-нибудь частными целями определения; но т. к. наука и жизнь имеют свои сферы и степени развития и мы можем иногда останавливаться на какой-либо одной из них, то и само определение может иногда достигать своей цели, хотя, само по себе рассматриваемое, оно было бы не полное.

Наконец, несовершенство, неполнота и неточность определений зависит еще и от степени развития *науки*. Определением указывается, что предмет относится к чему-то общему, что он что-либо содержит под собою; естественно, что для подобного совершенства определений требуется постоянное движение знания путем непрерывного анализа и синтеза; но как тот и другой путь никогда не заканчивается, то неизбежна частая неточность определений, происходящая не только от ошибок, но и от несовершенства самой науки.

С. Гогоцкий

ОПТИМИЗМ (*лат.* — лучший), воззрение, по которому существующий мир, несмотря на некоторое свое несовершенство, есть лучший из всех возможных миров. Это воззрение встречается уже у стоиков; затем у Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского. Наиболее оно разработано в «Теодицее» Лейбница. Оптимизм противоположен *пессимизму*.

Христианское учение оптимистично. Христианин не сомневается в конечной победе *добра* над *злом*, опирается на *веру*, что *Бог* осуществляет замысел спасения мира от зла, и на мистический факт победы Христа над *грехом* и *смертью*.

ОПТИНА ПУСТЫНЬ (Козельская Введенская Оптина Пустынь), православный монастырь на правом берегу р. Жиздры (левый приток Оки) в 2 км от Козельска. Время основания пустыни точно неизвестно. Основателем же ее, по преданию, является раскаявшийся разбойник Оплт.

Значение Оптиной Пустыни в духовной жизни России очень велико. Она является лучшим свидетельством духовного возрождения, возникшего в к. XVIII в. в России.

Расположенная у опушки девственного соснового бора, отрезанная от мира Жиздрой, она была превосходным местом для душевной созерцательной жизни. Это был чудный духовный оазис, где повторялись благодатные дары первых веков *монашества*. Они, эти дары, получили полное выражение в особом служении — *старчестве*. Действительно, оптинские старцы отличались высшим из всех даров — даром рассудительности, а также прозорливостью, даром исцелений и чудотворений. Это служение пророческое — как в апостольские времена это творили пророки, так и теперь старцы утешали страждущих, возвещали по воле Божией будущее.

Старчество в Оптиной Пустыни берет начало от схиархим. Паисия *Величковского*, молдавского старца, возродителя «Духовного делания» в монастыре, выходца из Полтавской губ. Из Рославльских лесов в Оптину переселились его последователи во главе с иеросхимонахом *Львом*. Старец Лев, мотучий и властный, открывает ряд старцев. Его ученик и соученик о. *Макарий* возглавляет группу ученых и литераторов — монахов и мирских лиц, которые обрабатывают и перекладывают на литературный язык переводы, сделанные старцем о. Паисием с греческого языка, писаний величайших аскетов древности, таких как Исаак Сирийский, Макарий Великий, Иоанн Лествичник. Под влиянием о. Макария русский философ *И. В. Киреевский* закладывает основание философии «Цельности духа», которая должна была лечь в основу русской самобытной культуры.

При старце о. *Амвросии* — ученике о. Льва и о. Макария, Оптина достигает расцвета. Слава о старце гремит по всей России. К нему устремляются со всех концов ее. Необычайно сострадательный и благодатно одаренный, он умеет скрыть свою прозорливость и благодатную помощь под покровом шутки. Он всегда говорит краткими афоризмами стихотворной формы. Во время расцвета России и Оптиной Пустыни тысячи и тысячи людей находили у него поддержку и наставление.

Следующие старцы: о. *Анатолий (Зерцалов)*, ученик старца Амвросия — Иосиф, старец *Варсонофий* — в миру полковник генерального штаба, по благодатной одаренности подобный своим учителям. Последние старцы: Феодосий-мудрец, Анатолий-утешитель (Потапов) и дивный Нектарий — продолжали ту же традицию.

Последний из них — старец Нектарий во дни огненного испытания Родины утолял духовную жажду верующих, сам находясь в изгнании.

К старцам Оптиной Пустыни тянулись выдающиеся писатели и мыслители России — *Н. В. Гоголь, С. П. Шевырев, М. П. Погодин, К. Д. Кавелин, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев, В. С. Соловьев, Л. Н. Толстой, С. А. Нилус, В. В. Розанов* и мн. др.

При большевиках обитель была разорена. Возрождение ее началось в 1987. В июне 1988 причислен к лику святых прп. Амвросий Оптинский. Память преподобного празднуется 10/23 окт.

16 нояб. 1988 в Оптиной совершилось чудесное явление благодатной росы на *Казанской* иконе (написана в XVIII в.). В тот же день начала мироточить недавно написанная икона прп. Амвросия.

26 июня 1996 были причислены к лику местночтимых святых Оптинские старцы: иеросхимонах Лев (Наголкин), схиархим. Моисей (Путилов), иеросхимонах Макарий (Иванов), схиигум. Антоний (Путилов), иеросхимонах Иларион (Пономарев), схиархим. Исаакий (Антимонов), иеросхимонах Анатолий (Зерцалов), иеросхимонах Иосиф (Литовкин), схиархим. Варсонофий (Плиханков), иеросхимонах Анатолий (Потапов), иеросхимонах Нектарий (Тихонов), иеросхимонах Никон (Беляев), как исповедник, и архим. Исаакий (Бобриков), священномученик.

Празднование Собора Оптинских старцев 11 (24) окт.

ОПЫТ, имеет двойное значение; во-первых, опыт (эмпирия) противопоставляется умозрению, и в этом значении есть *понятие* родовое, подчиняющее себе и наблюдение, и эксперимент, и, во-вторых, опыт в смысле эксперимента есть видовое понятие, противопоставляемое наблюдению и представляющее собой видоизмененное наблюдение. Опыт в первом значении представляет источник *познания*; утверждение, что опыт есть единственный возможный источник познания, создает *эмпиризм*. Опыт бывает внутренним, в котором непосредственно дано содержание сознания, и внешним, в котором содержание сознания дано при посредстве деятельности органов ощущений. В обоих видах опыта содержание дано как нечто самостоятельное, находящееся в сознании, но независимое от него, как его переживание, признаваемое сознанием за некоторую реальность. Опыт имеет непосредственную *очевидность* для индивида, поэтому он кажется самой надежной основой для всякого научного построения. Все философские системы в одинаковой мере ссылаются на опыт. Так, самый фантастичный *мистицизм* считает свое познание Божества опирающимся на внутренний опыт; умозрение точно так же пользуется данными опыта для своей конструкции понятий. Без сомнения, при этом понятие «опыт» понимается различно, в зависимости от того, каким фактам и переживаниям придается преимущественное значение. Из различных пониманий опыта существеннейшее значение для философии имели: эмпирическое, впервые установленное Бэконом, видящее в опыте безусловный источник *знания*; рационалистическое, видящее в опыте источник знания, обусловленный сверхопытными и независимыми от опыта посылками; и посредствующее критическое, старающееся найти примирение между двумя первыми направлениями.

Опыт, в смысле эксперимента, есть могущественнейшее орудие современной науки, которым греческая и средневековая наука пользовалась лишь в малой мере. Опыт-эксперимент есть наблюдение, в котором условия произвольно ставятся исследователем с целью всестороннего ознакомления с явлением и точнейшего измерения его. Благодаря тому, что в эксперименте устраняются некоторые условия и взамен их вводятся новые и что явление повторяется произвольное число раз, удается определить существенное в явлении и отделить его от случайного, удается точнее измерить и подробнее описать само явление. Не все явления поддаются эксперименту, а только те, которые находятся во власти человека, и не во всех явлениях опыт может быть произведен одинаковым образом. Опыт не во всех случаях приводит к одинаково точным результатам. Чем проще явление, тем более приложим к нему опыт (напр. в области химии и физики), но, по мере осложнения явлений, опыт, благодаря множественности причин, становится труднее применимым (в области психологической и социологической) и менее доказательным. Постановка опыта в каждой отдельной науке составляет часть ее методологии и представляет величайший научный интерес. В противоположность опыту наблюдение представляет умственное воспроизведение явления в том виде и порядке, в каком оно действительно происходило, без всякого произвольного видоизменения явления или его частей со стороны наблюдателя.

Э. Р.

ОРГАНИЗМ, целое, части которого связаны одним общим принципом, жизнью, вытекающим из самого же целого, т. е. внутренним и необходимым, а не внешним и случайным. Организму противоположен механизм. Противоположность организма и механизма часто пытались сгладить, перенося на организм механические воззрения или, наоборот, на механизм — органические: напр., органическая теория общества и государства.

ОСИНА, в русских народных представлениях проклятое, «чертово» дерево. В Древней Руси считалось, что в местах, где

растет осина, «вьются» черти. Они же прячутся и в кроне этого дерева. Поэтому, по народным поверьям, запрещалось во время грозы стоять под осиной, ибо Бог, стремящийся поразить молнией прятавшихся там чертей, случайно мог поразить и человека.

По народным поверьям, считалось, что из осины был сделан крест, на котором распяли Христа, а также гвозди и спицы, которыми мучили Спасителя. На осине повесился Иуда, отчего у нее и дрожат листья.

Осина часто использовалась в магических ритуалах, особенно в борьбе с нечистой силой, ведьмами и колдунами. На огне из осиновых дров сжигали колдунов, осиновый кол забивали в грудь вампирам и ведьмам. Ветки осины использовали в качестве оберега от порчи и болезни. При приближении эпидемии холеры в четырех концах села втыкали в землю срубленные деревца осины, ограждая тем самым село от проникновения болезни. Настой осины применялся в народной медицине.

О. П.

ОСИПОВ Владимир Николаевич (р. 0.08.1938), православный мыслитель, общественный деятель, публицист. Родился в г. Сланцы Ленинградской обл. Учился в Московском государственном университете. Дважды отбывал наказание по ст. 70 УК РСФСР («Антисоветская агитация и пропаганда»).

В ранней молодости сочувствовал идеям Ф. Ницше и анархо-синдикалистскому варианту социализма. В политлагерях Мордовии в 1963—64 стал убежденным русским националистом, монархистом и православно-фундаменталистом.



Мылит себя таковым и по сей день. Осипов полагает, что в век острого идеологического противоборства необходимо глубоко и основательно изучать и отстаивать христианскую философию, опирающуюся на православное вероучение, творения святых отцов Церкви и христианских мыслителей. Считая православно-русскую цивилизацию самобытной и качественно отличной от иных цивилизаций (романо-германской, мусульманской, еврейской, китайской и т. д.), Осипов оценивает политическую структуру Московской Руси (XV—XVII вв.) в духовно-нравственном плане как непревзойденную вершину, более никем не достигнутую. Православная самодержавная монархия, власть Божьего помазанника, опирающаяся на принцип *симфонии властей* (светской и духовной) и действующая в тесном взаимодействии с Православной церковью, — единственно законное, богоустановленное и устойчивое политическое устройство. Но ни в Римской империи, ни в Византии это устройство не было по-настоящему сопряжено с *национализмом* государствообразующей нации. В этом, а также в отсутствии строго наследственного правления от отца к старшему сыну — одна из причин многочисленных государственных переворотов во Втором Риме. Переворотов, которых не знал *Третий Рим* в XV—XVII вв. Московская Русь была подлинно национальным и антинациональным государством. Религиозное воспитание населения, спасение душ подданных было вменено Стоглавым собором 1551 в прямую и главную обязанность государственной власти. К сожалению, антиправославные и антинациональные реформы Петра I, по мнению Осипова, порушили симфонию властей, непререкаемый авторитет *Православия* и первичность русских национальных интересов. Только с Николая I государство по-настоящему осоз-

нает необходимость возрождения и подъема русского национального духа. Однако в это время (а точнее, с сер. XVIII в.) мощным антиподом русского национального духа становится часть дворянства, аристократии и значительная часть *интеллигенции*. Идеиное развитие в XIX — н. XX в. приводит в конечном итоге к тому, что русская нация оказывается обезглавленной, нацией без головы, ибо «голова» мыслит и действует против интересов «тела». Когорта замечательных русских мыслителей от *А. С. Хомякова* и *М. Н. Каткова* до *Л. А. Тихомирова* и *М. О. Меньшикова* была не в силах излечить повальную болезнь, остановить эпидемию безбожия и *нигилизма*, охватившую широкие слои интеллигенции и дворянства, активно подпитываемых инородцами (в первую очередь — иудеями). Предавшая государя аристократия и омасоненная *интеллигенция*, т. е. «образованное сословие», совершили на горе России, народу и себе тягчайшее злодеяние — богореческую февральскую революцию. При этом царя и Россию предало и тогдашнее священноначалие Православной церкви, благословив в марте 1917 безбожное Временное правительство. Последнее, сплошь состоящее из строителей Соломонова храма, мгновенно приступило к гонениям против Церкви, которые сегодня многими забыты вследствие того, что их заслонило последующее палачество иудео-большевиков. Не совсем понятна позиция Зарубежной церкви, обличающей Московскую Патриархию за «сергианство» (т. е. сотрудничество с большевиками) 1927 и совершенно умалчивающей об общем для обеих юрисдикций «первоначальном сергианстве» — отступничестве от царя и Российской империи (с падением царя неизбежно и закономерно рассыпалась империя) в марте 1917.

Великий русский народ создал великую империю от Ревеля до Курил. Ядро этого народа, твердое, крепкое ядро, которое «не растолочь, не размолоть, не растворить» (по *Н. Я. Данилевскому*), несмотря на страшный геноцид XX в., продолжает исповедовать Истину Иисуса Христа, содержащуюся исключительно в Православии. Именно за это ядро (пусть даже теперь это 5 % населения) *Ф. М. Достоевский* называл русский народ народом-богоносцем. Этому народу Господь дает шанс воссоздать Третий Рим, порушенный изменниками в февр.—марте 1917. Возрожденная православная, национальная и монархическая Россия станет достойным противовесом антихристианской глобализации. Именно России, как великой державе, считает Осипов, суждено будет выработать основы иного, чем еврейский капитализм, социально-экономического строя. Как и в дореволюционной России, это должна быть многоукладная экономика. Стратегические отрасли промышленности и особенно оборонный сектор, а также природные ресурсы должны принадлежать государству. Власть денежных мешков должна быть строго ограничена. Банки должны обслуживать реальный производственный сектор, а не заниматься спекулятивными махинациями на валютном и фондовом рынках. Природная рента должна принадлежать нации, а не безродным олигархам. Право каждого гражданина России (или каждого подлинного государя) на равную долю ренты должно быть закреплено законом.

Восстановление исторической государственности в России — *идеал* и конечная цель православно-патриотического движения. Но поскольку возрождение православной монархии невозможно без существенной воцерковленности русского народа (от теперешних 5 % населения до хотя бы минимума в 15—20 %, переходный период может растянуться на многие годы (на 10—15 лет и более)). В перспективе Православная церковь должна получить статус государственной религии. Государство также покровительствует двум др. коренным конфессиям — мусульманству и *буддизму* — в местах компактного проживания их приверженцев. Российское государство гарантирует свободу всех вероисповеданий, за исключением антигосударственных, изувер-

ных и сатанинских. Самодержавная власть созывает по мере надобности Земские соборы от всех сословий и профессий на беспартийной основе и неукоснительно отстаивает широкое местное самоуправление. Централизм и самодержавие — вверх, демократия и самоуправление — вниз (на губернском и уездном уровне). Большевицкая мина «федерализма» должна быть аккуратно обезврежена, ибо «Федерацией», по *И. А. Ильину*, называется союз государств, основанный на договоре и учреждающей их «законное, упорядоченное единение». Наличие в рамках единого государства национальных автономий с признаками собственной государственности, отличающими их от административных субъектов (краев, областей) в принципе абсурдно. Введение выборности глав субъектов России ослабляет их связь в федеральном Центром и усиливает зависимость от местных корпоративно-групповых интересов и мафиозных кланов. Исповедуя учение *И. А. Ильина* о христианском национализме, Осипов считает, что при таком понимании национализма не может быть места шовинизму и социалдарвинизму. Под русским народом, естественно, подразумеваются все русские, включая великороссов, белорусов, малороссов (украинцев) и карпатороссов. Поскольку Российская империя, помимо государствообразующего русского народа, включает и многие др. народы, забота о коренных народах России является также и заботой православных русских националистов. В этом — принципиальное отличие черносотенцев от национал-социалистов. Мы строим Третий Рим, и все коренные народы России — наши братья. Опыт истории подсказывает о нежелательности допущения на ключевые места в политике, экономике и культуре России лиц, принадлежащих к нациям, имеющим свои государственные образования за пределами России. Русскому народу необходимы сильная одухотворенная армия (без дедовщины, сознательно внедренной врагами нации), Военно-морской флот и национальные спецслужбы, способные противостоять заговору мировой закулисы. Телевидение и многотиражная массовая печать должны принадлежать государству или находиться под строгим национальным контролем. В перспективе должно быть покончено с пропагандой порнографии, порока и извращений. Одной из задач государства должно быть православно-национальное воспитание народа, прежде всего подрастающего поколения. Уклонение «демократического» псевдогосударства от этой задачи умышленно запланировано мировым кагалом в целях национальной деградации. Ибо народ с большим процентом аморального элемента не способен противостоять внешней агрессии и гибнет, превращаясь в пепел истории. Осипов и возглавляемый им Союз «Христианское возрождение» представляют переход от криминально-космополитического строя к православному самодержавию на путях твердой национально ориентированной власти. Эта власть, взяв под свой контроль СМИ, и в первую очередь телевидение, укоренив национально-православное воспитание и образование, должна помочь дальнейшему восцерковлению русского народа (и дружественных ему народов) к тем самым 15—20 %, т. е. к тому минимуму, при котором может быть восстановлена православная монархия. Третий Рим в лице возрожденной России будет мирным, оборонительным государством, главной задачей которого станет духовное противодействие моральной деградации человечества и мирная проповедь *Евангелия*.

ОСУЖДЕНИЕ, моральное порицание, хула, опорочивание. В сознании человека *Святой Руси* чаще всего воспринимается отрицательно, как *грех*, согласно слову Божию: «Не судите да не судимы будете».

В *Изборнике 1076 г.* говорится: «Вглядимся в себя, не осуждая других, ведь много и в нас такого, за что осуждаем иных».

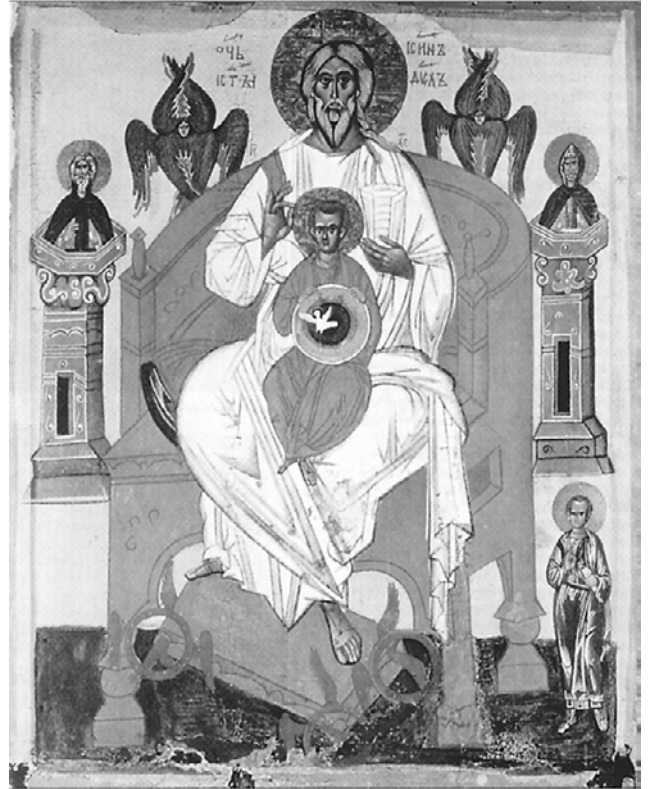
Тому же учит и св. *Дмитрий Ростовский*: «Не суди другого за грех, но избавь себя самого от греха осуждения».

Русские пословицы: «Не осуждай и не осужден будешь. Глупый осудит, а умный рассудит. Сперва рассуди, а там осуди. Не суди других, не осудишься от них».

Когда мы бываем недовольны собой, то осуждаем не самих себя, не свою душу, а свои поступки; точно так же надо относиться и к другим людям: осуждать их поступки, а не их самих, не их душу (*Л. Н. Толстой*).

О. Платонов

«**ОТЕЧЕСТВО**», одно из изображений *Святой Троицы*: на престоле в белых одеждах старец — Бог Саваоф, на коленях которого Христос в образе отрока; *Дух Святой* представлен белым голубем в лучах, исходящих из уст Саваофа, или окруженным



Икона XIV в.

сферой, которую держит Отрок-Христос. Как самостоятельная икона встречается в храмах крайне редко, но иногда занимает центральное место в верхнем ряду икон иконостаса — протеческом чине. Изображение Саваофа неоднократно запрещало Православную церковь начиная с VII Вселенского собора (787), что подтверждено в России Великим Московским собором в 1655.

В. Ф.

ОТКРОВЕНИЕ, проявление Высшего существа для нас, людей, знакомящее нас с истинной своей *сущностью* и с требованиями к нам, предъявляемыми свыше. Оно, во-первых, открывает нам Божество, т. е. становится фактом теофании (Богоявления), и, во-вторых, дает понимать религиозно-нравственное содержание Божества. Т. о., Откровение не есть человечески-несовершенное учение, система. Обычно Откровение ниспосылается отдельным людям (личное) с тем, чтобы чрез избранных посвятить в него весь *народ* (всенародное). Вселенская церковь признает одно общее, для всех обязательное высшее Откровение, но иногда мирится с частны-

ми, единичными, Откровениями, напр., св. Феодоры, Моисея. Самый совершенный тип Откровения заключается в христианской религии, причем согласно христианскому вероучению оно делится на: 1) подготовительное, или Ветхий Завет; 2) центральное, или Новый Завет и 3) окончательное, которое люди получают, когда наступит конец мира. Христианское откровение, или Новый Завет, являет нам истину о Боге и дает заповеди или нормы нравственного поведения, причем будущее в Новом Завете намечается только в общих чертах, ибо «не открылось, что мы будем», говорит ап. Иоанн; оно, будущее «Откровение славы сынов Божиих», говорит ап. Павел, явится когда-нибудь. Символическую картину будущей жизни мы находим в последней части Нового Завета, в *Апокалипсисе*.

ОТКРОВЕНИЕ АВРААМА, апокриф силовостровского сборника XIV в., вошедший в состав Толковой Палеи, ведет происхождение от еврейских легенд о праотце Аврааме, помещенных в книгах Яшара, Мидраша, Гамара. Оттуда они перешли к грекам и в переделанном виде к южным славянам. «Откровение Авраама» заключается в следующем: отец Авраама, Фарра, делает идолов, из которых Марумаф, стукнувшись о другого, разбивается, другие ломаются от падения во время отправки их на продажу, Варисат сгорает случайно, и это убеждает Авраама, что они — бессильные, неодушевленные предметы, отнюдь не боги; Бог же, Творец всего сущего, един и вечен. Он посылает ему с неба голос, приказывая 40 дней поститься, а затем принести *Богу* жертву. Авраам при помощи ангела Иоиля исполняет на горе Хорив приказание, но *дьявол* Азавиль пытается совратить его, без успеха прогнанный ангелом Иоилем. Этот, взяв Авраама, подымается с ним на голубином крыле к небу. Здесь они ослеплены божественно-дивным светом, среди которого вырисовывается престол, затем 7 небес, преисподняя, Эдем, где пребывают Адам, Ева и дьявол Азавиль. Авраам спрашивает, почему Бог допустил грехопадение, и в ответ слышит пророчества о *судьбе мира*, о будущей жизни, о будущих *грехах* и преступлениях людских и узнает, какие их ожидают наказания. Продолжением Откровения Авраама является «Смерть Авраама».

«**ОТКРОВЕНИЕ (ВИДЕНИЕ) ИОАННА БОГОСЛОВА**», икона, отражающая особенности русского православного мировоззрения. Написана в XVII в. Хранится в Государственной Третьяковской галерее. Изображение в среднике иконы вклю-



Видение Иоанна Богослова. Икона XVII в.

чает в себя 4 сцены, 3 из которых соответствуют различным эпизодам Откровения Иоанна Богослова. Слева вверху представлен Христос в белом подире — одежде первосвященников, украшенной золотой каймой по нижнему краю и по краям рукавов, с золотым оплечьем и поясом. Отличительные особенности его иконографии: белые волосы, в соответствии с текстом Откровения (Откр. 1, 14), и восьмиконечный двухцветный нимб. В левой руке он держит красную сферу с многолучевой звездой, которую окружают 7 трубящих ангелов, а правую возлагает на коленопреклоненного Иоанна Богослова. Из уст Христа исходит меч и труба, означающая глас трубный (Откр. 1, 10—20).

Слева от Христа — 7 светильников; в левом верхнем углу средника — сегмент неба с изображением Святого Духа в виде голубя, сидящего на престоле. Справа изображен глотающий ангел, вручающий книгу Иоанну Богослову (Откр. 10, 1—10). Ниже представлена еще одна сцена — Иоанн Богослов с Прохором на фоне пещеры: Иоанн Богослов прислушивает-

ся к гласу небесной трубы, а Прохор записывает под его диктовку (это изображение воспроизводит иконографическую схему, традиционную для иллюстрированных Евангелий и икон Иоанна Богослова). Наконец, весь нижний регистр занимает сцена благословения семи церквам (Откр. 2, 3): на фоне сложного архитектурного сооружения с множеством стен и башен слева представлен Иоанн Богослов, получающий от ангела благословение и свиток с текстом послания, и 7 ангелов в восьмиконечных двухцветных нимбах с развернутыми свитками. Ангелы, облаченные в далматики и плащи, стоят каждый во вратах своего храма. У последнего в нижнем ряду — епископский омофор. Надписи на фоне воспроизводят соответствующие изображениям части текста из Откровения.

В отличие от западной традиции, иллюстрации Апокалипсиса в византийском и древнерусском искусстве появляются лишь в относительно позднее время. Самое раннее известие о подобном изображении на Руси содержится в письме Епифания Премудрого Кириллу Тверскому (ок. 1415), в котором упоминается о сценах Апокалипсиса в росписи, исполненной Феофаном Греком в Благовещенском соборе Московского Кремля в 1405. Отдельные сцены Апокалипсиса проиллюстрированы в греческой рукописи 1422 из Парижской Национальной библиотеки.

Иконография отдельных сцен, представленных в «Апокалипсисе» из Третьяковской галереи, находит параллели как в иконе н. XVI в. из Кремля, так и в ряде памятников XVI—XVII вв. — фресках Благовещенского собора Московского Кремля и в иллюстрированных рукописях.

Показывая историю получения откровения, создатели иконографии стремились подчеркнуть прежде всего исключительный опыт Богообщения, особую причастность Божественной Премудрости, которые позволили апостолу и евангелисту раскрыть наиболее таинственную и сокровенную часть божественного промысла. С др. стороны, не менее важное значение в рассматриваемой иконе имеет тема благовестия семи церквам. Церковь, основанная Христом на земле, являлась прообразом торжествующей Небесной Церкви будущего века. О подобном понимании свидетельствует распространенное в православном мире «Толкование на Апокалипсис» свт. Андрея Кесарийского (VII в.): «Он повелел мне о виденном поведать семи церквам, обозначая седмичным числом, оканчивающимся в субботу, суббота, то есть покой будущего века» (Толкование на Апокалипсис, II).

Семь ангелов с развернутыми свитками присутствуют, как правило, на иконах «Премудрость созда себе дом». В некоторых случаях, судя по надписям на свитках, эти ангелы непосредственно отождествляются с ангелами семи апокалипсических церквей, — как это было в несохранившихся росписях Золотой палаты Московского Кремля, исполненных после 1547.

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000. С. 314.

Л. Н.

ОТКРОВЕНИЕ ПРЕМУДРОСТИ (мистическое учение об Апокалипсисе в русском мировоззрении и иконописи), заключительная часть наиболее известного текста из Книги Притчей Соломоновых о *Премудрости*, построившей Себе дом, — «оставьте неразумие и живите и ходите путем разума» (Притч. 9, 6) — звучит как обетование вечной жизни и грядущего прославления праведных в *Царствии Небесном*. Примечательно также, что с призывом Премудрости — «идите, ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворенное» (Притч. 9, 5) — переключается призыв Господа, обращенный к праведникам в заключительной главе Апокалипсиса: «жаждущий пусть приходит и желающий пусть берет воду жизни даром» (Откр. 22, 17). Подобное сопоставление не может быть случайным, поскольку именно в Апокалипсисе и в некоторых др. новоза-

ветных текстах *Бог* открывает человеку картину завершения спасительного действия Премудрости и окончательного исполнения Своего предвечного замысла.

Завершение дела *спасения* человека и окончательное исполнение предвечного замысла о твари связывалось в христианском сознании со *Вторым пришествием* Спасителя, которое несло в себе не только суд и воздаяние, но и откровение Царства Божия во всей полноте его славы.

С особой силой ожидание Второго пришествия и наступления Царства Божия проявилось уже в первые века христианства, что во многом определило содержание первоначальной христианской культуры и искусства. Это выразилось не только в широком использовании образов и мотивов, заимствованных из Апокалипсиса и др. эсхатологических библейских текстов. Тема спасения и грядущего блаженства, уготованного праведным, нашла свое отражение в отборе и интерпретации ветхозаветных и новозаветных сюжетов, а также в особых символических мотивах, которые были широко распространены в росписях катакомб, скульптуре саркофагов и в др. памятниках раннехристианского искусства. К их числу относятся многочисленные изображения молящихся — орант и орантов, которые нередко располагались на фоне райской растительности и архитектурных сооружений, символизировавших, по-видимому, небесные обители, уготованные праведникам. Сходное значение имели также изображения трапез, которые, с одной стороны, служили символическим указанием на таинство Евхаристии, а с др. — могли восприниматься как образы «блаженных пиров» в Царствии Небесном.

Эсхатологические аспекты учения о Божественной Премудрости раскрываются в святоотеческой литературе не сразу. Как известно, самые ранние толкования соответствующих ветхозаветных текстов, принадлежавшие Ипполиту Римскому, Иустину Философу, Оригену, Афанасию Александрийскому и др. учителям и отцам Церкви III—IV вв., отождествляли Премудрость со вторым лицом Троицы — Сыном Божиим Иисусом Христом. Что же касается притчи о Премудрости, построившей себе дом, то в ней видели прежде всего прообразы Боговоплощения и искупительной жертвы Христа (эти толкования нашли свое отражение в более позднем богослужебном тексте — каноне Козьмы Маиумского на Великий четверг). Вместе с тем уже в одном из сочинений, приписываемых свт. Дионисию Ареопиту («Послание к Титу-иерарху»), трапеза Премудрости сопоставляется с «пиром преподобных в Царствии Божием». Очевидно, подобные эсхатологические толкования имел в виду Патриарх Константинопольский Филофей Коккин (ск. в 1379) в своем слове на притчу «Премудрость созда себе дом»: «А если некоторые и будущие блага и обещанные праведникам веселие, и наслаждение, и брачный пир, которым великий Жених приветствует стекающиеся души, называли жертвами и трапезою Премудрости, то и они зависят наиболее от жертв, приносимых теперь».

Тема грядущего блаженства, уготованного праведникам, должна была раскрываться прежде всего через образ Христа как воплощенного Слова и Премудрости. Несмотря на разнообразие иконографических решений, уже в самых ранних изображениях Христа, как правило, присутствуют эсхатологические мотивы — «слава» и престолы, окруженные ангельскими силами, изображения четырех апокалипсических существ, свитков, запечатанных семью печатями, агнцев, а также — рая и Небесного Иерусалима. При этом в некоторых случаях особо подчеркивается мотив «воздаяния», небесной награды, как, напр., в алтарной мозаике церкви Сан Витале в Равенне VI в., где Христос вручает мученический венец св. Виталию. Среди этих композиций выделяются тройные изображения Христа Вседержителя как владыки мира и Небесно-



Откровение Ветхозаветное: икона «Видение пророка Иезекииля» XV в. Русский Север

го Царя по аналогии с царем земным (примером древнейших из дошедших до нас изображений является мозаика апсиды римской церкви Санта Пуденциана (401—417). Появление подобных изображений нередко объяснялось воздействием традиционной иконографии римских императоров. С др. стороны, одним из важнейших источников для этого иконографического типа послужили ветхозаветные пророческие видения и образы Апокалипсиса, т. е. образы Судии, воссевшего на престоле, чтобы вершить свой суд. При этом книга или

Главным содержанием деисусной композиции является тема Второго пришествия, Страшного суда и грядущего спасения человеческого рода. В центре ее представлен Господь Вседержитель, восставший на Суд, а по обе стороны от Него — Богоматерь и Иоанн Креститель, возносящие заступническую молитву за род человеческий. В более сложных случаях к Богоматери и Иоанну Крестителю могли добавляться изображения др. предстоящих — ангелов, а также святых, представленных по чинам, — апостолов, святителей, мучеников и преподобных. По-

свиток в руке Христа были не только символом нового закона, дарованного людям, но и напоминали об апокалиптической Книге Жизни, запечатанной семью печатями (Откр. 4).

Изображения Христа в «славе» и в окружении небесных сил, восходившие к ветхозаветным эсхатологическим видениям и текстам Апокалипсиса о древнерусском искусстве на протяжении достаточно долгого времени использовались гл. обр. в составе композиций «Страшного суда». В др. случаях предпочтение отдавалось более простым и лаконичным по форме и в то же время более универсальным и символически насыщенным типам. К их числу относился образ Христа Вседержителя. Однако по мере развития иконографии различные аспекты этого образа могли приобретать особенное значение. Так, именно эсхатологическое содержание, изначально ему присущее, предопределило возможность создания иконографического типа «Спаса в Силах», в котором вновь появляются некоторые мотивы, популярные в раннехристианском искусстве. Др. вариант подобного иконографического решения представляет новгородская икона XVI в. «Спас на престоле».

Эсхатологические аспекты, присущие образу Христа, могли раскрываться также в различных символических композициях, где Его изображения занимали центральное место. Среди них особенное значение имел «Деисус», получивший широкое распространение в византийском и древнерусском искусстве с X—XI вв. (хотя существуют и более ранние прообразы этого иконографического типа, а также письменные свидетельства, позволяющие отнести его формирование к более раннему времени).

добный состав святых присутствует, как правило, в деисусных чинах русского высокого иконостаса. Изображение представленных по чинам святых более отчетливо раскрывает еще один смысл «Деисуса»: это есть совокупный образ Церкви Небесной, возносящей свои молитвы перед престолом Вседержителя. Примечательно также, что в системе декорации византийского и древнерусского храма деисусные композиции располагались на границе алтаря и остальной части храма (так, в мозаиках Софии Киевской «Деисус» представлен над конхой алтарной апсиды). Поскольку в христианской церкви алтарь символизирует собой Царствие Небесное, деисусная композиция, будучи образом Страшного суда, обозначала тот рубеж, за которым могло быть достигнуто единение праведных с Господом Вседержителем, и одновременно с этим являла наглядную картину такого единения. Следуя этой логике, деисусные иконы начиная с X—XI вв. помещали на архитраве алтарной преграды византийских и древнерусских храмов (это стало первым шагом на пути формирования высокого иконостаса). Именно деисусная композиция заняла центральное место в развернутой иконографии «Страшного суда», которая так же, как и «Деисус», получает распространение начиная с послеиконоборческого времени.

Вопрос о месте происхождения иконографии «Страшного суда», бывший предметом напряженных дискуссий для нескольких поколений исследователей, имеет особый интерес, поскольку позволяет выявить серьезные различия в эсхатологических воззрениях западной и восточной церкви. Именно в то время, когда в Византии завершалось сложение нового иконографического типа, на Западе широкое распространение получают иллюстрированные Апокалипсисы. Западная традиция отдавала явное предпочтение развернутым иллюстративным циклам, детально воспроизводившим те таинственные и грозные картины конечных судеб мира, которыми наполнено Откровение Иоанна Богослова. Напротив, византийские эсхатологические воззрения нашли свое выражение в строгой и цельной, догматически продуманной картине «Страшного суда» (примечательно, что в самом Апокалипсисе его описание занимает менее одной главы — Откр. 20, 11—15). В основу ее, наряду с текстами Откровения, были положены евангельские притчи и некоторые ветхозаветные эсхатологические пророчества, житийные и апокрифические сочинения, а также эсхатологические поучения отцов Церкви, в которых были собраны воедино многочисленные разрозненные свидетельства Священного Писания и церковного предания. Практически не затрагивая темы конца мира и сопровождающих его разрушений и ужасов, эта картина сосредоточивалась на образах самого Суда и конечного воздаяния праведным и грешным — как завершения промыслительной деятельности Творца и окончательного исполнения его обетований.

Первым развернутым апокалипсическим циклом в византийско-русской традиции был, вероятно, «Апокалипсис» в росписях Благовещенского собора Московского Кремля, исполненных в 1405 Феофаном Греком. Существует предположение, что интерес к Апокалипсису, так же как и общий подъем эсхатологических настроений в н. XV в., был связан с окончанием Великого Индиктиона (532-летнего пасхального цикла) в 1408 (новая Пасхалия, созданная в н. XV в., доводилась только до 1492, т. е. до 7 тыс. от сотворения мира, в котором ожидалось наступление конца света и Второго пришествия).

Вместе с тем интерес к эсхатологической тематике в эту эпоху во многом определялся общими тенденциями византийской и русской духовной культуры XIV—XV вв. — расцветом монашеской жизни, сопровождавшим его усилением мистицизма, широким распространением аскетических идеалов, с особой монашеской практикой *исихазма* (безмолвия). Такой вид монашеского подвига, известный уже с IV в. в монасты-

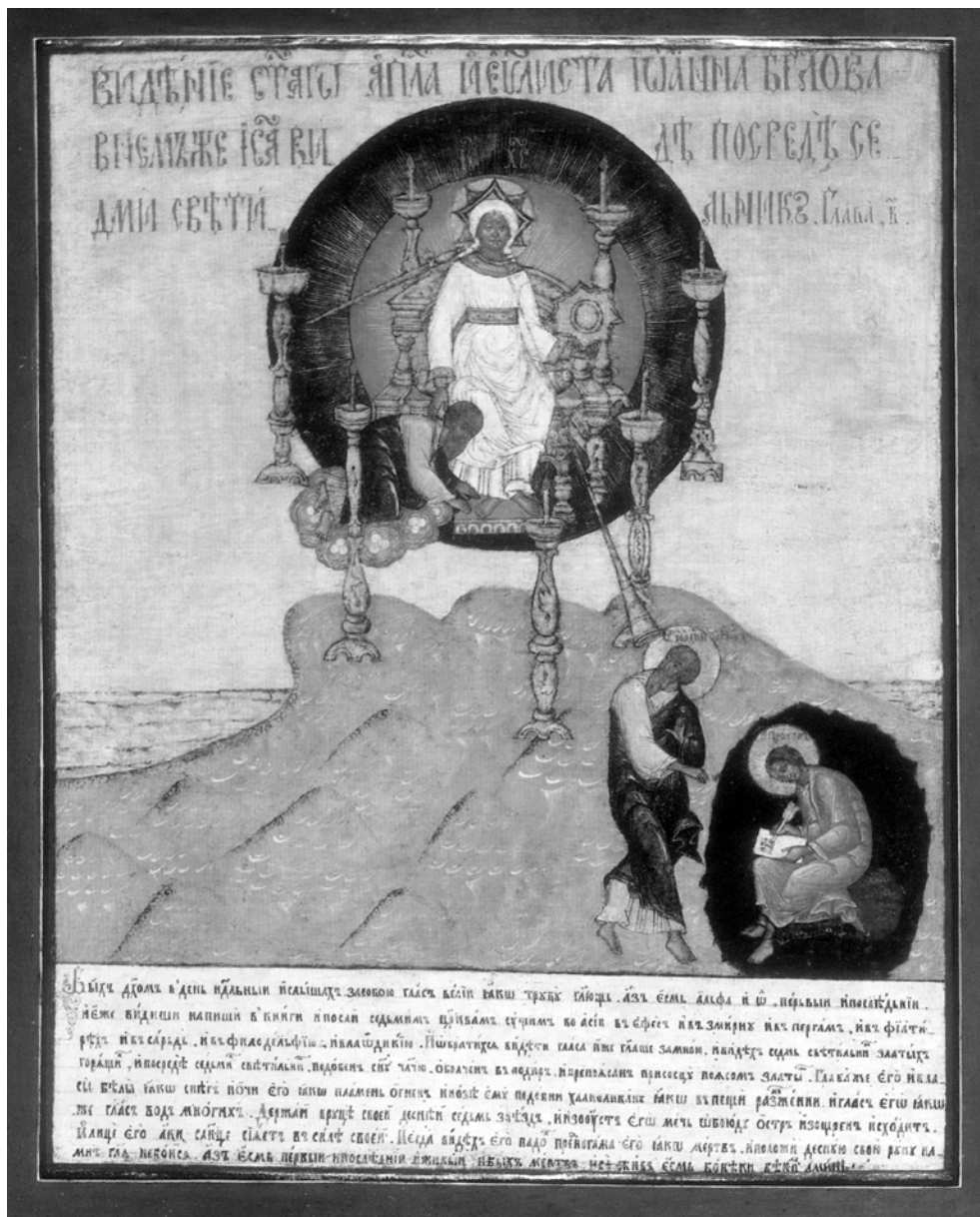
рях христианского Востока, становится особенно популярным в XIV—XV вв. Целью его было достижение единения с Богом через очищение человека и сосредоточение всех его душевных и духовных сил в непрерывной безмолвной молитве. Возможность личного Богообщения — реального обожения — служила для христианских подвижников залогом грядущего единства праведных с Богом в Царствии Небесном и делала особенно отчетливым образ ожидающего их небесного блаженства.

Примечательно также, что в эту эпоху в духе новых мистических идей развивается и традиционное святоотеческое учение о Премудрости Божьей. Так, по мнению Филофея Коккина, главным действием Премудрости в человеке является «возможность познавать и ощущать своего Творца и Зиждителя». В своих речах, посвященных истолкованию притчи «Премудрость создала себе дом», он отмечает, что «домом Премудрости» может стать душа каждого человека, и описывает, каким образом Премудрость уготовляет в человеке Свое жилище. Главным условием для этого он считает очищение и обновление ума Духом Святым. Вместе с тем в толкованиях Филофея отчетливо звучат и эсхатологические мотивы — не случайно уже во вступительной части к своему первому слову он пишет о том, что книги, написанные Соломоном, «предрекают оную конечную цель ветхого и нового и всего Христова неизреченного и божественного домостроительства».

Эсхатологически переосмысленные идеи непосредственно богообщения привели к появлению целого ряда новых сюжетов и иконографических тем. К их числу, помимо «Апокалипсиса», относился, по-видимому, уже упомянутый выше иконографический тип «Спаса в Силах». К апокалипсическим образам восходят композиции типа «Суббота всех святых», одно из наиболее ранних изображений которой известно по шитью на знаменитой ватиканской далматике к. XIV — 1-й пол. XV в. Оно представляет собой «Деисус» с Христом в «славе» и в окружении ангельских сил, вокруг которого располагаются святые, представленные по чинам. К числу эсхатологических мотивов здесь относятся также престол, уготованный для Суда, изображения Лона Аврамова и благоразумного разбойника. Эта композиция раскрывала образ единства праведных с Богом в Царствии Небесном — единства, предопределенного от сотворения мира и осуществленного благодаря спасительному служению воплощенной Премудрости — Христа. Примечательно, что на ватиканской далматике присутствует также изображение Евхаристии, что может быть осмыслено как соединение двух различных интерпретаций темы «пира Премудрости» — литургической и эсхатологической. Сходное иконографическое решение в более позднее время использовалось в русских иконах «Шестоднева» — в центральной композиции «Суббота всех святых». Подобные композиции известны также в поствизантийском искусстве под названиями «Второго пришествия» или «Собора всех святых».

В XIV — н. XV в. определенные изменения происходят и в традиционной иконографии «Страшного суда», которая постепенно насыщается новыми символическими мотивами. Наиболее характерная особенность русских «Страшных судов» этого времени — включение в их состав ветхозаветных эсхатологических прообразов, придававших картине Суда дополнительную промыслительную перспективу. К их числу относятся прежде всего развернутые иллюстрации видения прор. Даниила (Дан. 7) — наиболее полно оно представлено в росписях Снетогорского монастыря во Пскове 1313.

В это же время в состав композиций «Страшного суда» включается сюжет, заимствованный из Книги Премудрости Соломона, — «Души праведных в руке Божией» (Прем. 3, 1). Один из наиболее интересных примеров такого рода — «Страшный суд» *Андрея Рублева* и Даниила Черного в росписях Успенского собора во Владимире (1408). Помещенная в



Откровение Новозаветное: икона «Откровение Иоанна Богослова» XVIII в. (?)

зенице входной арки, между полуфигурами пророков Исаии и Давида, композиция «Души праведных в руке Божией» открывает собой не только цикл сюжетов «Страшного суда», но и роспись в целом. Она звучит как обетование вечной жизни и грядущего воссоединения праведных с Богом, что было на редкость созвучно мистическим настроениям эпохи.

Наконец, эсхатологические мотивы появляются в это время и в собственно «софийной» иконографии. К н. XV в. относится самая ранняя икона из дошедших до нас русских икон «Софии Премудрости Божией». Так же как и более поздние произведения, эта композиция включает в себя изображение Престола Уготованного, раскрывающее эсхатологические перспективы Божественного Домостроительства. Кроме того, сам образ Софии в виде огненного ангела, сидящего на престоле, мог быть навеян апокалипсическими образами Сына

Человеческого, лицо которого было «как солнце, сияющее в силе своей» (Откр. 1, 16 и др.).

Новый всплеск эсхатологических настроений в русской культуре приходится на последние десятилетия XV в. После взятия Константинополя турками в 1453 и падения Византийской империи не осталось ни одного независимого православного государства, кроме Москвы (православные царства Сербское и Болгарское пали уже до падения Византии). На рубеже XV и XVI вв. возникает теория о том, что Москва как наследница Константинополя, Второго Рима, является *Третьим Римом*, последним и вечным царством всего христианского мира, которое должно было соединить величие императорского Рима с духовным превосходством христианской веры. При этом речь шла уже не столько о непосредственной исторической и политической преемственности, а скорее о передаче сакрального авторитета, особых мистических функций «священного царства». Вместе со славой и величием земной державы Христа на Русь естественным образом переходила и та роль, которая традиционно приписывалась Византии — противостоять *антихристу* и ожидать Второго пришествия Христа (не случайно в византийской эсхатологической литературе был популярен сюжет о том, что последний император в момент Второго пришествия должен прибыть в Иерусалим и вручить свое царство Христу). По этой же причине Московская Русь, последняя в череде земных царств, в глазах современников становится своеобразным прообразом или, вернее, преддверием Царства Божия.

Эсхатологические переживания приобретали особую остроту в связи с ожиданием конца света по истечении 7 тыс. лет от сотворения мира, в 1492. В это время особенно популярными становятся сочинения, содержащие пророчества о конце мира, описания Второго пришествия и Страшного суда, видения загробной жизни. Примечательно, что именно к этому времени относится характерное, чисто эсхатологическое толкование притчи о Премудрости, построившей Себе дом. Мы находим его в опровержении деяний Флорентийского собора, составленном русскими иерархами в 1491: «и того собора не хотим и слышати, отринувены от Бога и от четырех патриарх, но будем держати Седьмь Святых Собор Вселенских и Поместных, в тех бо благоволи Бог, якоже рече:

«Премудрость созда себе храм и утверди столпов семь»; яве же есть семь собор святых отец и семь век доводяще до будущего века по Богослову Иоанну».

Ожидание Второго пришествия продолжало быть актуальным и после наступления 1492 и окончания седьмой тысячи. Наступившее восьмое тысячелетие, по традиционным толкованиям, должно было соответствовать обновленному миру и «жизни будущего века», и поэтому в нем готовы были видеть воплощение апокалипсического пророчества о тысячелетнем Царстве Божьем на земле. При этом ожидание конца света на Руси не сводилось к предчувствию грядущей вселенской катастрофы, как это было на Западе ок. 1000 или 1500. Православная эсхатология носила, скорее, возвышенно-просветленный характер, и ее главным стержнем было ощущение особой сближенности настоящего и грядущего, земного и небесного. Граница между ними становилась как бы прозрачной, и тысячелетнее Царство Божие уже являло себя в богоизбранном земном царстве, наполняя сердца верных ожиданием грядущего спасения и небесного блаженства.

Тем не менее в это время на Руси (так же как и в соответствующие исторические моменты на Западе) возникает особый интерес к Апокалипсису и его автору — ап. Иоанну Богослову. Об этом свидетельствует прежде всего широкое распространение рукописных иллюстрированных житий и житийных икон апостола в к. XV — н. XVI в. Наконец, уже в несколько более позднее время в русском искусстве появляется еще один иконографический тип, не имеющий прямых аналогий в византийской и поствизантийской традиции, — «Иоанн Богослов в молчании».

Ожидания конца света и Второго пришествия нашли свое отражение в иконе «Апокалипсис» из Успенского собора Московского Кремля — первой из дошедших до нас русских икон на этот сюжет.

Кремлевский «Апокалипсис» — это сложная многофигурная композиция, включающая в себя множество разнообразных сцен, более или менее последовательно иллюстрирующих текст Откровения. Однако в отличие от западной иконографической традиции здесь практически отсутствуют картины разрушения и гибели, изображения устрашающих апокалипсических видений. Главный мотив, несколько раз повторенный в иконе, — торжествующие праведники в белых одеждах, возносящие славословия к престолу Небесного Владыки. Характерно, что и в более поздних русских «Апокалипсисах» изображения устрашающих видений отсутствуют — здесь акцент делается именно на передаче откровения, раскрытии наиболее таинственной и сокровенной части божественного промысла. Развернутые иллюстративные циклы, наподобие западных, мы встречаем в русском искусстве только в очень позднее время — в рукописных «Апокалипсисах» XVII—XIX вв. Тема грядущего блаженства праведных в Царствии Небесном находит свое выражение и в уже упомянутой композиции «Шестоднев», иконографическое решение которой перекликается с некоторыми мотивами кремлевского «Апокалипсиса», а также в иконах «О Тебе радуется», где она соединялась с прославлением Богоматери — главной покровительницы русского священного царства.

В русском искусстве к. XV — 1-й пол. XVI в. существенные изменения претерпевает и традиционная иконография «Страшного суда». Начиная с этого времени в изображения «Страшного суда» включается целый ряд оригинальных иконографических мотивов. К сер. XVI в. в русском искусстве складывается совершенно самобытный вариант иконографии, не имеющий аналогий в др. православных странах. Во вполне сложившемся виде новая иконографическая схема присутствует на иконе «Страшный суд» из Благовещенского собора Московского Кремля, исполненной после пожара 1547, — по-видимому, именно эта икона стала образцом для более поздних произведений.

Новая иконография «Страшного суда», соединявшая в себе образы индивидуального посмертного воздаяния и всеобщего Суда, ветхозаветные эсхатологические видения и картины будущего небесного блаженства, должна была выражать сложную систему догматических представлений, охватывавших всю историю Божественного Домостроительства — от Предвечного Совета до грядущего блаженства праведных в Царствии Небесном. Именно в этом сюжете, воплотившем все многообразие откровений Премудрости, идея Ее спасительного служения была раскрыта с наибольшей полнотой.

(См. также ст. «Страшный Суд».)

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000. С. 304—307.

Л. Н.

ОТНОСИТЕЛЬНОЕ (относительная истина), духовная и историческая обусловленность истинного знания, его зависимость от условий и средств познания, отношения веры и науки и вытекающие отсюда приближенность и неполнота истины в человеческом сознании.

Относительность познания означает, что предметы даны нам не сами по себе, но лишь по отношению к нам; в этом смысле всякая истина, касающаяся внешнего мира, относительна. Утверждение, что и внутренний опыт не доставляет нам безусловного познания, что познание абсолютного вообще невозможно, делает указание относительного познания философской теорией относительности (релятивизма); эту теорию защищали в древности софисты и скептики, в новое время — позитивисты, напр. Спенсер, утверждающий, что все наше познание относительно, что познание Абсолюта невозможно. Это направление само отрицание Абсолюта возводит в Абсолют: относительное есть единственный Абсолют, нам известный. В христианской философии абсолютный характер имеет все, что относится к Богу и данным Им законам развития тварного мира. Взаимодействие между отдельными элементами тварного мира и знания о нем имеют относительный характер.

ОТЦЫ ЦЕРКВИ, первые христианские мыслители, задача которых состояла в выяснении теоретической стороны христианства (догматов веры), в защите его против язычества, с одной стороны, и против еретических учений, с др. Задача отцов Церкви была существенно философской, хотя и не представляла свободного исследования, ибо истина была дана в христианстве и требовалось лишь точное логическое определение понятий, согласное с духом христианского учения. В греческой философии, а именно в учении о Логосе, отцы Церкви нашли некоторую подготовительную ступень для своих размышлений; к теоретическому учению присоединился исторический факт искупления Христа, который и нужно было соединить с теорией, т. е. понять его. Задача отцов Церкви состояла в приведении в систему понятий о Боге, о Христе и о человечестве; как следует представлять себе Бога, Христа и человечество, чтобы согласовать эти понятия с фактом искупления. Первую задачу, т. е. истинное понятие Святой Троицы, — решает св. Афанасий Александрийский в борьбе с Арием; вторую задачу (о богочеловеке) решают Кирилл Александрийский и Феодорит Кирский в борьбе с Несторием и Евтихием; наконец, третью задачу (о предопределении, благодати и первородном грехе) решает блаженный Августин в борьбе с Пелагием. Завершением философии отцов Церкви было учение Августина о граде Божием. (О философии отцов Церкви см. *Скворцов* «Философия отцов и учителей церкви». Киев, 1868.)

ОЧЕВИДНОСТЬ, прежде всего признак восприятий, а потом свойство истины. Всякое переживание сознания имеет очевидность, которую, однако, не следует смешивать с достоверностью. Очевидно то, что непосредственно вынуждает признавание истинности; такую очевидность имеют восприятия чувств

и аксиомы *разума*. Все то, что вытекает из аксиом, т. е. что основано на доказательстве, становится *достоверным*. Декарт признавал очевидность в ясности и отчетливости. Геометрические построения обладают очевидностью в высшей мере.

Понятия очевидности подробно рассмотрено в кн. *М. И. Каринского «Об истинах самоочевидных»* (СПб., 1893).

Э. Р.

ОШИБКА, всякое произвольное отклонение человеческой деятельности от нормы. В области юридической ошибка противоположна обману, в сфере психологической — лжи, в сфере логической — софизму. Ошибка весьма родственна заблуждению, которое представляет более глубокую, касающуюся принципиальных вопросов ошибку. Природой заблуждений и ошибок философы всегда интересовались; так, Платон в диалогах «Софист» и «Тетет» показал, что ошибки существуют лишь в суждениях, что множественностью идей и их отношений, в конце концов, объясняется возможность ошибки. Вопросом о природе заблуждений интересовались в особенности в XVII в. Декарт и Спиноза дали противоположные теории заблуждений. Декарт видит в воле источник ошибок, Спиноза — в разуме; на сторону Декарта встал Шопенгауэр. Очень подробно источник заблуждений рассмотрен у Мальбранша в его «Разыскании истины». Классификация заблуждений дана Бэконом: он делит их на 4 группы. Деление Бэкона формальное: указание, что есть заблуждения общие для всех людей и специальные — для некоторых, без сомнения, правильно, но несколько не объясняет дела. Учение Канта о существовании *антиномий*, т. е. безвыходных противоречий, в которые попадает по необходимости разум, есть *мысль*, кото-

рая тесно связана с учением его об идеях неприменимости их к опыту; вне Кантовой системы она может быть защищаема лишь скептицизмом. Кант, признав безвыходные положения, сам, однако, нашел из них выход.

Христианское учение трактует понятие ошибки как последствие нарушения людьми Божественной гармонии, отклонения от Божественных установлений в результате грехопадения.

ОЩУЩЕНИЕ, состояние *сознания*, вызванное раздражением нервных центров. Посредством ощущения сознание приходит в соотношение с внешним миром. В ощущении, как психологическом состоянии, следует различать *содержание*, *форму*, степень интенсивности и тон. Содержание ощущения несколько не повторяет качеств предмета; ощущение есть своеобразный ответ *души* на возбуждение, идущее из внешнего мира; между содержанием ощущения и качествами предметов, о которых ощущение свидетельствует, есть постоянство отношений, благодаря чему ощущения — условные знаки качеств — совершенно достаточны для того, чтобы человек мог ориентироваться во внешнем мире и действовать в нем. Форма ощущений зависит от того органа, на который действует раздражение внешнего мира; одно и то же раздражение, попав в различные органы, вызывает различные ощущения (специфическая энергия чувств). Что касается количественной стороны ощущений, то в общем степень интенсивности ощущений растет с интенсивностью раздражения. Тонем ощущения называется то свойство, что ощущение сопровождается более или менее ясным чувством удовольствия или неудовольствия.

II

ПАВЛОВ Иван Петрович (14[26].09.1849—27.02.1936), физиолог и мыслитель. Академик (с 1907), лауреат Нобелевской премии. Окончил Петербургский университет (1875) и Медико-хирургическую (позднее Военно-медицинскую) академию (1879), в которой начал научную деятельность, работая одновременно в лаборатории при клинике С. П. Боткина. В 1890—1925 — профессор Военно-медицинской академии; с 1891 и до конца жизни заведовал физиологическим отделением



Института экспериментальной медицины, организованного при его участии. Павлов — основоположник объективного экспериментального изучения высшей нервной деятельности животных и человека методом условных *рефлексов*. Будучи глубоко верующим православным человеком, Павлов рассматривал изучаемые им объекты как Божьи творения, а физиологические механизмы деятельности человека в качестве сущности самой психологии. Павлов развил учение *И. М. Сеченова* о рефлекторном характере психической деятельности. Свой подход к объяснению рефлекса как фактора взаимодействия *организма* с внешним *миром* Павлов выразил в трех положениях: *детерминизм*, связь динамики с конструкцией, *единство* анализа и синтеза. Стремясь к исследованию организма как целостной системы в естественных условиях, Павлов создал новые методы исследования, в частности ввел в практику т. н. метод хронического опыта, позволяющий свести к минимуму влияние посторонних условий эксперимента на его результат. В ранний период научной деятельности Павлов исследовал кровообращение и впервые показал механизмы нервной регуляции сердечной деятельности («Центробежные нервы сердца», 1883). Это позволило ему сделать вывод о наличии у нервной системы трофической функции. Перейдя к исследованию пищеварения, Павлов доказал, что деятельность пищеварительного тракта находится под регулирующим воздействием коры головного мозга («Лекции о работе главных пищеварительных желез», 1897 — Нобелевская премия, 1904). Многолетние экспериментальные исследования были обобщены Павловым в учении о высшей нервной деятельности, изложенном в трудах «Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) живот-

ных. Условные рефлексы» (1923) и «Лекции о работе больших полушарий головного мозга» (1927). В этом учении было показано, что в коре больших полушарий головного мозга животных и человека образуются временные связи. Они формируются в результате индивидуального жизненного опыта и прочно удерживаются благодаря их постоянному подкреплению какой-либо жизненно важной функцией организма. Важным условием целесообразности рефлекторного акта является то, что организм всегда имеет афферентные сигнализации о том, в какой степени эффективно для организма в целом развернулось данное конкретное рефлекторное действие. Явления психического слюноотделения и многочисленные экспериментальные исследования Павлова послужили ему основанием для вывода о сигнальной функции психического. Именно на основе принципа сигнализации были сформулированы все основные положения учения о высшей нервной деятельности. Существо принципа сигнализации состоит в том, что он определяет такие формы приспособления организма, когда последний в своих ответных действиях предвосхищает течение будущих событий. Существенное философское значение имеет концепция Павлова о второй сигнальной системе как физиологическом базисе абстрактного мышления. В концепции о двух сигнальных системах Павлов с позиций физиологии решал проблему соотношения природного и социального в отражательной деятельности человеческого мозга. Павлов сформулировал положение о возможности органического «слития» субъективного и объективного, психического и физиологического.

До конца своей жизни Павлов оставался глубоко верующим православным человеком.

Соч.: Полн. собр. соч. Изд. 2-е. Т. 1—6. М.—Л., 1951—52.

ПАВЛОВ Михаил Григорьевич (1793—3.04.1840), философ, физик и агробиолог. Окончил Московский университет (1816) и был его профессором (1820—40). Издавал журналы «Атеней» (1828—30) и «Русский земледелец» (1838—39).

В философии выступил первоначально как метафизический материалист (О пустоте в природе // Вестник Европы. 1817. № 5). Познакомившись с немецкой философией, особенно с натурфилософией Шеллинга—Окена, Павлов перешел на позиции *идеализма* (О полярно-атомической теории в химии // Новый магазин естественной истории... 1821. Ч. 2. № 3—4; О способах исследования природы // Мнемозина. Ч. 4. М., 1825), развивая на этой философской основе *диалектику* (идея универсальности движения, взаимосвязанности и законосообразности явлений, их противоречивости, *единства* природы и сил, лежащих в ее основе). В главном натурфилософском труде «Основания физики» (ч. 1—2, М., 1833—36) Павлов рассматривал *науку*

как систему *понятий*, объясняющую действительность, дающую руководство для овладения природой и целесообразного использования ее сил, а также формирующую познавательную способность *человека*. Науки Павлов классифицировал по предмету (о *Боге*, о природе, о *познании*) и по методу познания (*откровение*, *опыт*, умозрение). Философию Павлов считал «наукой о возможности предметов нашего познания», единственной «умозрительной» наукой; он подчеркивал ее тесную связь с конкретными науками, отстаивал идею единства теории и практики. Различая 3 познавательные способности — чувства (опыт), разумение (функция *разума*) и умозрение (функция *ума*), Павлов считал, что умозрение свободно от эмпирии, движется от безусловного (идеального) к обусловленному (материальному), и формой этого движения являются идеи; умозрение априори постигает идеальную, внутреннюю, сущностную сторону предмета; разумение же есть деятельность интеллекта в связи с эмпирией и поэтому движется по тому же пути, что и опыт, эмпирия — от обусловленного к безусловному, от единичного к общему. Взятое в общем виде, движение разумения, выражающееся в понятии, суждении и заключении, изучается специальной наукой — логикой. Павлов настойчиво пропагандировал идею связи чувственного и рационального познания, критиковал абсолютизацию как чувственного, так и разумного познания. Опытность представлялась ему важнейшей гносеологической функцией, действующей в формах «наблюдения» и «опыта» и сообщающей человеку а posteriori сведения о явлениях. Свое идеалистическое учение об умозрении Павлов в полемике с материализмом обосновывал с позиций христианской *онтологии*. Общая «теория вещества» (материи) Павлова носила натурфилософский характер в духе Шеллинга—Окена. В области эстетики Павлов своеобразно сочетал теорию подражания с эстетикой объективного идеализма.

3. Каменский

ПАИСИЙ ВЕЛИЧКОВСКИЙ (в миру **Величковский Петр Иванович**), святой, схиархимандрит (21.12.1722—15[26].11.1794), православный подвижник, канонизирован в 1988. Родился Паисий Величковский в Полтаве в семье священника и при крещении был назван Петром. Отец его, Иоанн Величковский, был настоятелем Успенского собора; «на пятом году жизни ребенок потерял отца, а на седьмом году был отдан матерью в соборную школу, где изучал букварь, часослов и псалтирь. Выучившись читать, Петр предался «ненасытному» чтению книг. По его словам, он в детстве прочитал все *Священное Писание* Ветхого и Нового Заветов, *жития святых*, поучения св. *Иоанна Златоуста* и св. *Ефрема Сирина*. С раннего детства он увлекался подвигами святых, особенно пустынножителей, и мечтал проводить, подобно им, жизнь в пустыне, в уединении, в трудах и молитве, подражая нищете и простоте Христовой. Уже в это время в нем обнаружили все главные свойства его души: глубокая преданность Богу, кротость, ясность, скромность, доходившая до робости, и вместе с тем настойчивость и непреклонность в достижении поставленной себе цели, постоянное самоуглубление, молитвенная собранность и умиленность духа». Учился будущий святой в Киево-Могилянской академии (1735—39). Много странствовал по Украине, затем поселился в Киево-Печерской лавре, а в 1746 переселился на Афон, избрав путь отшельничества. В 1750—55 вокруг Паисия Величковского складывается небольшая монашеская община, в центре духовно-аскетической практики которой была *Иисусова молитва* и психофизическая традиция *асихизма*.

По примеру св. *Нила Сорского* много веков спустя Паисий Величковский «напомнил монашеству цель *духовной жизни*, состоящую не во внешних подвигах, а во внутрен-



Икона XX в.

нем приближении к *Богу*, в «духовном делании», в постоянном «внимании себе», в борьбе со своими греховными влечениями, в освящении и просвещении сердца «умною молитвою». Эта цель не может быть достигнута без отречения от своей греховной воли, без подчинения себя руководству опытного наставника или, за отсутствием его, руководству Слова Божия и писаний святых отцов. Замечая недостаток в его время опытных в духовной жизни наставников, старец Паисий принял на себя огромный труд перевода с греческого языка многих святоотеческих подвижнических книг и исправления прежних ошибочных переводов. На строго монашеских основаниях он создал монашеское братство, послужившее образцом для русских обителей. Обладая особым даром организации и объединения, он создал в своем монастыре некоторый духовно-просветительский центр, как бы опытную Академию духовной жизни, где воспиталось немало будущих русских старцев, распространивших учение и заветы старца Паисия по русским монастырям.

Паисий различает «три чина монашеского жительствова: отшельническое уединенное пребывание, сожителство с двумя или тремя единомысленными братьями и общежитие». Это последнее требует от братьев полного послушания старцу, под чьим руководством они проводят свою жизнь. «Общежитие начинается от совместного сожителства не менее, по примеру Спасителя и Его апостолов, двенадцати братьев и может возрастать до многочисленного собрания, состоящего из людей даже различного племени, и заключается в том, чтобы вся собравшаяся во имя Христово братия имела одну *душу*, одну *мысль*, одно желание

работать вместе Христу через исполнение Его Божественных заповедей и друг друга тяготы носить, повинувшись друг другу в страхе Божиим, имея во главе своего общежития отца и наставника, настоятеля обители». «Общежитиельное житие» требует большого терпения, ибо «в общежитии нужно повиноваться не только отцу своему, но и всей братии до последнего человека и терпеть от них досады, укоризны, поругания и разного рода искушения, быть прахом и пеплом под ногами всех и, подобно рабу купленному, всем служить со смиренномудрием и страхом Божиим, без ропота терпеть крайнюю нужду, свойственную общежитию, и скудость в пище и в одежде».

В общежитии иноку учится «святому послушанию, являющемуся корнем истинной монашеской жизни», путем, ведущим к искреннему *смирению* и освобождению от страстей. «Общее жительство и святое в нем послушание установил на земле для людей Сам Христос Спаситель... Сын Божий, по крайнему Своему человеколюбию и милосердию, в Себе Самом возобновил и восстановил эту добродетель, будучи послушен Своему Небесному Отцу даже до смерти, смерти же крестной (Фил. 2, 8)... Своим послушанием Он исцелил наше непослушание... Никакой другой образ жизни помимо общежития с блаженным послушанием не приносит человеку такого преуспеяния, не избавляет его так скоро от всех душевных и телесных страстей благодаря смирению, которое рождается от блаженного послушания и приводит человека в его первобытное чистое состояние... Общежитиельное пребывание соединяет их столь великою взаимною *любовью*, что все они становятся единым *телом* и членами друг друга, имея одну общую главу Христа... Во имя этой святой, истинной и единомысленной любви они повинуются во всем своему духовному отцу, исповедая ему все тайны своего сердца, принимая его слова и заповеди как бы из уст Самого Бога, свою волю и свое рассуждение, противные разуму отца своего, как нечистую одежду презирая... Послушание есть самая короткая лестница к небу, имеющая только одну ступень — отсечение своей воли... А кто отпадает от послушания, отпадает от Бога и от небес...»

Вышесказанные мысли не были пустыми словами: о. Паисий провел их в жизнь и на них обосновал свою деятельность. В этом-то и заключалась притягательная сила его подвига. Старец не удовлетворялся одним лишь рассуждением о монашеской жизни, он устроил около себя деятельное монашеское общежитие, воодушевленное и проникнутое одним стремлением и одним общим трудом.

Отец Паисий, как никто другой, сознавал важность своего дела и огромную ответственность перед Богом за вверившиеся ему души. Он возлагал свои упования исключительно на Господа Бога, на Матерь Божию и на молитвы братии.

Однако непрерывное расширение обители и различные неприятности внешнего порядка принудили о. Паисия подумать об уходе со Святой горы. После долгих размышлений и молитв он решил переселить свою общину в Молдовлахию. В 1763, после 17-летнего пребывания на Святой горе, о. Паисий с братиею, в количестве 64 монахов, покинул Афон и нашел пристанище в Буковине, близ Драгомирны, в монастыре Святого Духа, предоставленном в его распоряжение митрополитом Молдавским. На новом месте жизнь была быстро налажена как общежитие по правилу свв. Василия Великого и Феодора Студита. Основанием духовной жизни являлись богослужения, совершаемые строго по чину Святой Афонской горы. С особым вниманием следил о. Паисий за келейной жизнью братьев. «Каждый вечер они должны были исповедоваться перед своим духовником, рассказывая все помыслы; если между братьями случалось недоразумение, то непременно в тот же день должно было последовать и при-

мирение по слову Писания: “солнце да не зайдет в гневешем” (Еф. 4, 26). А если бы кто-нибудь из братии до такой степени ожесточился, что не захотел бы и мириться, такого старец отлучал, запрещая ему даже и на порог церковный становиться и молитву “Отче наш” читать, пока не смирится». В келье надо было предаваться умеренному чтению Священного Писания, пению псалмов и «умной молитве». Особенно советовал старец творить «умную молитву». С первых же дней пребывания в Буковине о. Паисий ввел обычай, имевший большое и благодатное действие. «Когда наступало зимнее время и все братья собирались от внешних послушаний в монастырь, тогда старец начинал вести с братией беседы, и это продолжалось от начала рождественского поста до Лазаревой субботы. Каждый день, за исключением воскресных и праздничных дней, братия собиралась вечером в трапезу, зажигались свечи, приходил старец и начинал читать какой-нибудь труд святых отцов». Затем объяснялось прочитанное и все оканчивалось кратким поучением.

Еще на Афоне, изучая святоотеческие писания, о. Паисий заметил, что славянские переводы часто ошибочны и мало понятны. Он стал тогда собирать старинные славянские рукописи и по ним исправлять более новые. Но работа эта не была удовлетворительной. Незадолго до отъезда в Молдовлахию ему удалось достать интересующие его книги на древнегреческом языке, а устроившись в Драгомирне, он начал проверять и исправлять по ним славянские переводы. Все свое свободное время употреблял он на это занятие. В этот же период написал он свой главный труд об «умной молитве», молитве «умом в сердце совершаемой» для сохранения в нем постоянной памяти о Господе нашем Иисусе Христе. Память эта очищает и освящает мысли и чувства молящегося и направляет все его действия к исполнению заповедей Божьих. Краткой молитве «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного!», сказанной из глубины сердца, о. Паисий придавал очень большое значение в деле *спасения души*. Еще на Афоне советовал он своим ученикам непрестанно творить ее в сердце и пребывать внутренне в единении с Христом. Главные свои мысли о. Паисий Величковский высказал в длинном послании «к врагам и хулителям молитвы Иисусовой». Он говорил: «Да будет известно, что это божественное делание (творение “умной молитвы”) было постоянным занятием древних богоносных отцов наших и просияло, как солнце, во многих местах пустынных и в общежитиельных монастырях: Синайской горе, Египетском ските, Нитрийской горе, Иерусалиме и окружающих его монастырях, — словом, на всем востоке, и в Царьграде, и на святой Афонской горе, и на островах морских, в последние же времена и в Великой России».

В к. XVIII в. лавра стала центром духовного просвещения для православного монашества ряда стран. В конце жизни Паисий Величковский с учениками перевел «Добротолубие» — 5-томную антологию православных аскетических текстов, составленную и изданную в 1782 на греческом языке Никодимом Святогорцем. На славянском языке этот труд впервые был опубликован в Петербурге в 1793. Благодаря Паисию Величковскому и его ученикам в России в XIX в. было возрождено старчество. Литературный труд Паисия Величковского был продолжен в Оптиной Пустыни. Т. о., Паисий Величковский стоит у самых истоков обновления православного монашества в XIX в. Он перевел сочинения Исаака Сирина, Антония Великого, Исайи Отшельника, Петра Дамаскина, Феодора Студита, Марка Постника, Никиты Стифата, Феодора Эдесского, Каллиста и Игнатия и др. Им были исправлены и приготовлены для переписки кн. Иоанна Лествичника, Григория Синаита, Нила Синайского, Исихия Иерусалимского, блж. Диодоха, Макария Египетского, Филофея Синайского, аввы Фалассия, Иоанна Кассиана, Симеона Нового Богослова и др.

Большая часть «Добротолубия» посвящена наставлениям об очищении души от страстей, средствах и способах этому, и в особенности о молитве Иисусовой. «Добротолубие» в 1-й пол. XIX в., вместе с Ветхим и Новым Заветами и Четырьмя-Миньями свт. Димитрия Ростовского, были любимым духовным чтением русских монахов и благочестивых мирян.

В «Добротолубии» «умная молитва» определялась как горячее обращение к Имени Христову, умом в сердце совершаемое. Раскрываем смысл этого определения: «Оно прежде всего утверждает, что главная основа молитвы — Имя Иисуса Христа». Старец Паисий объясняет это так: «всегдашнее делание этой молитвы, чтобы ею всегда сберечь в душе и в сердце Всесладчайшего Иисуса и непрестанно помянуть в себе Его всеражайшее Имя, неизреченно воспламеняясь ею любить Его». Это определение, как мы видим, устанавливает тесную связь между Именем и Личностью Иисуса Христа. Призывать Его Имя — это значит носить Его в себе. Сила Имени — сила Самого Христа. Огонь Его благодати, открываясь в Имени Спасителя, зажигает сердце неизреченной Божественной любовью. Здесь нет и тени *номинализма*: Имя Иисусово — не пустой звук: это — символ, орудие истинного общения с называемым предметом. Оно открывает Господа и содержит Его, как содержится Он в освященной иконе или в др. священном предмете.

Вот почему творение молитвы Иисусовой является не только средством, но и конечной целью духовной жизни. Средством, потому что слова помогают остановить внимание в одном месте и на одном предмете; конечной целью, ибо Всевышнее присутствие Божие, открываясь и передаваясь через Имя Иисуса Христа, достигает своей цели и настолько захватывает все наше существо, гл. обр. сердце, что даже быение его становится молитвой и прославлением Господа. Пока молитва повторяется механически и под контролем разума, цель эта не может быть достигнута. Необходимо, чтобы ум как бы углубился в молитву и чтобы молитва овладела им, дабы небесный свет проник до самой глубины человеческого существа и осветил его. Таков смысл слов старца, когда он учил своих учеников «сходить от разума в сердце». Речь идет не только об умственном усилии для восприятия смысла слов молитвы, сопровождающемся некоторой взволнованностью чувств. Имя Иисусово, поминаемое в молитве, действительно приносит с собой присутствие Божие. От молящегося требуется усилие для того, чтобы открыть себя к восприятию этого «действительного присутствия», чтобы проникло оно до самой глубины разума и озарило его. Отец Паисий различает 2 ступени «умной молитвы». В первой преобладает ощущение личного болезненного усилия: это — «для новоначальных, молитва, соответствующая деланию»; молитва «деятельная» ведет молящегося сквозь пустыню, где вера, как звезда путеводная, освещает один лишь образ, на который возлагает упование разум: Сладчайшее Имя Иисусово.

Вторая ступень — «молитва благодатная», преображающая, действующая произвольно, под особым влиянием благодати и граничащая с «видением». «*Благодать* Божия, взяв очищенный ею ум, как младенца, за руку возводит его» на духовные вершины. Это — «зрительная или чистая молитва». Никто не может достигнуть этого состояния без помощи Божией. Каждый, кто хоть немного знаком с восточной духовностью, без труда найдет в этом определении исихастическое влияние; вопрос в том, является ли оно преобладающим, был ли о. Паисий прямым последователем отшельников XIV в. или же, своим выступлением на защиту молитвы Иисусовой, он может быть приравнен к Григорию Паламе в споре с калабрийским монахом.

Нет сомнения в том, что существует связь между взглядами исихастов и Паисия Величковского. Но, как и у *Нила Сорского*, в них надо внимательно вдуматься, чтобы не сделать

поспешных и ошибочных выводов. Прежде всего о. Паисий — сторонник «общежительного жития», в то время как отшельники XIV в. отклоняли его, как и «ручной труд». Кроме того, манера его объяснений и даваемые им советы по поводу творения «умной молитвы», в сравнении с известным исихастским толкованием «О молитве и духовном внимании», отличаются необычайной сдержанностью. Наконец, указывая своим ученикам путь внутреннего подвига единения с Богом, который можно назвать путем духовно-аскетическим, старец все время настаивает на др. пути, привычном для русского благочестия, пути деятельного милосердия к ближним. Когда в 1768 началась война России с Турцией, о. Паисий широко раскрыл двери своего монастыря для нуждающихся и беженцев. Обитель была настолько переполнена, что монахи ютились по 4—5 чел. в одной келье. Трапеза была предоставлена женщинам и детям, а келарь, повар и пекарь получили приказ от старца давать пищу «всем приходящим и требующим». День и ночь, в течение двух недель, не тушились печи кухни и пекарни.

Рассматривая эти события, можно заключить, что духовность Паисия Величковского близка к исихастам в вопросах молитвы, находясь особенно под непосредственным влиянием Нила Сорского. Тот же дух, то же своеобразие в применении духовных опытов Востока к русскому исконному благочестию. Отцу Паисию был знаком устав монастырский св. Нила Сорского, находившийся среди книг его библиотеки. Он распространял его среди своих учеников. Имеются рукописи с пометкой, что они были переписаны под руководством старца. Наконец, в своем очерке об умной молитве о. Паисий, в подтверждение своим словам, приводит выдержки из тех же духовных писателей, что и св. Нил во второй главе Устава, обсуждая тот же предмет. Оба опираются на свв. Иоанна Лествичника, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита и прочих. Больше того, Величковский приводит те же выдержки, что встречаем у св. Нила. И когда говорит он о трудности, в его время, найти хороших руководителей для обучения молитве и о необходимости прибегать в этом к святоотеческим трудам, то приводит подлинные слова великого русского старца. Если он не принял для монастырей «среднего образа» жизни, жития в скиту, советуемого св. Нилом, то лишь потому, что на опыте это оказалось невозможным в широком распространении в России, и потому, что внешние условия, в которых жил о. Величковский, не позволяли этого.

Отец Паисий любил подчеркивать свое русское происхождение: «Родимец Полтавский», — говаривал он и так подписывался на письмах. Современный восстановитель монашеской и духовной жизни в России был более русским, чем его считали. Корни его укреплены не столько на Афонских скалах, сколько в русском черноземе, и исходят от традиции XV в., столь богатого святостью. Уничтоженная ссорами между «Осифлянами» и князем-монахом *Вассианом Патрикеевым*, она возродилась на окраине Молдавии, став основой для возобновления русской духовной жизни.

Последствием русско-турецкой войны для о. Паисия было вынужденное переселение его монастыря из Драгомирны в Секуль, по др. сторону новой австрийской границы. Жизнь в обители ничуть не изменилась. Однако из-за тесноты и большого количества монахов (300 чел.) в Секуле было больше шума и оживления. Там пришла о. Паисию мысль устроить школу для обучения молодых иноков греческому языку и приготовления хороших переводчиков святоотеческой литературы. Но провести это в жизнь не удалось, ибо, по приказу митрополита, о. Паисий должен был переехать в соседний большой монастырь — Нямецкий, оставаясь одновременно настоятелем и Секуля. Здесь начинается последний период жизни старца, самый трудный, но и самый плодотворный. Период этот длился 15 лет, до смерти старца в 1794. За это

время численность братии в его обителях непрестанно увеличивалась: в одном Нямецком монастыре насчитывалось 700 монахов, а в Секуле 300. Книжные занятия были поставлены в широком масштабе, т. к. отовсюду, особенно из России, приходили запросы на святоотеческую литературу. Целая школа переводчиков, переписчиков и справщиков неустанно трудилась над исправлением и переводами трудов греческих и латинских отцов Церкви. Так, мало-помалу Нямецкий монастырь сделался «центром и светочем православного монашества и школой аскетической жизни и духовного просвещения». Старец и сам предавался этому труду, не щадя своих сил. Больной настолько, что его правый бок был весь покрыт ранами, он работал, сидя, согнувшись на кровати, обложив себя книгами у рукописями. Забывая свои раны, старец писал иногда всю ночь, не давая даже ответа спрашивающим его, чтобы не отвлекаться от любимого занятия.

Слух об отце Паисии и его лауре распространился далеко среди монастырей и русского общества. Со всех сторон съезжались в Нямец богомольцы. Милосердие старца не имело границ: казалось, что его притягивали людские нужды, так поспешал он к ним на помощь. В самом монастыре он устроил лечебницу для болящих и приют для нищих. Он принимал всех: престарелых, слепых, увечных, всех имевших нужду в заботах и в отдыхе. Даже турки уважали старца и всячески старались отблагодарить его.

Переписка отца Паисия росла вместе с его известностью. Он обменивался письмами со многими русскими монастырями, с митрополитом новгородским и ладожским Гавриилом, реформатором русских монастырей и другом св. *Тихона Задонского*. Митр. Гавриил содействовал переводу и изданию «Добротолюбия». Не раз старец Паисий должен был разбирать тонкие вопросы, касающиеся староверов. Его ученики сделали впоследствии старцами и настоятелями во многих русских монастырях, насадителями православного монашества по уставу Паисиева братства. В течение почти целого века, до самой революции 1917, в русских монастырях ощущалось влияние огромного духовного вклада, принесенного трудами отца Паисия Величковского.

Соч.: Об умной или внутренней молитве. М., 1902; Крыны сельные, или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания. О заповедях Божьих и о святых добродетелях. Одесса, 1910.

Лит.: Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847; *Никодим (Копонов)*, архим. Старцы отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность. М., 1909; *Боровкова-Майкова М. С.* Нил Сорский и Паисий Величковский // Сб. ст., посвященных С. Ф. Платонову. СПб., 1911; *Четвериков С., прот.* Молдавский старец Паисий Величковский. Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Париж, 1988; *Экземплярский В. И.* Старчество // Дар ученичества. М., 1993.

Иеромонах Иоани (Кологривов)

ПАМЯТЬ, божественное свойство человеческого сознания, проявление духа, хранилище знаний о прежде бывшем и способность их воспроизводить. Память обладает активной психической силой, благодаря которой акт воспоминаний повышает энергию души, создает основу для человеческого развития.

Для Платона и его последователей память — одно из важнейших условий достоверности познания, поскольку его гносеология основывается на концепции «воспоминания». Эта сторона учения Платона о памяти получила затем особое развитие в гносеологии Плотина. От Платона идет известная идея «восковых таблиц памяти» — модель памяти, от которой полностью не отказалась и наука нашего времени. У Аристотеля памяти посвящено сочинение «Память и воспоминание». Он предугадал многие современные представления о природе памяти: возрастные изменения, характерологические особенности, дефекты памяти, активность, связь с идеей вре-

мени. Все процессы памяти Аристотель делил на собственно память и воспоминание, которое, в отличие от памяти, принадлежит исключительно человеческому духу и представляет собой не только осознание образа в его отношении к прошлому восприятию, но и результат усилия, с помощью которого мы преодолеваем нечеткое и неясное представление, — реминисценцию. Положения Аристотеля о памяти были впоследствии частично (и по-разному) продолжены стоиками и эпикурейцами, а в новое время — Гегелем.

Для традиции эмпиризма характерно отождествление законов ассоциации и памяти (у Гоббса, напр., память по существу выступает как иное обозначение опыта). При таком подходе проблематика исследования памяти суживалась до уровня индивидуальных отклонений в воспоминаниях от первоначального впечатления. Философские положения эмпиризма легли в основу первых экспериментально-психологических исследований памяти.

Для рационализма проблема памяти выступала как второстепенная. Декарт рассматривал память как результат изменений в порках мозга, через которые проходят «жизненные духи». Под влиянием рационализма интерес к проблеме памяти в последующей истории философии сводится лишь к вопросу о предпосылках искажений и ограниченности индивидуального опыта.

У Августина память — проявление божественного духа, источник внутреннего свидетельства о существовании Бога и блаженной жизни, место таинственного присутствия Божия, открывающегося ищущей душе. В памяти же таится и вытесненное за пределы дневного сознания ведение неподвластных воле человека сил — противящееся Богу «Я» (это) человека со всеми его действиями, намерениями, поступками, страхами, антипатиями и пр. Бонавентура находил в памяти подобие вечности и напоминание человеку, что он — образ Бога. Христианство видит в памяти аспект взаимоотношений человека с Богом: забвение Бога и Его Завета равнозначно духовной смерти и потере жизни будущего века. Поэтому память — это верность Богу, надежда, любовь, действие Духа в нас, постоянно напоминающее о спасении Христовом. Христианство видит в глубине памяти литургическое измерение: «Делайте это в воспоминание о Мне» (Лк. 22, 19).

ПАНАРИН Александр Сергеевич (р. 26.12.1940), философ и политолог, доктор философских наук. Родился в г. Горловка Донецкой обл. Окончил философский факультет МГУ (1966) и аспирантуру (1971). Докторская диссертация — «Современный цивилизационный процесс и феномен неоконсерватизма» (1991). Работы Панарина посвящены проблемам философии политики, философии культуры, философии истории, анализу зарубежных идеологических течений, современному реформационному процессу в России. Он выдвигает положение о том, что в гуманитарных науках происходит изменение картины мира, аналогичное переходу от классической к квантовой физике. Взамен линейной, подчиненной «непреложным закономерностям» истории в социальной философии осваиваются принципы неопределенности, нелинейности, схоластичности, являющиеся основанием риска и свободы. Политика при этом определяется Панариным как особый тип рискованной деятельности, посредством которой люди перерешают свою судьбу и меняют свой статус в обществе. В философии истории и философии культуры Панарин подчеркивает возрастание экзогенных факторов, связанных с взаимоотношением цивилизаций, с диалогом мировых культур. Полемизируя с представлениями о «конце истории», Панарин подчеркивает, что «вулкан истории» продолжает «дышать», образуя новые социальные миры, новые модели общественного развития.

Соч.: Стиль «ретро» в идеологии и политике (критич. очерки фр. неоконсерватизма, М., 1989; Культурная революция «новых правых» // Франция глазами французских социологов. М., 1990; Сентименталь-

ность тоталитаризма и жестокосердие демократии // В. АН СССР. 1990. № 11; Революция и реформация // Знамя. 1991. № 6; От формалистического монолога к цивилизованному диалогу // Коммунист. 1991. № 9; Революционеры и бюргеры // Дружба народов. 1991. № 12; Цивилизационный процесс в России: опыт поражения и уроки на завтра // Знамя. 1992. № 7; Философия власти. (В соавт.). М., 1993; Философия политики. (В соавт.). М., 1994; Россия в Евразии: геополитические вызовы и цивилизационные ответы // ВФ. 1994. № 12; Россия в цивилизованном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1995; Философия политики. М., 1996; Политология. Учебник. М., 1997; Реванш истории. М., 1998; Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX в. М., 1998; Политический мир на Востоке и на Западе. М., 1998.

ПАНИБРАТЦЕВ Андрей Викторович (р. 25.08.1962), специалист по истории русской философии. Работает в ИФ РАН. Родился в Каунасе Литовской ССР. По окончании классического отделения филологического факультета МГУ (1984) обучался в аспирантуре философского факультета МГУ. Кандидатская диссертация — «Философские курсы в Московской Славяно-греко-латинской академии» (1989). В настоящее время работает над проблемами, связанными со становлением академической философии в России. Панибратцев является пионером в исследовании философии наследия Московской *Славяно-греко-латинской академии*, где были заложены основы российского профессионального философского образования. Рукописные курсы профессоров этой академии, найденные и расшифрованные Панибратцевым, постепенно переводятся с латинского на русский язык.

Соч.: Философия в Московской Славяно-греко-латинской академии (1-я четв. XVIII в.). М., 1997; Феофилакт Лопатинский. Избр. филос. произв. (сост., пер., вступ. ст.). М., 1997.

ПАНПСИХИЗМ, учение о всеобщем одушевлении. Панпсихизм рассматривает границу между живым и мертвым, органическим и неорганическим как нечто относительное и признает лишь различие ступеней одушевления. Первоначальная, не философская сторона этого воззрения, есть *анимизм*; в греческой философии панпсихизм является в ионийской школе в форме гелиоизма, в идеалистической философии панпсихизм представлен *спиритуализмом*. К представителям панпсихизма можно отнести Лелеса, Эмпедокла, Аверроэса, Парацельса, Ван-Гельмонта, Лейбница, Шеллинга и многих из современных философов н. XX в. Из русских философов к панпсихистам относится *А. Козлов*.

ПАНСЛАВИЗМ, направление русской общественной мысли, выступающее с обоснованием ведущей роли национальных начал.

Панславизм стал для России «соблазном крови», попыткой соделать национальный фактор опорой русского *бытия*.

Согласно этому мировоззрению, историческая миссия России состоит в том, чтобы объединить единокровных братьев-славян, образовать могучий культурный, хозяйственный, политический и военный Славянский союз во главе с Русью для того, чтобы устоять перед натиском враждебного Запада. Вторая цель — создать необходимые условия для гармоничного и беспрепятственного развития великой славянской *культуры*, являющей собой высший *культурно-исторический тип* развития человечества. Славянский мир призван разрешить все вопросы, поставленные перед человечеством развивающейся *цивилизацией*, и роль России — всемерно содействовать этому.

Крупнейшими идеологами панславизма можно назвать *Н. Я. Данилевского*, *И. С. Аксакова*, *Р. А. Фадеева*, *О. Ф. Миллера* и др. русских мыслителей. Генерал Фадеев, известный военачальник и публицист, писал: «Мы можем быть лишь тою *личностью*, какую нас *Бог* создал, — славянскою по роду и русскою по виду...» Основания для великой славянской мировой миссии — «Нам нужно славянство не для того только,

чтобы с его помощью самим стать опять славянами», — он видел в том, что славянство есть «последняя арийская, т. е. прогрессивная, порода, выступающая на сцену света; особая религиозная основа, исключительно чистая, просвещавшая до сих пор личную *совесть* людей, но в общественном отношении лежавшая под спудом».

Всего несколько десятилетий прошло с той поры, как гр. *С. С. Уваров*, министр народного просвещения в правительстве Николая I, гениально сформулировал основы русской жизни в знаменитом трехсоставном лозунге: «*Православие, Самодержавие, Народность*». Уходящая Русь оставила его России грядущей как духовное и политическое завещание — но как мало оказалось людей, способных правильно понять и верно оценить всю необходимость строгого и бережного соблюдения именно такой последовательности русских зиждательных начал.

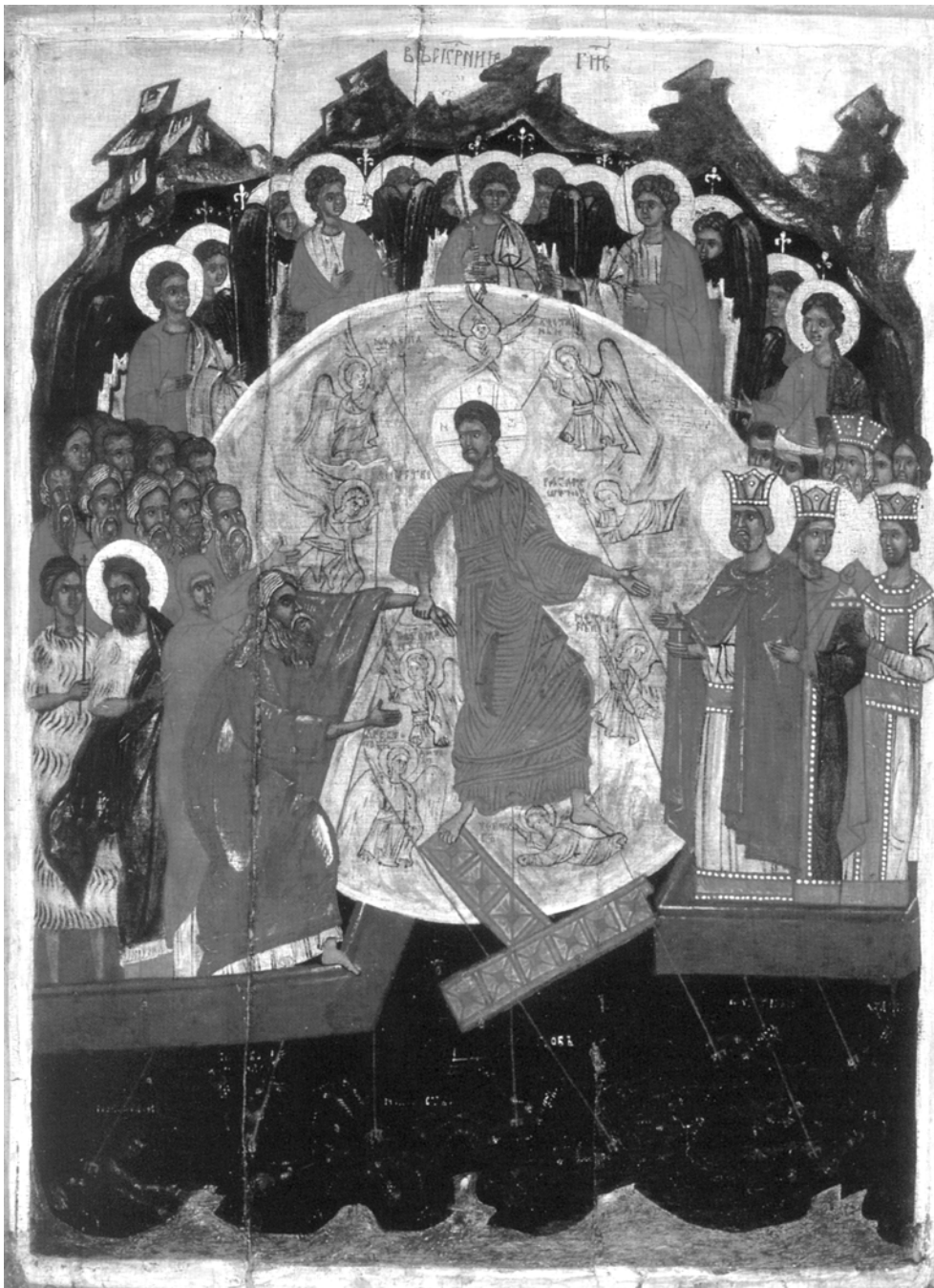
Державная мощь должна стоять первой, — решили патриоты-государственники, ревнители имперской *идеологии*. «Самодержавие, Православие, Народность» — получилось у них. Да нет же, — возражали панслависты, — именно народное, национальное начало является основным. Их лозунг выглядел как «Народность, Самодержавие, Православие». И что же? Сегодня, по прошествии стольких лет и по пролитии столь великой крови в хаосе русских смут, мы просто обязаны ясно понять — сколь губельными оказались все эти внешне благонамеренные перестановки.

Ибо без *веры*, без Церкви, без святынь — России нет и не может быть.

Митр. Иоанн (Снычев)

ПАНТЕИЗМ, форма религиозного и философского *сознания*, не различающая строго *Бога* и *мир*; формула пантеизма: «Бог есть мир»; если эту формулу перевернуть «Мир есть Бог», т. е. сделать понятие Бога более широким, чем понятие мира, то получится идеалистический пантеизм Иоанна Скота Эриугены и Шеллинга, в отличие от натуралистического пантеизма, придерживающегося первой формулы, приближающей пантеизм к *натурализму*. Ежели связку «есть» понимать в смысле тождества, то получится форма пантеизма, которую защищает Спиноза, идеологи иудейских сект и масонства.

ПАСХА, главный христианский праздник в честь воскресения *Христа*, установленный *апостолами* и первоначально посвященный воспоминанию *смерти* Христа. Сначала на всем Востоке Пасха праздновалась 14-го дня месяца нисана, в день приговора евреями пасхального агнца, когда, по сказанию евангелиста Иоанна и по мнению древнейших *отцов Церкви*, как Ириней, Ориген и др., последовала крестная смерть Иисуса Христа. Пасхальный агнец евреев — прообраз Иисуса Христа, почему в *Священном Писании* Христос называется агнцем Божиим, агнцем пасхальным, Пасхой. Отцы Церкви сохраняют за ним это название и производят слово Пасха от греч. — страдать, а не от иуд. — переходить. По синоптикам, смерть Христа последовала 15-го дня нисана, а не 14-го; однако христиане восточные, следовавшие в вопросе о Пасхе им, справляли все-таки Пасху 14-го нисана, празднуя воспоминание тайной вечери Иисуса Христа. По мнению новых исследователей, нет оснований для утверждения, что у коринфян был особый праздник Пасхи. У них были еженедельные празднования, более торжественные в начале года, когда они совпадали с днями годовщины смерти и воскресения Христа. Во II в. образовались 2 праздника, которые назывались Пасхой: Пасха в честь смерти Иисуса Христа и Пасха в честь воскресения Христова. Первую праздновали в скорби и строгом посте от пятницы до утра воскресения и заканчивали воскресной евхаристией. Вторая Пасха, по некоторым свидетельствам, праздновалась 50 дней и называлась Пятидесятницей, т. к. считалась праздником не только воскресения Христа, но и



«Воскресение — Сошествие во ад». Икона XV в.

Его вознесения, а также сошествия Святого Духа. Постепенно с обособлением Церкви от иудейства, празднование Пасхи одновременно с иудеями 14-го нисана стало казаться несообразным с существом Пасхи. Праздновавших Пасху в этот день называли — в церквах, образовавшихся из язычников, — иудействующими, квадродесиманами. На Западе Пасху совершали всегда в 1-й после полнолуния день воскресный, а не в пятницу. Это различие повело к т. н. «пасхальному спору» между Востоком и Западом с к. II в. в продолжение все-

турсии, совершаемой в самые ранние часы, читается Евангелие от Иоанна о божестве Христа; если литургия совершается собором священников, то Евангелие читается на разных языках, в знак того, что большая часть народов признают Воскресшего своим Богом и Господом. Пасхальные песни составлены большей частью Иоанном Дамаскином. Богослужение в продолжение всей пасхальной седмицы совершается при открытых Царских Вратах, в знак того, что воскресением Иисуса Христа всем верующим открыт доступ на небо.

го III в. Для рассмотрения вопроса были собраны соборы в Палестине, Понте, Галлии, Александрии и Коринфе и только Никейский Вселенский собор постановил праздновать Пасху непременно отдельно от иудеев и непременно в день воскресный, следующий за полнолунием. Для более точного определения дня Пасхи на каждый год сделаны были надлежащие исчисления. Однако не все церкви приняли новое правило; многие сохраняли старый обычай праздновать Пасху 14-го нисана; тогда Антиохийский собор 341 отлучил этих «иудействующих». В V в. название Пасха стало усвоиться только празднику Воскресения Христова, и он стал торжественнее совершаться. Светлое Воскресение стало называться «царем дней», «праздником праздников». Празднование Пасхи сопровождалось церковными манифестациями, иллюминацией; императоры отпускали из тюрем многих заключенных, богатые отпускали на свободу рабов, бедные получали помощь от правительства. В известные моменты в храмах восклицали, обращая друг к другу: «Господь воскрес! Воистину Воскрес!» С особенной торжественностью, по особому чинопоследованию, празднуется Пасха и доселе. Богослужение Воскресению Христову начинается уже в Великую Субботу. Особенно торжественно оно открывается на утрени. После полнощницы бывает торжественное шествие вокруг храма, чтобы встретить Христа, подобно мироносцам, встретившим воскресшего Христа вне Иерусалима. Во время утрени, при словах «друг друга обьемем, рцем, братие», бывает целование. Часы в Пасхе состоят из пасхальных песнопений; на ли-

При пасхальном целовании и приветствии (Христос Воскресе!) дарят друг друга красными яйцами. Обычай этот идет издревле от св. Марии Магдалины, которая поднесла имп. Тиверие в дар красное яйцо с приветствием: «Христос Воскресе» и с этих слов начала свою проповедь. Яйцо служит символом гроба и возникновения жизни в самых недрах его; окрашенное красной краской, оно знаменует наше возрождение кровью Христа. На Пасху также благословляют артос и яство, особенно сыр и яйца, которые с этого времени дозволяется есть. Есть обычай в этот день приносить для освящения в притвор церкви домашние артос, сыр и яйца. Во всю седмицу бывает целодневный звон в знак торжества Церкви, празднующей победу Христа над смертью и адом. Праздник Пасхи продолжается 40 дней, в память 40-дневного пребывания Христа на земле по воскресении. В отдание Пасхи служба совершается, как в отдания двенадцатых святых праздников.

ПАСХАЛОВ Клавдий Никандрович (1843—1924), действительный статский советник, публицист.

Родился в дворянской семье в Калужской губ., сын боевого кавказского офицера. В 1875 поступил на службу в Министерство финансов. В 1882 стал



сотрудником Крестьянского банка. Он обзавелся обширными связями в кругах московских *славянофилов*. С самого начала революционных беспорядков 1905 Пасхалов, несмотря на свой почтенный возраст, выступил решительным борцом за монархические идеалы. Он стал членом старейшей монархической организации Русское собрание. В янв. 1906 было опубликовано «Обращение Русского собрания к единомысленным партиям, союзам и русскому народу по поводу Манифеста 17 окт.». В нем содержался призыв ко всем русским людям, разделявшим программные положения РС, «сплотиться, объединиться и образовать Всенародный союз приверженцев самодержавия, чтобы согласованно и в одном направлении действовать на предстоящих выборах в Государственную думу». Это был один из первых документов монархического движения, в котором разъяснялось, что Манифест 17 окт. не вводит конституционную форму правления и не должен повлечь за собой переработку Основных законов Российской империи.

С началом первой мировой войны Пасхалов стал активным борцом с немецким засильем в русском *государстве* и *экономике*, закон от 2 февр. 1915 о немецком землевладении называл «шулерским», «составленным так искусно, что немцы могут, не нарушая его юридически, оставаться владельцами всей русской земли, ими до сих пор захваченной». Несмотря на преклонный возраст, он продолжал выступать со статьями в правомонархической печати и участвовать в патриотическом движении. Особенную активность Пасхалов проявлял накануне революции 1917. В 1915 в «Московских ведомостях» в ст. «Еврейские притязания» Пасхалов выступил против попыток евреев и их покровителей среди высшей бюрократии, используя условия войны, добиться равноправия. Он полагал, что особенность положения евреев в России «есть необходимое, неизбежное и неустрашимое последствие того, что они в ней — народ пришлый, не внесший в страну ни клочка своей земли, а потому и не имеющий права претендовать на равенство с хозяевами земли». Как ветеран монархического движения, он был избран председателем совещания в Н. Новгоро-

де (1915). В самом начале работы совещания выступил с речью о задачах монархических союзов и об их отличительных чертах в сравнении с др. политическими организациями. Он подчеркнул, что коренное отличие заключается в том, что все политические организации борются за власть, подтачивая монархический образ правления, а монархисты борются за сохранение *самодержавия*. Но правда на стороне правых, заметил Пасхалов, и привел пример: только благодаря самодержавию стало возможным быстрое и решительное отрезвление народа. Враги утверждали, что Россия — тюрьма для человека, но нигде не живет так свободно личности, как в России.

Соч.: О мерах к прекращению беспорядков и улучшению государственного строя. М., 1905; Основания земской реформы. М., 1905; Сб. ст., записок, речей и проч. В 3 т. М., 1906—1912; Слова и дела. М., 1907; Деревенское раздумье. М., 1907; Землеустроительное разорение России. М., 1908; Погрешности обновления 17 окт. 1905 государственного строя и попытка их устранения. М., 1910; Необходимая реформа земских учреждений. М., 1910; Земский вопрос. М., 1911; Русский вопрос. М., 1913; Еврейские притязания // Московские ведомости. 1915. № 88; Переписка К. Н. Пасхалова / Публ. Ю.И. Кирьянова // Историк. 1995. № 6.

А. Степанов

ПАТРИОТИЗМ (*греч.* — родина, отечество), любовь к родине, преданность ей, стремление своими действиями служить ее интересам, ощущение неразрывной связи со своим *народом*, с его языком, *культурой*, бытом и нравами.

Основы патриотизма высказаны словами св. *Иоанна Кронштадтского*: «Отечество земное с его Церковью есть преддверие Отечества Небесного, поэтому любите его горячо и будьте готовы душу свою за него положить, чтобы наследовать жизнь вечную».

Патриотизм может жить и будет жить лишь в той *душе*, для которой есть на земле нечто священное; которая живым опытом испытала безусловное достоинство этого священного — и узнала его в святыхнях своего народа. Такой человек реально знает, что любимое им есть нечто прекрасное перед лицом Божиим, что оно живет в душе его народа и творится в ней; и огонь любви загорается в таком человеке от одного простого, но подлинного касания к этому прекрасному. Найти родину значит реально испытать это касание и унести в душе загоревшийся огонь этого чувства; это значит пережить своего рода духовное обращение, которое обзывает к открытому исповеданию; это значит открыть в предмете безусловное достоинство, действительно и объективно ему присущее, и прилепиться к нему волей и чувством и в то же время открыть в самом себе беззаветную преданность этому предмету и способность — бескорыстно радоваться его совершенству, любить его и служить ему. Иными словами, это значит — соединить свою жизнь с его жизнью и свою судьбу с его судьбой, а для этого необходимо, чтобы инстинкт человека приобрел духовную глубину и дар духовной любви. В основе патриотизма лежит акт духовного самоопределения.

Человек вообще определяет свою жизнь тем, что находит себе любимый предмет; тогда им овладевает новое состояние, в котором его жизнь заполняется любимыми содержаниями, а он сам прилепляется к их источнику и проникается тем, что этот источник ему несет. При этом истинная любовь дает всегда способность к самоотвержению, ибо она заставляет человека любить свой предмет больше себя.

И вот когда человек так воспринимает духовную жизнь и духовное достояние своего народа, то он обретает свою родину и сам становится настоящим патриотом: он совершает акт духовного самоопределения, которым он отождествляет в целостном и творческом состоянии души свою судьбу с духовной судьбой своего народа, свой инстинкт с инстинктом всенародного самосохранения.

Духовное сокровище, именуемое родиной, не исчерпывается душевными состояниями людей; и все же оно прежде всего живет в них, в душах, и там должно быть найдено. Тот, кто чувствует себя в вопросе о родине неопределенно и беспомощно, тот должен обратиться прежде всего к своему собственному духу и узнать в своем собственном духовном опыте — духовное лоно своего народа (акт патриотического самопознания). Тогда он, подобно сказочному герою, припавшему к земле ухом, услышит свою родину; он услышит, как она в его собственной душе вздыхает и стонет, поет, плачет и ликует; как она определяет, и направляет, и оплодотворяет его собственную личную жизнь. Он вдруг постигнет, что его личная жизнь и жизнь его родины суть в последней глубине нечто единое и что он не может не принять судьбу своей родины, ибо она так же неотрывна от него, как он от нее: и в инстинкте, и в духе.

Однако родина живет не только в душах ее сынов. Родина есть духовная жизнь моего народа; в то же время она есть совокупность творческих созданий этой жизни; и, наконец, она объемлет и все необходимые условия этой жизни — и культурные, и политические, и материальные (и хозяйство, и территорию, и природу). То, что любит настоящий патриот, есть не просто самый «народ» его, но именно народ, ведущий духовную жизнь, ибо народ, духовно разложившийся, павший и наслаждающийся ненавистью, не есть сама родина, но лишь ее живая возможность. И родина моя действительно осуществляется только тогда, когда мой народ духовно цветет. Истинному патриоту драгоценна не просто сама «жизнь народа» и не просто «жизнь его в довольстве», но именно жизнь подлинно духовная и духовно-творческая; и поэтому, если он когда-нибудь увидит, что народ его утоп в сытости, погряз в служении мамоне и от земного обилия утратил вкус к духу, волю и способность к нему, то он со скорбью и негодованием будет помышлять о том, как вызвать духовный голод в этих сытых толпах павших людей. Вот почему и все условия национальной жизни важны и драгоценны истинному патриоту — не сами по себе: и земля, и природа, и хозяйство, и организация, и власть — но как данные для духа, созданные духом и существующие ради духа.

Вот в чем состоит это священное сокровище — родина, за которое стоит бороться и ради которого можно и должно идти на смерть. Здесь все определяется не просто инстинктом, но глубже всего и прочнее всего — духовной жизнью, и через нее все получает свое истинное значение и свою подлинную ценность. И если когда-нибудь начнется выбор между частью территории и пробуждением народа к свободе и духовной жизни, то истинный патриот не будет колебаться, ибо нельзя делать из территории, или хозяйства, или богатства, или даже простой жизни многих людей фетиш и отречься ради него от главного и священного — от духовной жизни народа.

Именно духовная жизнь есть то, за что и ради чего можно и должно любить свой народ, бороться за него. В ней сущность родины, та сущность, которую стоит любить больше себя, которой стоит жить именно потому, что за нее стоит умереть. С нею действительно стоит слить и свою жизнь, и свою судьбу, потому что она верна и драгоценна перед лицом Божиим. Духовная жизнь моего народа и сознание ее суть не что иное, как подлинное и живое Богу служение (богослужение!), которое должны чтить и охранять и все др. народы. Это живое Богу служение священо и оправданно само по себе и для меня; но не только для меня и для всего моего народа, но не только для моего народа, для всех и навеки, для всех людей и народов, которые живут теперь и когда-нибудь будут жить.

Соединяя свою судьбу с судьбой своего народа — в его достижениях и в его падении, в часы опасности и в эпохи благоденствия, — истинный патриот «отождествляет себя

инстинктом и духом не с множеством различных и неизвестных ему «человеков», среди которых, наверное, есть и злые, и жадные, и ничтожные, и предатели; он не сливается и с жизнью темной массы, которая в дни бунта бывает, по бесмертному слову Пушкина, «бессмысленна и беспощадна»; он не приносит себя в жертву корыстным интересам бедной или роскошествующей черни (ибо чернью называется вообще жадная, бездуховная, противогосударственная масса, не знающая родины или забывающая ее); он отнюдь не преклоняется перед «множеством» только потому, что на его стороне количество, и не считает, что большинство всегда одарено мудрой и безошибочной волей. Нет, он сливает свой инстинкт и свой дух с инстинктом и духом своего народа; и духовности своего народа он служит жизнью и смертью, ибо его душа и его тело естественно и незаметно следуют за совершившимся отождествлением. Подобно тому как тело человека живет только до тех пор, пока оно одушевлено, так душа истинного патриота может жить только до тех пор, пока она пребывает в творческом единении с жизнью своего народа. Ибо между ним и его народом устанавливается не только общение или единение, но обнаруживается прямое единство в инстинкте и в духе.

И это единство он передает многозначительным и искренним словом «мы».

Патриотизм есть чувство любви к родине, и потому он, как и всякое чувство, а особенно чувство любви, уходит корнями в глубину человеческого бессознательного, в жилище инстинкта и страстей, куда далеко не всякий любопытный глаз имеет доступ. Однако есть ступень духовного опыта и сила духовного видения, которая этот доступ открывает. Тогда обнаруживаются следующие формы и законы.

Прежде всего обретение родины должно быть пережито каждым из людей самостоятельно и самобытно. Никто не может предписать др. человеку его родину — ни воспитатели, ни друзья, ни общественное мнение, ни государственная власть, ибо любить и радоваться, и творить по предписанию вообще невозможно. Патриотизм как состояние радостной любви и вдохновенного творчества есть состояние духовное, и потому он может возникнуть только в порядке свободы — в личном, но подлинном и предметном духовном опыте. Всякое извне идущее предписание может помешать этому опыту и привести к злосчастной симуляции. Любовь возникает «сама», в легкой и естественной предметной радости, побеждающей и умиляющей душу. Эта свободная предметная радость или осеняет человека — и тогда он становится живым органом любимого предмета и не тяготится этим, а радуется своему счастью; или она минует его душу — и тогда помочь ему может только такое жизненное потрясение, которое раскроет в нем источники духовного опыта и любви.

Т. н. «казенный», внешне принудительный, официальный патриотизм далеко не всегда пробуждает и воспитывает в душе чувство родины, нередко даже повреждает его. А между тем опытный и тактичный воспитатель может действительно пробудить в ребенке настоящий патриотизм. Но именно пробудить, а не навязать. Для этого он сам должен быть искренним и убежденным патриотом и уметь убедительно показывать детям те глубины и прекрасности родины, которые на самом деле заслуживают любви и преклонения. Он должен не «проповедовать» любовь к родине, а увлекательно исповедовать и доказывать ее делами, полными энергии и преданности. Он должен как бы вправить душу ребенка в духовный опыт его родины, вовлечь ее в него и приучить ее пребывать в нем и творчески расцветать в нем. Тогда патриотическое самоопределение осуществится свободно и непосредственно. И ребенок станет незаметно живым органом своей родины.

В основе такого слияния или сращения лежит всегда некоторая однородность в путях и способах духовной жизни:

человек может узнать свой народ, прислушиваясь к жизни своего личного духа и к духовной жизни своего народа и узнавая свое творчество в его путях, а его пути в своем творчестве. Это дает ему радостное, уверенное чувство, которое можно выразить словами:

Я — как он; он — как я...

Или еще:

Мой дух — как его Дух; его Дух — как мой дух.

И, следовательно: я емь дух от Духа его; я принадлежу ему, а потому — ему моя любовь, моя воля, моя жизнь.

Вникнем в этот процесс основательнее и глубже, и мы найдем следующее.

Патриотическое единение людей покоится на некоторой сопринадлежности их, столь необходимой, естественной и священной, сколь необходим, естествен и священ. человеку сам духовный Предмет и духовный способ жизни. Люди связываются в единую нацию и создают единую родину именно в силу подобия их духовного уклада, а этот духовный уклад вырабатывается постепенно, исторически из эмпирической данности — внутренней, скрытой в самом человеке (раса, кровь, темперамент, душевные способности и неспособности), и внешней (природа, климат, соседи). Вся эта внутренняя и внешняя эмпирическая данность, полученная народом от Бога и от истории, должна быть проработана духом, причем она и со своей стороны формирует дух народа, то облегчая ему его пути, то затрудняя и загромождая их. В результате возникает единый национально-духовный уклад, который и связует людей в патриотическое единство.

Время быта вообще преодолевается только творчеством, т. е. созданием новых ценностей в страдании, в труде, во вдохновении. Человека вообще освобождает только прорыв к духу, только осуществление духовных состояний. Личный страх и опасность, личное страдание и гибель перевешиваются и преобладают только той любовью и тем радованием, которые посвящены негибнущему, божественному содержанию. И вот в этом творчестве, и особенно в этом духовном творчестве, каждый народ имеет свои специфические особенности, образующие его национальный духовный уклад или, выражаясь философски, его национальный духовный акт.

Каждый народ по-своему вступает в брак, рождает, болеет и умирает; по-своему ленится, трудится, хозяйствует и отдыхает; по-своему горюет, плачет, сердится и отчаивается; по-своему улыбается, смеется и радуется; по-своему ходит и пляшет; по-своему поет и творит музыку; по-своему говорит, декламирует, острит и ораторствует; по-своему наблюдает, созерцает и создает живопись; по-своему исследует, познает, рассуждает и доказывает; по-своему нищенствует, благотворит и гостеприимствует; по-своему строит дома и храмы; по-своему молится и геройствует... Он по-своему возносится и падает духом; по-своему организуется. У каждого иное чувство права и справедливости, иной характер, иная дисциплина, иное представление о нравственном идеале и ее политическая мечта, иной государственный инстинкт. Словом, у каждого народа иной и особый национальный духовный акт.

Сами узлы исторически данного характера — инстинкта, страстей, темперамента, чувства, воображения, воли и мысли — распутываются и расплетаются у каждого народа по-своему; и по-своему же он превращает эти нити в духовную ткань. В борьбе души с ее ограниченностью и ее несчастьем, с ее страстями и ее невозможностью каждый индивидуальный человек слагает себе особый духовный путь; но именно этот путь выстраданной духовности роднит индивидуальную душу сходством и близостью с др. душами единого национального лона.

Замечательно, что нити душевного и духовного подобия связуют людей глубже, а потому и крепче др. нитей. Сам путь и способ личного одухотворения, сам ритм духовной жизни в

ее созерцании и действии, сам характер умственного интереса, сама степень духовной жажды и удовлетворения, самый подъем отчаяния и славословия — все скрепляет души единого народа подобием и близостью. Это подобие ведет к тому, что люди связываются взаимным, глубоким тяготением, представляющим их дорожить совместной жизнью, устраивать ее и совершенствовать ее организацию. Сходство в духовной жизни ведет незаметно к интенсивному общению и взаимодействию, а это, в свою очередь, порождает и новые творческие усилия, и новые достижения, и новое уподобление. Духовное подобие родит духовное единение, и обратно. И весь этот процесс духовного «симбиоза» покоится в последнем счете на сходном переживании единого и общего духовного предмета. Нет более глубокого единения, как в одинаковом созерцании единого Бога, но истинный патриотизм и приближается к такому единению.

Это не значит, что все сыны единой родины должны быть одного религиозного исповедания и принадлежать к единой Церкви. Однако патриотическое единение будет несомненно более тесным, интимным и прочным там, где народ связан не только единой территорией и климатом, но только хозяйством и бытом, но и духовной однородностью, которая доходит до единства религиозного исповедания и до принадлежности единой и единственной Церкви. Патриотическое единение есть разновидность духовного единения, а поклонение Богу есть одно из самых глубоких и сильных проявлений человеческого духа.

Различие между религиозной и патриотической общиной состоит в том, что в религии люди любят Бога и верят в Бога, а в патриотическом единении люди любят свой народ в его духовном своеобразии и верят в духовную силу и духовное творчество своего народа. Народ — не Бог, и возносить его на уровень Бога — слепо и грешно. Но народ, создавший свою родину, есть носитель и служитель Божьего дела на земле, как бы сосуд и орган божественного начала. Это относится не только к «моему» народу (кто бы он ни был), но и ко всем др. народам, создавшим свою духовную культуру. Следовательно, это относится и к моему народу, а это для меня теперь важнее всего.

И вот, если мы взглянем глубже и пристальнее, то мы увидим, что каждый духовный акт имеет свое особое душевно-духовное строение, слагаясь по-своему из инстинктивных влечений, чувства, воли, воображения, мысли, ощущения и внешних поступков. Так обстоит и в религиозной вере, и в познании, и в нравственности, и в искусстве, и в правосознании, и в труде, и в хозяйственной деятельности, словом, во всей духовной жизни человека. Оказывается, что так обстоит дело не только в личной жизни каждого данного человека, но и в жизни целых народов. Каждый народ вынашивает и осуществляет в своей истории душевно-духовные акты особого национального строения, которые и придают всей его культуре своеобразный характер. И каждое создание этой культуры — начиная от резного украшения на избе и кончая ученым трактатом, начиная от национальной пляски и кончая музыкальной сонатой, начиная от простонародного костюма и кончая национальным героем или собором — расцветает и цветет в его духовном саду и слагается как бы в духовную гирлянду, которая связует его в единство крепче всяких законов или оков. Каждое духовное достижение народа является единым, общим для всех очагом, от которого размножается, не убывая, огонь духовного горения; так что вся система национальной духовной культуры предстает в виде множества общих возжженных огней, у которых каждый может и должен воспламенить огонь своего личного духа. И пламя это, перекидываясь на новые очаги, сохраняет свою изначальную однородность — и в ритме, и в силе, и в окраске, и во всем характере горения. Так народы слагаются в сво-

образные духовные единства, а отсюда — всякая внешняя эмпирическая связь (расовая, пространственная, историческая) получает свое истинное и глубокое значение.

Вот почему национальный гений и его творчество оказывается нередко предметом особой патриотической любви.

Жизнь народного духа находит себе в творчестве гения сосредоточенное и зрелое выражение. Гений говорит от себя, но не за себя только, а за весь свой народ; и то, о чем он говорит, есть единый для всех, но неясный большинству, а многим, может быть, и недоступный Предмет; и то, что он говорит о нем, есть истинное, подлинное слово, раскрывающее и природу Предмета, и сущность народного духа; и то, как он говорит это слово, — разрешает скованность и томление народного духа, ибо слово его рождено духовным актом национального строения и несомно подлинным ритмом народной жизни.

Гений поднимает и несет бремя своего народа, бремя его несчастий, его исканий, его жизни, его исторического и естественного существования; и, подняв его, он несет его творчески к духовному разрешению всех его узлов и трудностей. Он одолевает это бремя, он торжествует, он одерживает победу, и притом так, что его победа становится — на путях непосредственного или опосредствованного общения — источником победы для всех, связанных с ним национально-духовным подобием. Гению дана та мощь, о которой томились и ради которой страдали целые поколения в прошлом; и от этой мощи исходит и будет исходить духовная помощь и радость для целых поколений в будущем. Он учит своих братьев духовной победе; он показывает им, как они могут сами стать духовными победителями. Творческое достижение гения указывает путь всем ведущим полутворческую жизнь; им стоит только воспринять его создание и его творчество, художественно отождествиться с ним — и в этом воспроизведении и подражании они найдут себе ту духовную свободу, без которой они остались бы обреченными на томление и соблазны.

Вот почему гений всегда остается для своего народа живым источником духовного освобождения, радости и любви. Он есть тот очаг, на котором, прорвавшись, вспыхнуло пламя национального духа. Он есть тот вождь, который открывает своему народу прямой доступ к свободе и к божественным содержаниям, — Прометей, дарящий ему небесный огонь; Атлас, несущий на своих плечах духовное небо своего народа; Геракл, совершающий от его лица свои подвиги. Его акт есть акт всенародного, национального самоопределения в духе; и к творчеству его потомки стекаются как к единому общему алтарю национального Богу служения.

Гений ставит свой народ перед лицом Божием и выговаривает за него и от его имени символ его предметной веры, его предметного созерцания, знания и воли. Этим он открывает и утверждает национальное духовное единство, то великое духовное «Мы», которое обозначает саму сущность родины. Гений есть тот творческий центр, который оформляет духовную жизнь и завершает духовное творчество своего народа; этим он оправдывает жизнь своего народа перед Богом, и потому перед всеми остальными народами истории, — и становится истинным зиждителем родины...

Итак, обосновать идею родины и чувство патриотизма значит показать не только их неизбежность и естественность в историческом развитии народов, и не просто их государственное значение и их культурную продуктивность, но — их верность перед Богом, их религиозную (сверхисповедную и сверхцерковную) священность, а потому их правоту перед всем человечеством; что мы и сделали.

Тот, кто говорит о родине, разумеет (сознательно или бессознательно) духовное единство своего народа. Это есть единство, возникшее из инстинктивного подобия, общения и взаимодействия людей в их обращении к Богу, к данной от Бога

внешней природе и друг к другу. Это единство вырабатывается исторически, в борьбе с природой, в создании единой духовной культуры и в самообороне от вторгающихся нарушителей. Это единство закрепляется своеобразием национально-духовного акта и системой навязывающихся исторически-культурных и государственно-хозяйственных задач. Каждый народ призван к тому, чтобы принять свою природу и историческую «данность» и духовно проработать ее, одолеть ее, одухотворить ее по-своему, пребывая в своем своеобразном национально-творческом акте. Это его неотъемлемое, естественное, священное право и в то же время это его историческая, общечеловеческая и, что самое главное, — религиозная обязанность. Он не имеет духовного права отказаться от этой обязанности и от этого призвания. А раз отказавшись, он духовно разложится и погибнет; он исторически сойдет с лица земли.

Иными словами: каждому народу дается от природы и от Духа Божия. Каждый народ призван принять и природу, и Дух, и Духом одухотворять и себя, и природу. Это одухотворение у каждого народа совершается своеобразно и должно протекать самостоятельно. Национальная духовная культура есть как бы гимн, всенародно пропетый Богу в истории, или духовная симфония, исторически прозвучавшая Творцу всяческих. И ради создания этой духовной музыки народы живут из века в век, в работах и страданиях, в падениях и подъемах, то паря к небу, то влачась долу, — вынашивая своеобразную молитву труда и созерцания на поучение др. народам. И эта музыка духа своеобразна у каждого народа, и эта музыка духа есть Родина. И каждый человек узнает свою Родину потому, что его личная музыка духа откликается на ее всенародную музыку; и, узнав, он вырастает в нее так, как вырастает единичный голос в пение хора.

Вот почему мы утверждаем, что Родина есть нечто от Духа Божия; национально воспринятый, взращенный и в земные дела вработанный дар Духа Святого. Нельзя погасить в себе эту святину. Ее надо жить. Ее надо творчески и достойно блюсти в себе. Ее нельзя отдать в порабощение или в пограние др. народам. За нее стоит бороться и умереть. И всякий христианин, увидевший это, постигший это, призван не отзываться на соблазны пустого и лицемерного интернационализма, а мужественно и честно поставить перед собой все проблемы, смущающие его христианскую совесть, и искать разрешения в духе истинного, духовного патриотизма.

Идея нации. Проблема истинного национализма разрешима только в связи с духовным пониманием родины: ибо национализм есть любовь к духу своего народа, и притом именно к его духовному своеобразию.

Тот, кто говорит о родине, разумеет духовное единство своего народа. Он разумеет нечто такое, что остается сущим и объективным, несмотря на гибель единичных субъектов и на смену поколений. Родина есть нечто единое для многих. Каждый из нас может сказать про нее: «это моя родина», и будет прав; все сразу могут сказать про нее: «это моя родина, это наша родина», и все будут правы. Родина есть великое лоно, объединяющее всех своих сынов так, что каждая душа соединена с ней нитью живой связи; и эта связь сохраняется даже тогда, когда кто-нибудь почему-нибудь не культивирует ее, пренебрегает ею и совсем не думает о ней. Не во власти человека — перестать быть силой, призванной и способной к духовной жизни; не во власти человека оторваться душой от той среды, которая его взрастила, погасить свой национально-духовный облик и, раз надыхавшись родного духа, сделать себя действительно лишенным духа и родины. Но для того, чтобы найти свою родину и слиться с ней чувством и волей, и жизнью, необходимо жить духом и беречь его в себе и, далее, необходимо осуществить в себе патриотическое самосознание или хотя бы верно «почувствовать» себя и свой

народ в духе. Надо верно ощутить — свою духовную жизнь и духовную жизнь своего народа и творчески утвердить себя в силах и средствах этой последней, т. е. напр., принять русский язык, русскую историю, русское государство, русскую песню, русское правосознание, русское историческое миро-созерцание и т. д. — как свои собственные. Это значит установить между собой и своим народом подобие, общение, взаимодействие и общность в духе; признать, что творцы и создатели его духовной культуры суть мои вожди и мои достижения. Мой путь к духу есть путь моей родины; ее восхождение к Духу и Богу есть мое восхождение. Ибо я тождествен с ней и неотрывен от нее в духовной жизни.

Такое слияние патриота с его родиной ведет к чудесному и плодотворному отождествлению их духовных энергий.

В этом отождествлении духовная жизнь народа укрепляется всеми личными силами патриота, а патриот получает неиссякаемый источник творческой энергии во всенародном духовном подъеме. И это взаимное духовное питание, возвращаясь и удесятая сила, дает человеку непоколебимую веру в его родину. Сливая мою жизнь с жизнью моей родины, я испытываю дух моего народа как безусловное благо и безусловную силу, как некую Божию ткань на земле и в то же время я отождествляю себя с этой живой силой добра: я чувствую, что я несом ею, что я силен ее силой, что я прав ее правдой и правотой, что я побеждаю ее победами; я становлюсь живым сосудом или живым органом моего отечества, а в нем имею свое духовное гнездо. На этом пути любовь к родине соединяется с верой в нее, в тот грядущий расцвет, который ее ожидает. Что бы ни случилось с моим народом, я знаю верой и ведением, любовью и волей, живым опытом и победами прошлого, что мой народ не покинут Богом, что дни падения преходящи, а духовные достижения вечны, что тяжкий молот истории выкует из моего народа духовный меч, именно так, как это выражено у Пушкина:

Не в искушениях долгой кары,
Перетерпев судеб удары,
Окрепла Русь. Так тяжкий млат,
Дробя стекло, кует булат.

Нельзя любить родину и не верить в нее, ибо родина есть живая духовная сила, пребывание в которой дает твердое ощущение ее блага, ее правоты, ее энергии и ее грядущих одолений. Вот почему отчаяние в судьбах своего народа свидетельствует о начавшемся отрыве от него, об угасании духовной любви к нему. Но верить в родину может лишь тот, кто живет ею, вместе с ней и ради нее, кто соединил с ней истоки своей творческой воли и своего духовного самочувствия.

Любить свой народ и верить в него, верить в то, что он справится со всеми историческими испытаниями, восстанет из крушения очистившимся и умудрившимся, не значит закрывать себе глаза на его слабости, несовершенства, а может быть, и пороки. Принимать свой народ за воплощение полного и высшего совершенства на земле было бы сущим тщеславием, большим националистическим самомением.

Настоящий патриот видит не только духовные пути своего народа, но и его соблазны, слабости и несовершенства. Духовная любовь вообще не предается беспочвенной идеализации, но созерцает право и видит с предметной остротой. Любить свой народ не значит льстить ему или утаивать от него свои слабые стороны, но честно и мужественно выговаривать их и неустанно бороться с ними. Национальная гордость не должна вырождаться в тупое самоменение и плоское самодовольство, она не должна внушать народу манию величия. Настоящий патриот учится на политических ошибках своего народа, на недостатках его характера и его культуры, на ис-

торических крушениях и на неудачах его хозяйства. Именно потому, что он любит свою родину, он пристально и ответственно следит за тем, где и в чем народ не находится на надлежащей высоте; он не боится указывать на это, памятуя хорошую народную поговорку: «велика растет чужая земля своей похвальбой, а наша крепка станет своею хайкою»... Духовная любовь не есть опьянение или чванство; она не только горит, но и светит, и светом показывает. Кто постиг духовную силу своей родины и проследил через историю пути и судьбы своего народа, тот должен был увидеть и установить пределы и опасности национальной души. Сумеет ли он молчать о них? И позволительно ли требовать от него молчания, ссылаясь на то, что критика «скрывает народное самочувствие» и «внушает народу неверие к своим силам»? Есть критика ироническая, злобная, несправедливая, нигилистическая и разрушительная; так критикуют враги. Но есть критика любовная, озабоченная, воспитывающая, творческая даже и тогда, когда — гневная, это критика созидательная: так критикуют верные друзья; такая критика ничего «сорвать» не может, и то, что она «внушает», есть мужество и воля к преодолению своих слабостей. Так критикуют свое, любимое, не отрываясь от него, но пребывая в нем, пребывая в слиянии и отождествлении с ним, говоря о «нас», для «нас», из крепкого и единого национального «мы»...

Понятно далее, что в таком слиянии и отождествлении незаметно преодолевается то душевное распыление, в котором людям приходится жить на земле: этот атомизм состоит в том, что каждый скрыт за своим телом, все ощущают только себя, все друг другу чужие и пребывают в душевно-теледном одиночестве. Это преодоление общественного атомизма состоит, однако, не в том, что человек перестает быть самостоятельным, обособленным и замкнутым существом. Нет, обычный, данный ему от природы способ бытия сохраняется. Но наряду с ним возникает могучее творческое единение людей в общем и сообща творимом лоне — в национальной духовной культуре, где все мы одно, где все достояние нашей родины (и духовное, и материальное, и человеческое, и природное, и религиозное, и хозяйственное) — едино для всех нас и общее всем нам: и творцы духа и «труженики культуры», и создания искусства, и жилища, и песни, и храмы, и язык, и лаборатории, и законы, и территория... Каждый из нас живет всем этим, физически питаюсь и душевно воспитываюсь, огражденный другими и обороняю других, получаю и принимая дары во всеобщем взаимном обмене. В жизни и в ткани нашего общества мы все — одно, а в ее духовной сокровищнице объектировано то лучшее, что есть в каждом из нас. Ее созданиями заселяется, и обогащается, и творчески пробуждается личный дух каждого из нас; родина делает то, что душевное одиночество людей отходит на задний план и уступает первенство духовному единению и единству.

Такова идея родной нации. И при таком понимании ее обнаруживается воочию, что человек, лишенный ее, будет действительно обречен на духовное сиротство или безродность; что обретение ее есть поистине акт жизненного самоопределения; что иметь родную нацию есть поистине счастье, а утратить с ней связь есть великое горе; что тоска по ней естественна, а отчаяние в своем народе противоестественно; и что, наконец, человеку подобает блюсти на всех путях достоинство своего народа, гордиться его признанием, его величием и его успехами.

Есть закон человеческой природы и культуры, в силу которого все великое может быть сказано человеком или народом только по-своему, и все гениальное родится именно в лоне национального опыта, духа и уклада. Денационализируясь, человек теряет доступ к глубочайшим колодцам духа и к священным огням жизни, ибо эти колодцы и эти огни все-

гда национальны; в них заложены и живут целые века всенародного труда, страдания, борьбы, созерцания, молитвы и мысли. И действительно, человек, утративший доступ к духовной воде и к духовному огню своего народа, становится безродным изгоем, беспочвенным и бесплотным скитальцем по чужим духовным дорогам, обезличенным интернационалистом. Горе ему и его детям: им грозит опасность превратиться в исторический песок и мусор.

Национальное обезличение есть великая беда и опасность в жизни человека и народа. С ним необходимо бороться настойчиво и вдохновенно. И вести эту борьбу необходимо с детства.

Национальное воспитание. Глубокий, духовно верный, творческий национализм необходимо прививать людям с раннего детства.

Национальность человека определяется не его произволом, а укладом его инстинкта и его творческого акта, укладом его бессознательного и, больше всего, укладом его бессознательной духовности. Покажи мне, как ты веруешь и молишься; как просыпаются у тебя доброта, героизм, чувство чести и долга; как ты поешь, пляшешь и читаешь стихи; что ты называешь «знать» и «понимать», как ты любишь свою семью; кто твои любимые вожди, гении и пророки, — скажи мне все это, а я скажу тебе, какой нации ты сын; и все это зависит не от твоего сознательного произвола, а от духовного уклада твоего бессознательного.

А этот уклад слагается, формируется и закрепляется прежде всего и больше всего — в детстве. Воспитание детей есть именно пробуждение их бессознательного чувствилища к национальному духовному опыту, укрепление в нем их сердца, их воли, их воображения и их творческих замыслов.

Бороться с национальным обезличиванием наших детей мы должны именно на этом пути: надо сделать так, чтобы все прекрасные предметы, впервые пробуждающие дух ребенка, вызывающие в нем умиление, восхищение, преклонение, чувство красоты, чувство чести, любознательность, великодушие, жажду подвига, волю к качеству — были национальными, у нас в России — национально русскими; и далее: чтобы дети молились и думали русскими словами; чтобы они почувствовали в себе кровь и дух своих русских предков и приняли бы любовь и волю — всю историю, судьбу, путь и призвание своего народа; чтобы их душа отзывалась трепетом и умилением на дела и слова русских святых, героев, гениев и вождей. Получив в дошкольном возрасте такой духовный заряд и имея в своей семье живой очаг таких настроений, русские дети, где бы они ни находились, развернутся в настоящих и верных русских людей.

В особенности следует обогащать их следующими сокровищами.

1. **Язык.** Язык вмещает в себе таинственным и сосредоточенным образом всю душу, все прошлое, весь духовный уклад и все творческие замыслы народа. Все это ребенок должен получить вместе с молоком матери (буквально). Особенно важно, чтобы это пробуждение самосознания и личностной памяти ребенка (обычно — на третьем, четвертом году жизни) совершилось на его родном языке. При этом важен не тот язык, на котором говорят при нем другие, но тот язык, на котором обращаются к нему, заставляя его выражать на нем его собственные внутренние состояния. Поэтому не следует учить его чужим языкам до тех пор, пока он не заговорит связно и бегло на своем национальном языке. Это относится и к чтению: пока ребенок не зачитает бегло на родном языке, не следует учить его никакому иному чтению. В дальнейшем же в семье должен царить культ родного языка: все основные семейные события, праздники, большие обмены мнений должны протекать по-русски; всякие следы «волапука» должны изгоняться; очень важно частое чтение

вслух Св. Писания, по возможности на церковно-славянском языке, и русских классиков, по очереди всеми членами семьи хотя бы понемногу; очень важно ознакомление с церковно-славянским языком, в котором и ныне живет стихия прародительского славянства, хотя бы это ознакомление было сравнительно элементарным и только в чтении; существенны семейные беседы о преимуществах родного языка — о его богатстве, благозвучии, выразительности, творческой неисчерпаемости, точности и т. д.

2. **Песня.** Ребенок должен слышать русскую песню еще в колыбели. Пение несет ему первый душевный вздох и первый духовный стон: они должны быть русскими. Пение помогает рождению и изживанию чувства в душе; оно превращает пассивный, беспомощный и потому обычно тягостный аффект — в активную, текучую, творческую эмоцию: ребенок должен бессознательно усваивать русский строй чувств и особенно духовных чувствований. Пение научит его первому одухотворению душевного естества — по-русски; пение даст ему первое «не-животное» счастье — по-русски. Русская песня глубока, как человеческое страдание, искренна, как молитва, сладостна, как любовь и утешение; в наши черные дни, как под игом татар, она даст детской душе исход из грозящего озлобления и каменения. Надо завести русский песенник и постоянно обогащать детскую душу русскими мелодиями, — наигрывая, напевая, заставляя подпевать и петь хором. Всюду, по всей стране, надо создавать детские хоры — церковные и светские, организовывать их, объединять, устраивать съезды русской национальной песни. Хоровое пение национализирует и организует жизнь — оно приучает человека свободно и самостоятельно участвовать в общественном единении.

3. **Молитва.** Молитва есть сосредоточенная и страстная обращенность души к Богу. Каждый народ совершает это обращение по-своему, даже в пределах единого исповедания; и только для поверхностного взгляда Православие русского, грека, румына и американца — одинаково. Живое многогласие и многохваление Господа, идущее от мира, требует, чтобы каждый народ молился самобытно; и эту самобытную молитву надо вдохнуть ребенку с первых лет жизни.

Молитва даст ему духовную гармонию, пусть он переживет ее по-русски. Молитва даст ему источник духовной силы — русской силы. Молитва научит его сосредоточивать чувство и волю на совершенном — по-русски. Молитва даст ему религиозный опыт и поведет его к религиозной очевидности — по-русски. Ребенок, научившийся молиться, сам пойдет в церковь и станет ее опорой — русской опорой, Русской церкви. Он найдет пути — и в глубину русской истории, и на простор русского возрождения. Неправославный может быть верным русским патриотом и доблестным русским гражданином, но человек, враждебный Православию, не найдет доступа к священным тайникам русского духа и русского миропонимания, он останется чужеродным в стране, своего рода внутренним «неприятелем».

4. **Сказка.** Сказка будит и пленяет мечту. Она дает ребенку первое чувство героического — чувство испытания, опасности, призвания, усилия и победы; она учит его мужеству и верности; она учит его созерцать человеческую судьбу, сложность мира, отличие «правды и кривды». Она заселяет его душу национальным мифом, тем хором образов, в которых народ созерцает себя и свою судьбу, исторически глядя в прошлое и пророчески глядя в будущее. В сказке народ схоронил свое вожденное, свое ведение и ведовство, свое страдание, свой юмор и свою мудрость. Национальное воспитание неполно без национальной сказки. Ребенок, никогда не мечтавший в сказках своего народа, легко отрывается от него и незаметно вступает на путь интернационализма. Приобщение к чужеземным сказкам вместо родных будет иметь те же самые последствия.

5. **Жития святых и героев.** Чем раньше и чем глубже воображение ребенка будет пленено живыми образами национальной святости и национальной доблести, тем лучше для него. Образы святости пробудят его совесть, а русскость святого вызовет в нем чувство соучастия в святых делах, чувство общности, отождествления; она даст его сердцу радостную и гордую уверенность, что «наш народ оправдался перед лицом Божиим», что алтари его святые и что он имеет право на почетное место в мировой истории («народная гордость»). Образы героизма пробудят в нем самую волю к доблести, пробудят его великодушие, его правосознание, жажду подвига и служения, готовность терпеть и бороться, а русскость героя — даст ему непоколебимую веру в духовные силы своего народа. Все это, вместе взятое, есть настоящая школа русского национального характера.

Преклонение перед святым и героем возвышает душу; оно дает ей сразу — и смирение, и чувство собственного достоинства, и чувство ранга; оно указывает ей — и задание, и верный путь. Итак, национальный герой ведет свой народ даже из-за гроба.

6. **Поэзия.** Стихи таят в себе благодатно-магическую силу: они подчиняют душу, пленяют ее гармонией и ритмом, заставляют ее прислушиваться к сокровенной жизни вещей и людей, побуждают ее искать закона и формы, учат ее духовному восторгу. Как только ребенок начнет говорить и читать, так классические национальные поэты должны дать ему первую радость стиха и постепенно раскрыть ему все свои сокровища. Сначала пусть слушает, потом пусть читает сам, учит наизусть, пытается декламировать — искренно, прочувствованно и осмысленно. Русский народ имеет единственную в своем роде поэзию, где мудрость облекается в прекрасные образы, а образы становятся звучащей музыкой. Русский поэт одновременно — национальный пророк и национальный музыкант. И русский человек, с детства влюбившийся в русский стих, никогда не денационализируется.

В меру возрастания и в меру возможности необходимо открывать ребенку доступ ко всем видам национального искусства — от архитектуры до живописи и орнамента, от пляски до театра, от музыки до скульптуры. Тогда душа его всесторонне раскроется для восприятия того, что впервые дали ей песня, сказка и поэзия. Понятно, что наиболее доступным, наиболее увлекающим и непосредственно национализирующим видом искусства останется русская пляска со всей ее свободой и ритмичностью, со всем ее лиризмом и неистощимым юмором.

7. **История.** Русский ребенок должен с самого начала почувствовать и понять, что он славянин, сын великого славянского племени и в то же время сын великого русского народа, имеющего за собой величавую и трагическую историю, перенесшего великие страдания и крушения и выжившего из них не раз к подъему и расцвету. Необходимо пробудить в ребенке уверенность, что история русского народа есть живая сокровищница, источник живого научения, мудрости и силы. Душа русского человека должна раскрыть в себе простор, вмещающий всю русскую историю так, чтобы инстинкт его принял в себя все прошлое своего народа, чтобы воображение его увидело всю вековую даль, чтобы сердце его любило все события русской истории. Мы должны освоить волей наше прошлое и волей замыслить наше будущее. Мы должны прочувствовать окрыленные слова Пушкина: «Гордиться славою своих предков не только можно, но и должно: не уважать оной есть постыдное малодушие». И еще: «Клянись вам моею честью, что я ни за что на свете не согласился бы ни переменить родину, ни иметь другую историю, чем история наших предков, какую нам послал Господь». При этом национальное самочувствие ребенка должно быть ограждено от двух опасностей: от националистического самомнения и от

всеосмеивающего самоуничижения. Преподаватель истории отнюдь не должен скрывать от ученика слабых сторон национального характера, но в то же время он должен указать ему все источники национальной силы и славы. Тон скрытого сарказма по отношению к своему народу и его истории должен быть исключен из этого преподавания. История учит духовному преемству и сыновней верности: а историк, становясь между прошедшим и будущим своего народа, должен сам видеть его судьбу, разумеет его путь, любить его и верить в его призвание. Тогда только он сможет быть истинным национальным воспитателем.

8. **Армия.** Армия есть сосредоточенная волевая сила моего государства, оплот моей родины, воплощенная храбрость моего народа, организация чести, самоотверженности и служения — вот чувство, которое должно быть передано ребенку его национальным воспитателем. Ребенок должен научиться переживать успех своей национальной армии как свой личный успех; его сердце должно сжиматься от ее неудачи; ее вожди должны быть его героями; ее знамена — его святыней. Сердце человека вообще принадлежит той стране и той нации, чью армию он считает своей. Дух воина, стоящего на страже правопорядка внутри страны и на страже родины в ее внешних отношениях, отнюдь не есть дух «реакции», «насилия» и «шовинизма», как думают иные даже до сего дня. Без армии, стоящей духовно и профессионально на надлежащей высоте, — родина останется без обороны, государство распадется и нация сойдет с лица земли. Преподавать ребенку иное понимание значит содействовать этому распаду и исчезновению.

9. **Территория.** Русский ребенок должен увидеть воображением пространственный простор своей страны, это национально-государственное наследие России. Он должен понять, что народ живет не для земли и не ради земли, но что он живет на земле и от земли и что территория необходима ему, как воздух и солнце. Он должен почувствовать, что русская национальная территория добыта кровью и трудом, волей и духом, что она не только завоевана и заселена, но что она уже освоена и еще недостаточно освоена русским народом. Национальная территория не есть пустое пространство «от столба до столба», но исторически данное и взятое духовное пастбище народа, его творческое задание, его живое обетование, жилище его грядущих поколений. Русский человек должен знать и любить просторы своей страны: ее жителей, ее богатства, ее климат, ее возможности так, как человек знает свое тело, так, как музыкант любит свой инструмент; так, как крестьянин знает и любит свою землю.

10. **Хозяйство.** Ребенок должен с раннего детства почувствовать творческую радость и силу труда, его необходимость, его почетность, его смысл. Он должен внутренне испытать, что «труд» не есть «болезнь» и что работа не есть «рабство», что, наоборот, труд есть источник здоровья и свободы. В русском ребенке должна проявиться склонность к добровольному, творческому труду, и из этой склонности он должен почувствовать и осмыслить Россию как бесконечное и едва початое трудовое поприще. Тогда в нем пробудится живой интерес к русскому национальному хозяйству, воля к русскому национальному богатству как источнику духовной независимости и духовного расцвета русского народа. Пробудить в нем все это значит заложить в нем основы духовной почвенности и хозяйственного патриотизма.

Высшее проявление духовности. Родина есть дух народа во всех его проявлениях и созданиях; национальность обозначает основное своеобразие этого духа. Нация есть духовно своеобразный народ; патриотизм есть любовь к нему, к духу, его созданиям и к земным условиям его жизни и цветения.

Истинный патриот любит дух своего народа, и гордится им, и видит в нем источник величия и славы именно потому,

что выше Духа и прекраснее Духа на земле нет ничего, и еше потому, что его личный дух следует путям его народа. И вот, каждый народ есть по духу своему некая прекрасная самосиянность, которая сияет всем людям и всем народам и которая заслуживает и с их стороны любви, и почтения, и радости. Каждое истинное духовное достижение — в знании и в добродетели, в религии, в красоте или в праве — есть достижение общечеловеческое, которое способно объединить на себе взоры, и чувства, и мысли, и сердца всех людей, независимо от эпохи, нации и гражданской принадлежности. Нам ли, русским, надо доказывать это, нам ли, проливающим с детства слезы над мучениями негра дяди Тома и зачитывающимся сказками Шехерезады, способным трепетать сердцем при виде скульптуры Праксителя или картины Леонардо да Винчи, умеющим молиться вместе с Бетховеном, созерцать вместе с Конфуцием и Платоном, отчаиваться вместе с Иовом и буживать вместе с Шекспиром? Нам открыт дух всех народов; мы с детства привыкли чтить и любить их гениев. Мы знаем по опыту, что истинное духовное достижение всегда национально и в то же время всегда выходит за национальные подразделения людей, а потому и уводит самих людей за эти пределы, отнюдь не колебля и не угашая свет родины, но обогащая его новыми восприятиями и лучевыми отражениями. Всякое истинное достижение и создание духа свидетельствует о некотором высочайшем и глубочайшем средстве их, о некотором подлинном единстве рода человеческого, пребывающем несмотря на все разделения, грани и войны. Оно свидетельствует о том, что самый патриотизм, отвергая человека его духовное око, тем самым бесконечно и благотворно расширяет его духовный горизонт и что есть вершина, с которой человеку может действительно открыться общечеловеческое братство, братство всех людей перед лицом Божиим.

Эта вершина и есть родина как организм национальной духовной культуры. Она пробуждает в человеке духовность, которая может быть и должна быть оформлена как национальная духовность, развертывающаяся в актив национальной структуры. И, только пробудившись и окрепнув, она сможет найти доступ к созданиям чужого национального духа. Тогда человеку откроется всечеловеческое братство, но это братство будет не интернациональным, а сверхнациональным.

Необходимо раз и навсегда провести отчетливую грань между интернационализмом и сверхнационализмом.

Интернационализм отрицает родину, и национальную культуру, и сам национализм, и духовный акт своеобразно-национальной структуры. Интернационалист, будучи духовно никем, желает сразу стать «всечеловеком»; и это не удается ему, ибо всечеловечество есть духовное состояние, которое может быть доступно только духовно и национально самоутвердившемуся человеку. То, что откроется бездуховному интернационалисту, будет не «всечеловечество», а элементарная животная низина, которая даст не культурный подъем и расцвет, а всегниение и всесмещение. Человек рождается в лоне своей семьи и своего народа; он — их детище; они дают ему первоначальное строение его тела, души и духа; стряхнуть все это с себя не в его власти; он может только не культивировать в себе духовную высоту своего семейного и национального начала, а предпочесть элементарную, животную низину. В этой низине он и найдет себе уровень для своего желанного «интернационализма». Так, русский интернационалист, не желающий русского духа, останется русским по всему укладу тела и души, своего сознания и своего бессознательного, но это будет «русскость» низшего, худшего, элементарно-животного уровня; в этой бездуховной, выцветшей, грубой «русскости» будет легко вступить во всемесительный и всегнивающий процесс с такими же бездуховными, выцветшими, грубо элементарными интернационалистами др. наций. Через ассимиляцию с ними он может даже постепенно со-

здать некий безнациональный и бездуховный тип международного беспочвенника, который забыл свой родной язык и дух, и не научился никакому чужому языку и духу, и живет в виде некоего интернационалистического «Тарзана»...

Напротив, сверхнационализм утверждает родину, и национальную культуру, и сам национализм, и особенно — духовный акт своеобразно-национального строения. Человек приемлет и дух своей семьи, и дух своего народа, и в них растет и зреет; он не «никто», он имеет оплодотворяющее и ведущее его духовное русло. И именно оно дает ему возможность подняться на ту высоту, с которой перед ним откроется «всечеловеческий» духовный горизонт. Образно говоря: только со своей родной горы человек может увидеть далекие чужие горы. Постигнуть дух др. народов может только тот, кто утвердил себя в духе своего народа. Поэтому сверхнационализм отнюдь не отрицает национализма и патриотизма, но сам вырастает из него; так что у каждого народа может быть свой особый сверхнационализм — русский, английский, французский и т. д., и ни один из них не будет жить в ущерб своему основному, исконному патриотизму — русскому, английскому, французскому и т. д. Ибо сверхнационализм достижим только настоящим националисту: только он сумеет увидеть ширь духовной вселенскости и не соблазниться ею — не соскользнуть в духовную беспочвенность.

В чем же состоит сущность истинного национализма?

Любить родину значит любить не просто «душу народа», т. е. его национальный характер, но именно духовность его национального характера и в то же время национальный характер его духа. Это различие нетрудно уловить на живом примере: русский человек может любить в Шекспире и Диккенсе даруемое ими духовное содержание, но специфически английский характер их творчества может быть ему чужд; напротив, Толстой и Достоевский будут ему близки и драгоценны — и в их духовном содержании, и в специальной русскости их творческого акта и описанного ими быта. Но это и выражается формулой: мы можем любить у чужих народов духовность их национального характера, но трудно нам любить национальный характер их духовной культуры, которого они сами в себе нередко не замечают. В своей же родной культуре мы будем любить все: не только ее духовность, но и ее национальность, причем нередко у людей бывает так, что они с нежностью воспринимают национальный характер своего народа и мало воспринимают его духовную глубину и красоту; чуют быт и не чуют духа. Настоящий патриот чует больше всего дух своего народа, и притом так, что сам национальный уклад и быт пронизан для него насквозь лучами этого духа; это есть для него живое единство, которое он любит цельно и крепко. Он воспринимает национальные особенности родного ему народа как свои собственные и питается не просто его духовностью, но и его национальностью. А это значит, что истинный национализм есть национализм духовный, который идет не только от инстинкта национального самосохранения, но и от духа и любит не просто «родное», «свое» — но родное-великое и свое-священное.

Этим определяется отношение националиста и к др. народам.

Тот, кто совсем не знает, что такое дух, и не умеет любить его, тот не имеет и патриотизма. Но тот, кто чует духовное и любит его, тот знает его сверхнациональную, общечеловеческую сущность. Он знает, что великое русское велико для всех народов; и что гениальное греческое гениально для всех веков; и что героическое у сербов заслуживает преклонения со стороны всех национальностей; и то, что глубоко и мудро в культуре китайцев и индусов, глубоко и мудро перед лицом всего человечества. Но именно поэтому настоящий патриот не способен ненавидеть и презирать др. народы, потому что

он видит их духовную силу и их духовные достижения. Он любит и чтит в них духовность их национальной культуры, хотя национальный характер их культуры может казаться ему странным, чуждым и даже неприятным. И эта любовь к чуждому духу и его великим проявлениям несколько не мешая ему любить свою родину преимущественной любовью, одновременно — страстной и священной.

Это можно выразить так: любить свою родину умеет именно тот, кто не склонен ненавидеть или презирать др. народы; ибо только он знает, что такое дух, и потому умеет обрести его дары и проявления у чужих народов, а не ведая духа, нельзя любить воистину свой народ. Истинный патриот любит в своем народе то, что должны любить и будут любить, когда узнают, и все другие народы; правда, он любит у своего народа и то, что другие народы не полюбят; однако и он вовсе не призван любить у других народов все, но лишь то, что составляет истинный источник их величия и славы.

В жизни и культуре всякого народа есть Божие и есть земное. Божие надо и можно любить у всех народов, что и выражено словами Писания: «всяческая и во всех Христос», но любить земное у других народов не обязательно. Сострадание же к «человеческому естеству» не имеет ограничений, если не считать преимущественности в служении своему народу. Итак, истинный патриот не только не слеп к духовным созданиям и достижениям других народов, но он стремится постигнуть и усвоить их, чтобы приобщить к ним свой народ, чтобы обогатить ими его жизнь, углубить его путь и восполнить ими его творчество. Любить свою родину совсем не значит отвергать всякое иноземное влияние, но это не значит и наводнять свою культуру полой водой иноземщины. Есть творческая мера в духовном общении и взаимодействии народов; и мера эта лучше всего обретается живым, расцветающим творчеством самого народа.

Из всего этого вытекает, что истинный национализм не растворится и не исчезает в душе, открытой для сверхнациональной вселенности. Напротив, тот только может нелицемерно говорить о «братстве народов», кто сумел найти свою родину, усвоить ее дух и слить с ней свою судьбу. Только те народы способны к духовному братанью, которые создали свою родину и утвердились в своем национализме и патриотизме. Чтобы брататься, надо прежде всего быть, и притом быть самим собой, и быть перед лицом единого Отца. Чтобы духовно брататься, надо не стыдиться своего национального бытия, а нести его с горделивым духовным достоинством. Вот почему т. н. «христианский интернационализм» есть искусственная выдумка, сентиментальная и фальшивая; и каждый раз, как она выдвигается, надо ставить вопрос, не выдвигается ли она для того, чтобы один народ мог успешнее разложить, завоевать и покорить др. народ?..

Итак, отказывающийся от своего индивидуального духовного лица (все равно — будет это человек или народ) — не восходит на какую-то высшую ступень всеобщего, а низходит в духовное небытие: ему предстоит не братание и не братство, а исчезновение с арены истории.

Подобную же нелепость и фальшь предлагают те, кто допускает, что русский народ есть какой-то особенный вселенский народ, который призван не к созданию своей творчески-особливой, содержательно-самобытной культуры, а к претворению и ассимиляции всех чужих, иноземных культур. Это есть новое отречение от своего национально-индивидуального духовного лица. Только нищие пекут хлеб из собранных отовсюду и растолченных сухих корочек, а русский народ не имеет оснований жаловаться на духовную нищету и побираться по чужим культурам; и он уже достаточно доказал это. Только малолетних заставляют списывать с книги или излагать чужие мысли своими словами, а русская культура давно уже выведена ее гениями из малолетства. Каждый на-

род призван иметь свое самобытное, национально-духовное лицо, и эта самобытность не может состоять в сочетании отовсюду заимствованных черт; она возникает из инстинктивно-душевного своеобразия и из самостоятельного восприятия природы, людей и Бога, а не из заимствования отовсюду чужого достоинства.

Правда, не всякому народу удастся выносить самостоятельный духовный акт и создать самобытную духовную культуру. Народы, которым это удалось, суть духовно ведущие народы; народы, которым это не удалось, становятся духовно ведомыми народами. Задача ведущего народа не в том, чтобы подавить или искоренить ведомый народ, а в том, чтобы дать ему возможность приобщиться к духовному акту и к духовной культуре ведущего народа и получить от него творческое оплодотворение и оживление. Тогда ведомый народ находит свою родину в лоне ведущего народа и, не теряя своей исторической и биологической национальности, вливается духовно в национальность ведущего. Формула такого патриотического «симбиоза» народов такова: «я римлянин, и притом галл»; «я англичанин, и притом африканский негр»; «я швейцарец, и притом лодин»; «я француз, и притом мавр»; «я русский, и притом калмык»... И эта формула означает, что ведущему народу удалось выработать национальный акт такой ширины и гибкости, а может быть, и глубины, что он образует для ведомых народов как бы родовое духовное лоно, которое они могут видоизменять по-своему, оплодотворяя и оживляя из него свою духовную жизнь.

Вот как определяется духовный смысл национализма. И перед этими основами бессильно меркнут все разновидности современного интернационализма и антинационализма. У настоящего националиста жизнь его личного духа сразу как бы «растворена» в духовной жизни его народа и в то же время «собрана» из нее и сосредоточена в его живой личности; он дорожит этим чудесным состоянием духовного саморасширения и самообогащения, и, произнося от лица своего народа «мы», он действительно чувствует себя как бы его живым аванпостом, блющим его имя, его достоинство и его земной интерес. И о др. народах он мыслит всегда исходя от своего народа, а о вселенности он помышляет именно как патриот. Поэтому можно сказать, что национализм есть правая и верная любовь личного «я» к тому единственному для него национальному «мы», которое одно может вывести его к великому, общечеловеческому «мы». Человек может найти общечеловеческое только так: углубить свое духовно-национальное лоно до того уровня, где живет духовность, внятная всем векам и народам.

Единение человека с его народом — единение национальное и патриотическое — слагается обычно в форму правовой связи и принимает вид государственного единения. Вследствие этого национализм и патриотизм живут в душе в теснейшей связи с государственным правосознанием. Инстинкт, дух и чувство права, восполняя друг друга, создают в душе ту цельную, мужественную и нравственно-прекрасную энергию, которая необходима для героической обороны родины и которая в то же время не позволяет человеку впасть в состояние мирозавоевательной алчности. Эта энергия есть проявление «естественного правосознания».

Для человека с таким правосознанием весь род человеческий входит в правопорядок, в эту живую сеть субъективных правовых ячеек; и любовь к своему отечеству не ведет его к отрицанию естественного права на существование и на духовный рост у др. народов. Для такого националиста — право других не кончается там, где начинается интерес его народа, а право его народа не простирается до пределов его силы, но лишь до пределов его духовной необходимости. Каждый народ имеет неотъемлемое естественное право вести национально-духовную жизнь, которая бывает иногда возможна и вне

самостоятельной суверенной государственности; и каждый народ, отстаивая свою духовно-культурную самобытность, прав. Народы при всех условиях призваны видеть друг в друге не материал для завоевания и порабощения, а субъектов естественного и международного права, и поэтому они призваны рассматривать свои взаимные споры как споры о праве. Только при таком понимании и восприятии дела — национализм, обоснованный духовно, будет постепенно преодолевать в себе опасный шовинистический уклон: ибо любовь к своему народу не есть неизбежно ненависть к др. народам; самоутверждение не есть непременно нападение; отстаивание своего совсем не означает завоевание чужого. И, т. о., национализм и патриотизм становятся явлениями высокого духа, а не порывами заносчивости, самомнения и кровопролитного варварства, как пытаются изобразить это иные современные публицисты, не помнящие рода и растерявшие национальный дух.

При всех условиях неблагоприятно и опасно культивировать патриотизм как слепое, внеэтическое исступление, забывая о том, что внеэтическое ожесточение может только развязать безрассудную стихию международного нахрапа, а слепота может только довершить это безрассудство. Столкновение народов есть на самом деле не просто столкновение слепых и ненавистных взаимопосягательств, как думают нередко и трезвые обыватели, и «мудрые» политики; это есть, по существу своему, столкновение правовых притязаний, в основе которого лежит различное понимание и толкование естественных прав, принадлежащих народам. Такое столкновение требует правового регулирования. Естественное право народа есть притязание его на духовно достойную жизнь, на расцвет его богослужащей духовной культуры. Решение такого спора о правах посредством силы и завоевания есть способ примитивный и, как показывает история последних десятилетий, культурно-разрушительный. Война становится все более и более обоюдоострым орудием; она оказывается способом, опасным не только для побежденного, но и для победителя; она требует от народа таких духовно и нервно непосильных напряжений и грозит им таким внутренним социальным распадом, что заставляет людей помышлять со все возрастающей искренностью о правовом разрешении международных столкновений.

Духовное назначение войны в истории человечества и состоит, между прочим, в том, чтобы убедить людей в естественности и необходимости правового пути.

Вот почему патриотизм и национализм, вскормленные духом и сроднившиеся со здоровым правосознанием, не могут видеть в войне лучшего способа бороться за право. Настоящий патриот должен искать не силы, попирающие всякое право, а права, поддержанного достаточной силой...

Итак, любить свою родину не значит считать ее единственным на земле средоточием духа, ибо тот, кто утверждает это, не знает вообще, что есть Дух, а потому не умеет любить и дух своего народа. Нет человека и нет народа, который был бы «единственным» средоточием духа, ибо дух живет по-своему во всех людях и во всех народах. Истинный патриотизм и национализм есть любовь не слепая, а зрячая; и парение ее не только не чуждо добру, и справедливости, и праву, и, главное, Духу Божию, но есть одно из высших проявлений духовности на земле.

И. Ильин

ПЕЛАГИАНСТВО, христианская ересь, возникшая в V в. из учения ересиарха Пелагия, утверждавшего, что человек свободен в выборе между *добром* и *злом* и потому может и без Божественной *благодати* достигнуть *спасения*. Пелагианство противоположно учению Кальвина о полном предопределении и несвободе человека (преддетерминизм); средним между ними является учение Августина, называемое семипелагианство.

ПЕРВОПРИЧИНА, одно из философских определений *Бога*. «Бог — это в такой же мере первопричина, как и последнее основание сущего, а вещи могут быть познаны лишь из своих причин и оснований» (Г. Лейбниц). И. Кант настаивал, что причинно-следственные отношения непригодны для понимания отношений Бога и мира: Бог дает миру смысл и охватывает его спасающей любовью, Он — Сверхпричина.

ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ (прародительский грех), нарушение прародителями людей Адамом и Евой заповеди Бога. *Грех* прародителей, являющийся прототипом всех человеческих грехов, заключался: 1) в нарушении положительной заповеди Божией через вкушение плода с запрещенного дерева — это видимая, внешняя сторона его и 2) в горделивом разъединении твари со своим Творцом, в проявлении непомерного желания достигнуть равенства с Богом и полной независимости от Него. Указанными свойствами греха и объясняется его чрезвычайная тяжесть и преступность — столь великая, что для искупления его потребовалось такое средство, как воплечение и смерть *Сына Божия*. Грех прародителей сопровождался гибельными последствиями для человечества, для всех происшедших от согреших прародителей.

По учению Православной церкви, таинство Крещения изглаживает в человеке первородный грех, очищает греховность человеческой природы, унаследованную от прародителей; Крещение, чрез благодать *Святого Духа*, освобождает человека от вины пред Богом, вследствие заслуг Искупителя; несмотря на это, следствия первородного греха, а именно: склонность ко злу, болезни, *смерть* — не могут быть уничтожены таинством Крещения. Учением о первородном грехе обосновывается *необходимость Искупления*.

Б. С.

ПЕРЕВЕЗЕНЦЕВ Сергей Вячеславович (р. 29.01.1960), историк, философ, доктор исторических наук. Родился в пос. Тучково Рузского р-на Московской обл. В 1982 окончил исторический факультет МГПИ им. В. И. Ленина (ныне МПГУ). Работал учителем истории в школе, редактором в издательствах. С 1998 — первый зам. гл. редактора Редакционно-издательского дома «Роман-газета XXI в.». В 1990 защитил кандидатскую диссертацию по теме «Идейные истоки историко-философских воззрений В. Н. Татищева». В 1999 защитил докторскую диссертацию «Исторические судьбы России в трудах русских мыслителей XI—XVII вв.».

Область научных исследований — отечественная история, история русской и зарубежной *философии, методология*. В своих работах Перевезенцев обосновывает своеобразие и самостоятельность русской цивилизации, разрабатывает проблемы специфики русского национального сознания. По мнению Перевезенцева, в основе русского национального сознания лежат 3 основных ценностных блока: православное учение о всеобщем (соборном) *спасении*; идея единого для многих народов Отечества, как земного воплощения Божественного Единства; православное учение о *человеке* как нравственно ответственной *личности*.

Изучение проблем отечественной философии привело Перевезенцева к выводу о том, что самобытная русская философия с древнейших времен существует в форме религиозной (православной) философии. Сравнительный анализ русской и зарубежной философии позволяет Перевезенцеву



утверждать, что русская философия изначально отличалась оригинальными подходами к решению онтологических и гносеологических вопросов, а также большим вниманием к *аксиологии* и духовно-нравственным проблемам. На основе новых методологических принципов Перевезенцев впервые осуществил комплексный подход к исследованию русской религиозно-философской мысли X—XVII вв. и представлений русских мыслителей об исторических судьбах России; выявил влияние религиозно-философской мысли на решение государственно-национальных задач развития России; показал ведущее значение православного мирозозерцания в жизни русского общества.

Во многих публикациях Перевезенцев показывает пагубность развития мира и, в частности, России на основе либерально-гуманистических ценностей, критикует *гуманизм* как оккультную псевдорелигию человекобожия.

В последние годы Перевезенцев занимается разработкой проблем методологии православного понимания истории, а также методологическими и практическими вопросами православного образования. Участвует в теоретической разработке принципов современного русского *консерватизма*.

Соч.: «Отечества пользы для» (1990); «Практикум по истории западно-европейской философии» (1997); «Русская религиозно-философская мысль X—XVII вв.» (1999); «Москва. Грани веков» (2001); «Тайны русской мысли. От язычества к империи» (2001); «Нам это надо?.. Повести и рассказы» (1999); «Древняя Русь. История русского народа в I—IX вв.» (2000); «Иван Грозный» (2001); «Время фаворитов и дворцовых переворотов» (2001); «Михайло Ломоносов» (2001); «Александр II Освободитель» (2002).

ПЕРЕСВЕТОВ Иван Семенович (сер. XVI в.), писатель, православный мыслитель. Отдельные сведения о жизни Пересветова известны только по тем скудным автобиографическим фактам, которые он привел в своих произведениях. Выходец из Западной (Литовской) Руси, Пересветов был профессиональным «воинником» и в 20—30-е XVI в. находился на службе у венгерского и чешского королей, молдавского господаря. В к. 30-х Пересветов приехал в Москву, где попытался организовать оружейную мастерскую по производству «гусарских щитов». Постоянные боярские раздоры, которых было немало при малолетнем вел. кн. *Иване Грозном*, помешали Пересветову осуществить свои намерения. Недовольный и своим положением, и состоянием государственных дел в целом, Иван Пересветов в к. 40-х пишет, а затем и передает Ивану IV (в то время уже царю) несколько сочинений, в которых формулирует свои предложения об усовершенствовании государственного устройства Русского царства. Дальнейшая судьба Пересветова неизвестна — в документах того времени его имя упоминается только однажды в описи царского архива.

Сочинения Пересветова дошли до нас в виде сборников в списках XVII в. в двух главных редакциях — полной и неполной. В разных редакциях эти сборники включают в себя «Сказание о книгах», «Сказание о Магмете-салтане», «Первое предсказание философов и докторов», «Малую челобитную», «Второе предсказание философов и докторов», «Сказание о царе Константине», «Кондовку» и «Большую челобитную». Кроме того, в этих сборниках есть анонимные сочинения XV в. «Повесть об основании Царьграда» и «Повесть о взятии Царьграда» (их автором иногда называют Нестора Искандера).

Включение в сборники сочинений Пересветова не принадлежавших ему произведений о падении Византийской империи совсем не случайно. Пересветов придавал большое значение факту захвата Константинополя в 1453 войсками турецкого султана Мехмеда II Завоевателя («Магмет-салтана», как его именует Пересветов). Можно сказать, что падение Византийской империи стало отправной точкой всех философских и политических рассуждений русского мыслителя.

Причину краха Византии Пересветов видел в том, что ленивые богатые вельможи, забыв о Божией правде, отдалили царя от воинства, установили неправый суд, подорвали мощь государства. И тогда Господь наказал Византию за *грехи*. Еще в «Повести о взятии Царьграда» сообщается, что, по воле Господа, Константинополь покинул *Святой Дух*. Об этом же пишет и Пересветов в своем «Сказании о книгах», где «глас с небес» восклицает: «Ино Мне было, Господу Богу, грузчая того от вас, что естя во всем заповедь Мою святую преступили, а Яз у вас оставил житие земное и путь Царства Небесного». Впрочем, Господь сохраняет свою милость и обещает византийцам будущее заступничество: «Будет Мое святое милосердие опять в Иерусалиме и во Царьграде; лишь есми выдал вас на поучение правды Моея неверным иноплемянникам, а не навеки».

Единственным хранителем истинной христианской *веры* после падения Константинополя остается лишь Русское государство. В разных вариантах Пересветов подчеркивает эту мысль. В «Большой челобитной» он пишет: «Такова была вера греческая силна и мы ся ею хвалилися, а ныне рускимъ царством хвалимся». Чуть ниже он продолжает: «Знаменуется в мудрых книгах, пишут философи и дохтуры о благоверном великом царе руском и великом князе Иване Васильевиче всеа Руси, что будет у него во царстве таковая великая мудрость и правда». А в др. месте Пересветов подчеркивает всемирно-историческую роль России, как спасительницы и защитницы вселенского *Православия*: «И просят у Бога все, государь, во умножение веры христианския от восточного царства, от рускаго царя благовернаго и вел. князя Ивана Васильевича всеа Руси. Темъ царством руским ныне и хвалимся вся греческая вера, и надеются от Бога великого милосердия и помощи Божии свободити руским царемъ от насильства турскаго царя-иноплемянника».

Как можно заметить, Ивану Пересветову была близка идея о том, что Москва выступает преемницей Византийской империи. При этом он особенно, почти в духе «Сказания о князьях *Владимирских*», акцентировал внимание на роли и значении православного царя, способного устроить истинное православное царство. Здесь, несомненно, проявился тот факт, что Пересветов был служилым человеком, чья судьба полностью зависела от воли и благосклонности государя. Поэтому он и писал, обращаясь именно к московскому царю: «Ты, государь грозный и мудрый, грешных на покаяние приведешь и правду во царство свое введешь, Богу сердечную радость воздашь».

Однако Пересветов не считал, что Россия, безусловно, наследует от Византии Божественную *благодать*. Главное условие обретения Божией благодати одно — Господь дарует свое заступничество только тому земному царю, который сможет утвердить в своем царстве «правду»: «И в котором царстве правда, в том царстве и Богъ пребывает, и гнев Божий не воздвизается на то царство». Собственно, и Константинополь пал потому, что жители его, внешне соблюдая веру христианскую, забыли о «правде».

Что же такое «правда», в толковании Ивана Пересветова? Смысл понятия «правда» довольно-таки широк — это и справедливость, и *любовь*, и *добро*, и *истина*. В конечном счете, Пересветов утверждает: «Христос есть истинная правда». Более того, в «Большой челобитной» встречается идея о том, что «правда» выше веры: «Богъ не веру любит, правду». Иначе говоря, «правда» — это божественная сущность, а не обрядовая сторона «веры христианской».

В данном случае Пересветов усматривает противоречие между «правдой» и «верой христианской». Более того, «правда» приобретает некое самостоятельное значение, и впервые в отечественной религиозно-философской традиции появляется идея о том, что Божия «правда» не обязательно связана

с христианством. Иначе говоря, христианская вера — это лишь одно из многих возможных вероисповеданий на земле. Однако только христианство способно выразить «правду» наиболее полно, потому Бог и любит «веру христианскую» «больше других». По той же причине «вера христианская» постоянно подвергается нападкам *дьявола*, который старается «одолеть» ее «всякой неправдой».

Т. о., в понимании Пересветова, борьба за «правду» — это не только утверждение в земной жизни Божиих заповедей, но и часть всемирной борьбы добра и *зла*, *Бога* и *дьявола*. Поэтому утверждение «правды» на земле доставляет «сердечную радость» самому Богу: «Нет сильнее правды в Божественном Писании»; «Правда Богу сердечная радость»; «Правда — сердечная радость Богу», — утверждает Пересветов.

Россия, по убеждению Пересветова, — это арена борьбы Бога и дьявола за «правду». В «Большой челобитной», основная часть которой написана якобы от имени молдавского воеводы Петра, Пересветов приводит разговор этого воеводы с неким «москвитянином» Васью Мерцаловым. «Такоево сильное, и славное, и всем богатое то царство Московское! — восклицает воевода и спрашивает: — Есть ли в том царстве правда?». «Москвитянин» отвечает: «Вера, государь, христианская добра, всем сполна и красота церковная велика, правды нету». И Пересветов устами заплакавшего от горя воеводы Петра так комментирует эти слова: «Коли правды нет, ино то и всего нету».

Главная беда Московского царства заключена в том же, что и беда Византии — во всесильности «вельмож». «Вельможи русского царя сами богатеют, а лениивеют, а царство оскужают его», — говорит воевода Петр в «Большой челобитной». И Пересветов предлагает целую систему мер, которые, по его мнению, могли бы установить «правду» на Русской земле: опора на служилое войско, введение «праведных» судов, улучшение налоговых правил, частичная отмена наместничества и рабства. Все эти меры способны осуществить только «грозный и мудрый» самодержавный царь, а сами реформы должны максимально усилить роль государя.

Роль и значение «грозного и мудрого» царя Пересветов подчеркивает постоянно. В качестве примера он приводит турецкого Магмета-салтана («Сказание о Магмете-салтане», «Большая челобитная» и др.). Турецкий царь, хотя и был «кровопивцем и нехристом» (впрочем, Пересветов приписывал ему желание перейти в христианство), но познал христианские книги и ввел в своем царстве «правду». «Аще бы к той правде вера христианская, ино бы с ними ангели беседовали», — восклицает Пересветов о турках. Как можно заметить, здесь ярко проявилось убеждение русского мыслителя в том, что «правда» не обязательно связана с «верой христианской».

Пересветов понимает, что даже царю не просто пересилить своих «вельмож», поэтому он постоянно советует Ивану IV действовать не только мудро, но и «грозно». «От твоей мудрости великой грозы царьской лукавые судьи яко от сна возбуждятся», — пишет он в «Большой челобитной». «Царь кроток и смирен на царстве своем, и царство его оскудеет, и слава его низится. Царь на царстве грозен и мудр, царство его ширеет, и имя его славно по всем землям», — развивает Пересветов эту идею в «Сказание о царе Константине».

Еще один интересный момент. Неоднократно Пересветов говорит о том, что правда — это Христос: «Истинная правда — Христос...» А далее Пересветов отмечает: «Да оставил нам Евангелие — правду, любячи веру христианскую надо всеми верами, указал путь Царства Небеснаго». А дальше он обвиняет греков в том, что они забыли евангельские заветы: «Греки Евангелие чли, а иныя слушали, а воли Божии не творили, на Бога хулу положили, вь ересь впади». Это рассуждение интересно тем вниманием, которое Пересветов уделяет *Евангелию*. Ведь он практически нигде не упоминает и не ссы-

ляется на Ветхий Завет. Вполне возможно, что это лишь свидетельство не очень глубокой книжности Пересветова. Но, с др. стороны, этот факт может свидетельствовать и о определенных его религиозных предпочтениях.

Как можно видеть, Пересветов поднимал в своих сочинениях самые важные проблемы, которые стояли в центре общественного внимания в сер. XVI столетия. Так, идея «правды» волновала его не меньше, чем *Федора Карпова*. Впрочем, их понимание реализации «правды» на земле было различно. Карпов искал некую общественную гармонию всех сословий, а «правду» рекомендовал смягчать «милостью». Пересветов однозначно связывал «правду» с самодержавным царем и усилением роли служилых людей, а «правду» требовал утверждать «грозой». В этом смысле давно замечено совпадение взглядов Пересветова с теми идеями, которые немного позднее выдвигал Иван Грозный. Возможно, пересветовская идея «грозной власти» и могла в какой-то степени повлиять на сочинения русского царя. Однако ни в сочинениях Ивана Грозного, ни в др. памятниках нет ссылок на труды Пересветова.

Соч.: Соч. И. Пересветова / Подг. текста А. А. Зимица. М.—Л., 1956; Соч. И. С. Пересветова: 1. Малая челобитная; 2. Большая челобитная // Памятники лит.-ры. Древней Руси. К. XV — 1-я пол. XVI в. М., 1984.

Лит.: Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники: Очерки по истории русской обществ.-полит. мысли сер. XVI в. М., 1958.

С. Перевезенцев

ПЕРСОНАЛИЗМ, направление в философии, представляющееся видоизменением мировоззрения Лейбница. Мир, по учению персоналистов, состоит из множества сознающих, духовных существ (*монад*), одаренных *личностью* и связанных с центральной *субстанцией* — *Богом*. В России видными представителями персонализма были А. Козлов, А. Бердяев, Н. Лосский.

Русский персонализм связывает личностное достоинство человека с библейским откровением о человеке как «образе и подобии Божиим» и может рассматриваться как христианское преодоление *гуманизма*. Персонализм противопоставляет себя *индивидуализму*, *капитализму*, тоталитаризму и *идеализму*, вообще любому идолопоклонству и всему, что унижает достоинство человека, и в этом он близок к *экзистенциализму*. Н. Бердяев настаивал: «Христианство есть персонализм» — и трактовал его как бескомпромиссный протест против посягательств рода на свободу личности.

ПЕРУН, в древнерусской языческой мифологии высший бог, повелитель грозы и небесных стихий. Особо почитался в княжеской среде. Идолы Перуна были в Киеве и Новгороде, поклонение этому божеству осуществляли возле древних *дубов* и в дубовых рощах. По древнерусским источникам, Перун имел множество ипостасей — «Перунъ есть много» (Перунов много), и, по-видимому, в разных местах поклонялись разным воплощениям этого божества.

Идол Перуна в Киеве был сделан из разных материалов: стан вырезан из дерева; голова вылита из серебра; уши и усы изваяны из золота; ноги выкованы из железа; в руке было закреплено нечто, напоминающее молнию, составленное из драгоценных камней. В 988 этого идола привязали к лошадям и таким образом тащили по городу до реки. По всему пути 12 крепких молодых мужиков били его палками, а затем бросили в реку. В Новгороде Перуна сбросили с моста. **О. П.**

ПЕССИМИЗМ, мировоззрение, противоположное *оптимизму*, предполагающее, что мир есть *зло* и что небытие предпочтительнее *бытия*. Пессимизм как настроение, рассматриваемое мир как некоторое зло, явление весьма распространенное, выразившееся и в религиозных представлениях (мир во зле лежит), и в литературе. Однако религиозный пессимизм обыкновенно сопряжен с трансцендентным оптимизмом: призна-

вая жизнь злом, христианство блаженство полагает в загробной жизни, зло конечного бытия уничтожено. Пессимизм, как философское мировоззрение, был провозглашен А. Шопенгауэром и его последователями Э. Гартманом и др. Шопенгауэр, в противоположность Лейбницу, утверждает, что оптимизм есть «поистине преступный образ мышления». Мир, по мнению Шопенгауэра, есть продукт слепой воли; он есть зло, недолжное; небытие его предпочтительнее, чем бытие. Мир — худший из всех возможных; хуже он не может быть, ибо если б он был еще немного хуже, то вовсе не мог бы существовать. *Счастье* есть нечто отрицательное, отсутствие страданий, в то время как несчастье есть нечто положительное; деятельность человека вытекает из неудовлетворенного стремления; всякое стремление возникает из недостатка и неудовольствия; удовлетворение стремления весьма кратковременно и представляет лишь точку отправления для нового стремления; поему стремление бесконечно, а следовательно, нет конца и страданию. Вся жизнь человека есть или страдание, или скука. Спасение из такого положения — *познание единства* всех существ и отсюда *аскетизм*, отрицание воли; самоубийство не ведет к цели, ибо уничтожает лишь единичное проявление воли, но не всеобщую волю. Основой *нравственности* может быть только *жадность* к ближнему, который столь же несчастлив, как и все, и который есть проявление той же бесконечной воли. Только один вид истинного счастья доступен человеку — это эстетическое созерцание.

Гартман в существе дела согласен с Шопенгауэром и делает лишь некоторые поправки; так, он считает мир хотя и лучшим из возможных, но все же весьма дурным, ибо мир есть выражение бессознательного неразумного начала. Хотя наслаждение, по мнению Гартмана, столь же положительно, как и страдание, но в мире страданий гораздо больше, чем наслаждений, и количество страдания постепенно возрастает. Самоотрицание мира, конечный пункт мирового процесса, будет освобождением *Абсолюта*.

Картина, изображенная Шопенгауэром и Гартманом, действует на читателя благодаря искусной группировке материала и благодаря тому, что человек живет чувствует страдание, чем наслаждение. Данте легче было изобразить страдание в *аду*, чем блаженство *рая*; наслаждение и менее разнообразно, чем страдание, и менее интенсивно. Но как философская система пессимизм и оптимизм одинаково мало могут выдержать критику, ибо представляют необоснованное перенесение понятия *ценности* на явления, которые должны быть рассматриваемы с совершенно иных точек зрения. Бытие должно быть объясняемо путем научного и философского толкования, но оценке человека не подлежит. Перенесение понятия ценности в объективный мир есть своего рода *антропоморфизм*.

В христианстве пессимизм преодолевается в надежде и в радости от победы Христовой над *грехом* и *смертью*. Если христианин убежден, что *добро* и зло на земле распределены более или менее равномерно, что идеальное *общество* невозможно построить из далеко не идеального человеческого материала и что царство зла в ходе истории постоянно возрастает, — это не пессимизм как выбор *души*, а результат трезвого обобщения *опыта*. Личный выбор проявляется прежде всего в *вере*, а не в *знаниях*. «В серьезном пессимизме есть благородство» (Н. Бердяев). Но навсегда перестанет быть пессимистом тот, кто с полным доверием примет слова ап. Павла о том, что *Бог* «во всем содействует ко благу» любящих Его (Рим. 8, 28).

ПЕТУХ, по русским поверьям и сказкам, вещая птица, способная противостоять нечистой силе и вместе с тем связанная с ней. Во время языческих ритуалов петуха приносили как милостиволюбивую жертву богу огня *Сварогу*.

Ночью после первого крика петуха у русских было принято креститься со словами «Слава Богу! Свят дух по земле, а *дьявол* сквозь земли, теперь бояться нечего». «Петух поет — значит нечистой силе пора пришла, — говорили в народе. — Петух поет — на небе к заутрене звонят». По русскому преданию, когда перестанут петь петухи, тогда и всему миру конец.

У русских людей петух считался опекуном хозяйства. Они полагали, что без него не будет водиться скот, у коровы станут безвкусными молоко и масло. Русские крестьяне любили, чтобы их петухи были бойкими и драчливыми. В русских хозяйствах, как правило, не заводили черных петухов, т. к. считалось, что супруги будут часто ссориться.

Петухов использовали во многих магических ритуалах. Как символ плодородия он являлся одной из главных принадлежностей свадебного обряда. Петуха резали, чтобы приготовить ритуальное блюдо после завершения жатвы. Считалось, что крик петуха предохраняет от эпидемии, болезней и градобития. Поэтому петуха носили с собой во время обрядового обхода села. Иногда петуха закалывали на границе села, веря, что его мистическая сила остановит злых духов. Во время холеры петуха купали в реке или колодезе, считая, что таким образом он очистит воду и изгонит болезнь. К пению петуха прислушивались как к особой примете. По народному поверью, крик петуха на вечерней заре и в полдень предрекал *смерть* или перемену погоды. Неурочный крик петуха предвещал получение новостей. Когда петух пел на пороге, ждали гостей.

О. П.

ПЕЧАЛЬ, боль *души*, кручина, грусть, тоска, *горе* (В. Даль). Чувство, связанное с душевной *жизнью человека*. В Древней Руси писали: печаль рождает людям болезни («Мудрость мудрого Меандра»); пшеница, хорошо перемолотая, чистый хлеб дает, а человек в печали обретает ум зрелый; моль одежду ест, а печаль человека; печаль человеку кости сушит («Моление Даниила Заточника»); кто не умеет твердо держаться в печали, тот и радости не перенесет («Пчела»). Русские люди говорили: печаль человека не украсит; печаль не уморит, а с ног собьет; железо ржа поедает, а сердце печаль сокрушает; ни печали без радости, ни радости без печали. По поверьям русского народа от печали спасает Бог: от великой печали Бог избавляет; мы с печалью, а Бог с милостью; Твою печаль утешит Бог и время (А. Пушкин).

О. П.

«ПЕЧЕРСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ», византийское, мистико-аскетическое толкование христианского вероучения. Развитие этой идеологии связано с первыми монахами Киево-Печерского монастыря и, прежде всего, со взглядами св. *Феодосия Печерского*.

В отличие от оптимистического раннего русского христианства, печерские *старцы*, и прежде всего сам Феодосий, внесли в древнерусскую духовную жизнь идею аскезы (см.: Аскетизм), т. е. отречения от всего земного, мирского и плотского в пользу духовного самосовершенствования.

По мнению печерских иноков, святое крещение очищает человека от скверны, но не спасает, ибо в мирской жизни каждого человека поджидает сатана, соблазняет его и искушает. Главный же источник дьявольского *искушения* — человеческое *тело*, изначально греховное. Поэтому путь к спасению лежит, во-первых, через подавление человеком в себе присущего ему плотского начала, а во-вторых, в результате неустанной и искренней *молитвы*. В одной из своих проповедей Феодосий Печерский говорил: «подвизайтесь, трудитесь, да примете венец терпения вашего, Христос бо ждет входа вашего. И веждем светильники наша любви. И послушанием, кротостию и смирением и срящем Христа непостыдным лицом».

Став игуменом, Феодосий сразу же ввел в практику монастыря воздержание и строгие посты, а затем и новый устав,

за основу которого был взят устав византийского Студийского монастыря, отличавшегося крайней строгостью. Причем в Печерской обители этот устав применяли еще жестче. Даже некоторые иноки не выдерживали всех испытаний, а других, еще до пострижения, сам Феодосий изгонял из монастыря: «Многажды друзии отгоними мною искушения ради, а не останутся, дондеже получать святыи той дар». Истинных же монахов-подвижников Феодосий прославлял, ставя их в пример даже самому себе: «И своя бо лености забых в нашем тшании, и еже бо велико поспешение имеете о службе церковней, и в долготерпение стоании во всех бо годинах и службах обретающесе...»

Взгляды печерских старцев, по сути, переворачивали всю систему представлений древнерусского человека — и не только в богословском, но и в морально-эстетическом плане. Ведь по их глубочайшему убеждению служение *Богу* заключается в терпении и *страдании*, в милостыне и *любви*. Но тем не менее спастись может не каждый христианин, а только аскет, подвижник, отринувший все мирское и всю жизнь свою посвятивший одному только делу — молитве. В конечном же итоге спасения достоин тот, кто совершенно сознательно подвергает свое тело истязаниям, убивая в себе все плотское, а значит дьявольское. Поэтому идея и практика «истязания плоти» была очень популярной в Печерской обители, о чем свидетельствует *Киево-Печерский патерик*, памятник, рассказывающий о жизни печерских иноков.

Для Феодосия Печерского вообще была близка *идея страха Божиего*, в ее византийском толковании, которую он рассматривал как побуждающую и руководящую в земном пути всякого инока. «Имей страх Его пред очима си: потщися порученное тебе дело непорочно свершить, да и венца от Христа достоин будеши» — наставляет Феодосий келаря монастыря. Но и самого себя не щадит печерский игумен, всякий день ожидая страшного наказания и гнева Господнего: «Аз, грешный и ленивый, погребый талант свой в земли, а не приделав им ничтоже, и чаю по вси дни на себе онех лютых и немилостивых истязатель, и прещения оного странаго, и гнева лютаго... Аз же, унылый, имея в себе корень злаго того прорашения от моея лености, ни сам входя в Царство Небесное и вам препону твоя своею леностию и своими непотребными нравами...» Идея страха Божиего и стала ведущей в Печерской обители. Радостное, светлое восприятие Христовой благодати печерскому игумну было явно чуждо.

Последователи «печерской идеологии» стремились к тому, чтобы и в светской жизни идея искреннего служения Господу стала главенствующей. Именно поэтому они выступали за необходимость контроля церкви над светской властью. В своих письмах к кн. Изяславу Ярославичу игум. Феодосий постоянно подчеркивает, что является духовным наставником и руководителем светского правителя. Более того, князь, если хочет заслужить спасения, обязан служить прежде всего делу христианства. Ведь истинное предназначение светского правителя состоит только в том, чтобы быть защитником веры Христовой.

Характерна и еще одна важная составляющая «печерской идеологии» — резкое неприятие иных вероисповеданий, особенно римско-католического. В одном из своих посланий к Изяславу Ярославичу он страстно бичует «латинскую ересь», возводя на «латинство» многочисленные богословские и даже бытовые обвинения. А в итоге он заявляет: «А существуем в иной вере — ли в латинской, ли в армянской, ли в срачиньской, — несть видети жизнь вечная, ни части с святыми».

Учение Феодосия Печерского не сразу было принято и понято в полной мере. Поначалу даже иноки Печерской обители ожидали послабления монастырских строгостей, но игум. Феодосий не отступал ни на шаг. «Аще бо умолчу вашего ради роптания, — говорил он в одном из поучений, — угрождаю вам ваша ради слабости, то камень взпить».

Во многом благодаря негибимой позиции Феодосия Печерского и «печерская идеология», и сам Киево-Печерский монастырь приобрели вскоре большое влияние. И недаром многие древнерусские монастыри или приглашали к себе игуменами печерских иноков, или были ими основаны. А сам Феодосий Печерский в 1108 был признан святым.

С. Перевезиенцев

ПИРОГОВ Николай Иванович (13[25].11.1810—23.11[5.12].1881), хирург, педагог, мыслитель и общественный деятель. Обучался в Московском и Дерптском университетах. С 1832 доктор медицины.

Пирогов не считал себя философом и не претендовал быть им, но в действительности у него было цельное и продуманное философское миропонимание. До поступления в университет Пирогов всецело проникнут религиозным мировоззрением, но, став студентом, он довольно быстро усвоил те взгляды, которыми была пропитана тогда медицина. Это был четкий и



последовательный материализм — и хотя Пирогов соприкасался с натурфилософскими учениями его времени, но они на него не действовали. Материализм импонировал его юному уму простотой и ясностью картины *мира*: «Я — один из тех, — писал Пирогов в «Дневнике», — кто, едва сошед со студенческой скамьи, с жаром предавался эмпирическому направлению *науки*, несмотря на то что вокруг все еще простиралась дебри натуральной и гегелевской философии». Эмпириком, добросовестным исследователем

фактов Пирогов остался на всю жизнь, но свою гносеологическую позицию он скоро расширил до формы «рационального *эмпиризма*», как он выражался. Изучением гносеологических взглядов Пирогова мы займемся позже — они всецело связаны с его учением о *метафизике* мышления, но сразу же укажем, что разрыв с *материализмом* произошел у Пирогова все же на гносеологической почве. «Я убедился, прослужив верой и правдой эмпирическому направлению, — читаем там же, — что для меня невозможно оставаться... позитивистом». «Мне не суждено быть позитивистом, — пишет Пирогов дальше, — я не в силах приказать моей *мысли* — не ходи туда, где можно заблудиться». Для Пирогова характерна именно эта безостановочная работа ума, не позволяющая застыть навсегда на каких-либо положениях. «На каждом шагу, — читаем тут же, — мы встречаемся с тяготеющей над нами тайной... (лишь) скрытой под научными именами. Мы окружены со всех сторон мировыми тайнами». И прежде всего Пирогову стала ясна «неосновательность» материализма, а главное, стало нестерпимо то «обожание случая», как он выражается, какое царит в науке. Случаю отводится повсюду в науке такое непомерное место, что с этим совершенно не может мириться наш ум. С др. стороны, атомистическое учение о материи несколько не вводит нас в тайну *вещества*. «Остановиться мыслью на вечно движущихся и вечно существовавших атомах я не могу теперь, — пишет Пирогов, — вещество, бесконечно делимое, движущееся и бесформенное — само по себе, как-то случайно делается ограниченным и оформленным». «Атом — понятие отвлеченное»; «вещество вообще мне кажется таким же беспредельным, как пространство, время, сила и жизнь». Пирогов склоняется постепенно к мысли, столь уже простой для нашего времени, что «возможно даже допустить образование вещества из скопления силы».

Но неудовлетворительность чистого материализма стала Пирогову еще яснее, когда он пришел к убеждению о невозможности свести понятие *жизни* к чисто материалистическому объяснению. Непроизводность понятия жизни превращает это понятие в одну из основных категорий мысли — и Пирогов решительно и смело приходит к тому миропониманию, которое ныне часто называют биоцентрическим. «Я представляю себе, — пишет он, — беспредельный, непрерывно текущий океан жизни, бесформенный, вмещающий в себе всю вселенную, проникающий все ее атомы, беспрепятственно группирующий и снова разлагающий их сочетания и приспособляющий их к различным целям *бытия*». Это учение о мировой жизни по-новому осветило для Пирогова все темы *познания* — и он приходит к учению о реальности «мирового мышления». В этом учении Пирогов не только уже отрывается совершенно от метафизического материализма, но разбивает новое понимание бытия. «Не потому ли наш ум и находит вне себя целесообразное творчество, что он сам есть проявление высшего, мирового, жизненного начала, которое присутствует и проявляется во всей вселенной?» — спрашивает Пирогов. «Невозможно думать, — пишет он, — что во всей вселенной наш мозг является единственным органом мышления, что все в мире, кроме нашей *мысли*, безумно и бессмысленно. Невозможно думать, что в целой вселенной один наш мозг служит местом проявления какого-то “я”, вовсе не признающего своей солидарности с местом своего происхождения... Поэтому мне кажется правдоподобным другое предположение, что наше “я” привносится извне, а не есть ли оно — мировая мысль, встречающаяся в мозге аппарат, искусно сработанный ad hoc самой жизнью и назначенный для обособления мирового ума?» Это и есть новая метафизика, построенная Пироговым, — согласно этой метафизике, наше «я» «не есть продукт химических и гистологических элементов, а олицетворение общего, вселенского разума». «Это открытие собственным своим мозговым мышлением мышления мирового... и есть то, почему мой ум, — пишет Пирогов, — не мог остановиться на атомах, ощущающих, сознающих себя... посредством себя, без участия другого, высшего сознания и мысли. Для меня неоспоримо то, что высшая мировая мысль, избравшая своим органом вселенную, проникая и группируя атомы в известную форму, сделала и мой мозг органом мышления».

Это новое учение о мировом мышлении становится исходным пунктом мировоззрения у Пирогова. «Мировое сознание, — пишет он, — становится моим индивидуальным — посредством особенного механизма, заключающегося в нервных центрах. Как это происходит, мы, конечно, не знаем. Но то для меня несомненно, что мое сознание, моя мысль и присущее моему уму стремление к отысканию целей и причин не может быть чем-то отрывочным и единичным, не имеющим связи с мировой жизнью, не может быть чем-то заканчивающим мироздание, то есть не имеющим ничего выше себя».

Это высшее начало, стоящее над миром, сообщающее ему жизнь и разумность, пока для Пирогова открывается как «мировое мышление», как «вселенский разум». В этом построении Пирогов чрезвычайно приближается к стоическому пантеизму с его учением о мировом *Логосе*. Но постепенно он пришел к *сознанию*, что «основав точку опоры на *вселенной* — значит строить на песке». «Мой бедный ум, — пишет тут же Пирогов, — останавливаясь, вместо *Бога*, на вселенной, благоговел перед ней как перед беспредельным и вечным началом». Но вселенная «есть лишь проявление и обнаружение творческой мысли, иначе говоря, мировое сознание или мировой разум, находится в вечном движении и изменении, для понимания же бытия необходимо найти неизменную, абсолютную почву». Отсюда Пирогов и приходит к мысли, что должно признать

над мировым сознанием *Абсолют*: «Надо признать верховный разум и верховную *волю* Творца, проявляемую целесообразно посредством мирового ума и мировой жизни в веществе». Так, Пирогов шаг за шагом восстанавливает основные положения религиозного мирообъяснения и рядом с познанием отводит очень большое место *вере*. У него было решительное и глубокое отвращение к тому «обожанию случая», которое, по мнению Пирогова, держит в плену испытующую мысль. В точном смысле слова, случайного ничего нет, нет ничего беспричинного, но для того чтобы утвердить принцип причинности, где все кажется нам сочетанием случайностей, надо признать реальность высшего руководящего миром начала — мирового разума. В метафизике Пирогова очень существенно признание именно «мирового разума» (над которым стоит Бог как Абсолют); это понятие мирового разума по существу тождественно с понятием *мировой души*. Нужно тут же отметить, что в этом учении Пирогов случайного ничего нет, нет ничего беспричинного, которые связаны с т. н. социологическими идеями. Пирогов в своей космологии действительно очень близок к позднейшим русским софиологам.

Обращенность нашего ума к «безграничному» — центральная идея *гносеологии* Пирогова. «Мы, — пишет он, — роковым образом, не видя и не ощущая неизмеримого и безграничного, признаем фактическое его существование; в существовании безграничного и безмерного мы гораздо больше убеждены, чем был убежден Колумб в существовании Америки до ее открытия, — разница только в том, что мы нашу Америку никогда не откроем так, как он свою». Опыт (восприятие *пространства, времени, жизни*) сам основан на первичном ощущении «безмерного и безграничного бытия» — и это первичное ощущение бытия, времени и пространства «скрывается глубоко в существе жизненного начала».

Наша мысль — «всегда индивидуальная, ибо она — мозговая, органическая... мировая же мысль именно потому, что она мировая, — не может быть органической. Наш ум, будучи индивидуальным и органическим, не может возвыситься до понимания целей творчества, присущих уму неорганическому, неограниченному, мировому». Вот почему познание не может опираться только на факты — для восхождения по пути познания нужно еще «умозрение». Свою позицию Пирогов характеризует как «рациональный эмпиризм», все наши восприятия сопровождаются, по Пирогову, бессознательным мышлением (в самый уже момент их возникновения) — и это мышление есть функция нашего «я», в его цельности. Для Пирогова бесспорно, что все отдельные восприятия в действительности связаны друг с другом в нашем «я», в котором живут «нефактические знания», как говорил Пирогов. Поэтому Пирогов отличает частные *истины* от истины единой и всецелой. В этом учении о «всецелой истине» Пирогов приходит к признанию ограниченности чистого рассудка, отделенного от моральной сферы; ограниченность эта с особой силой выступает в том, что уму представляется иллюзией то, без чего невозможно жить человеческому духу. Так, сознание *свободы*, без которого человеку невозможно жить и действовать, уму представляется иллюзией; еще важнее то, что в то время, как ум уводит нас в область «бесконечного, беспредельного, вечного начала», живое чувство отрывает нас от этой горней сферы и связывает с конкретным бытием. Это сосредоточение на реальной конкретности, текущей, переходящей, — уму представляется заблуждением, иллюзией, — а между тем все творчество человека, вся его моральная сфера обращены именно к конкретной реальности (в то время как ум от нее уводит). Эти «иллюзии» освобождают нас от ограниченности ума и вносят начало цельности в духовный мир наш; благодаря им раскрывается для нас внутреннее единство познавательной и моральной жизни.

Важнейшим результатом освобождения нашего духа от «последовательности» чистого ума является вера. Пирогов утверждает даже, что вера открывает и начинает для нас путь познания. Правда, из недр самой же этой изначальной веры возникают сомнения, которые формируют в нас тот критизм, с которым так тесно связана наука. Но, пройдя стадию сомнений и освобождаясь от ограниченности «последовательного» умствования, дух наш возвращается к вере. В этой высшей стадии вера становится силой, связующей нас со сферой идеала, с Богом. Если «способность познания, основанная на сомнении, не допускает веры, то, наоборот, вера не стесняется знанием... идеал, служащий основанием веры, становится выше всякого знания и, помимо его, стремится к достижению истины».

Так, в высшей цельности духа, когда сформируется вера, она оставляет простор и свободу познавательной активности духа, человек достигает свободного и творческого сочетания веры и знания. И здесь Пирогов с полной решительностью отошел от *деизма*, как доктрины и построения чистого ума, и обратился к *христианству*. Вера для Пирогова означала живое ощущение Бога; не историческая, а именно мистическая реальность Христа напитала его дух — и потому Пирогов стоит за полную свободу религиозно-исторических исследований, ибо суть христианства «не в истории».

Так из критического раздумья родилось у Пирогова сознание невозможности остаться на почве *позитивизма* и необходимость перейти к метафизике, — а из метафизики мышления родилось сознание того, что «последовательность» чистого ума не подводит нас к цельной истине. «Иллюзии» духа оказались силой, вводящей в целостную единую истину, — через них зажегся свет веры, открылась правда религиозного понимания мира.

Во всем этом сложном и напряженном бдении духа, которое пережил Пирогов, рушилась для него, по существу, традиция секулярной установки духа. Пирогов очень ярко пишет, как было трудно ему как врачу, который имеет всегда дело именно с телесной сферой в человеке, принять высшую реальность духа в человеке, в частности идею *бессмертия*. Проблема вещественности стала для него еще более далекой от упрощенных решений в духе материализма. «Непроницаемая таинственность» бытия предстала пред ним еще ярче, и само противоположение вещественного и духовного начала утратило для него бесспорный характер. Пирогов даже готов строить своеобразную метафизику света, сближая начало жизни со светом. Здесь Пирогов как бы стоит на пороге разных метафизических гипотез — в его дневнике есть много набросков, могущих быть положенными в основу новых построений, — но все это очень фрагментарно.

Так же отрывочны, хотя и очень интересные мысли Пирогова по вопросам философской *антропологии*. Очень глубоко ощущал он то, что Достоевский называл «подпольем», — ту закрытую сферу *души*, где лежат корни различных стремлений. Пирогов даже чуть-чуть приближается к той позиции в антропологии, что душа много теряет от осознания своих внутренних движений. Во всяком случае, Пирогов с исключительной глубиной коснулся темы о «самостилизации» души в ст. «Быть и казаться». В ней ставится под сомнение уместность раннего раздвоения между «быть» и «казаться». Вмешательство сознания в жизнь души постоянно вносит момент «самостилизации», но у детей еще не проявляется в полной силе различение этих категорий — «казаться» чем-либо и «быть» им на самом деле. А у взрослых уже резко выступает внутренняя раздвоенность, раздельность подлинного и кажущегося бытия, т. е. выступает ложь и перед другими, и перед самими собой. Эта раздвоенность, эта ложь глубоко связана с ложью современной жизни, с ее риторикой и театральностью. В то же время, по мысли Пирогова, в самом «под-

полье» души, как в омуте, могут скрываться «злые, паскудные и подлейшие движения», как выражается он. Зло подстерегает человека до того, как он овладеет своим сознанием и научится управлять своей жизнью, поэтому духовная жизнь неизбежно переходит во внутреннюю борьбу со всем, что может таиться в «подполье» человека.

Пирогов, исходя из своей гипотезы о мировом сознании, мировой мысли, стал вплотную перед тем вопросом, который с особой остротой был поставлен *трансцендентализмом*, — о различии индивидуального и общечеловеческого момента в личности. По мысли Пирогова, само наше «я» есть лишь индивидуализация мирового сознания, но, поскольку мы познаем себя (а это само сознание, — говорит Пирогов, — «цельно и нераздельно»), мы уже закрепляемся в духовной обособленности. «Меня поражает, — писал Пирогов, — необъяснимое тождество и цельность нашего «я». Пирогов стоял перед проблемой персоналистической метафизики, но дальше веры в индивидуальное бессмертие его мысль не пошла.

Самое замечательное в построениях Пирогова есть, конечно, его разрыв с материализмом и позитивизмом и выход за пределы секулярной идеологии. То «биоцентрическое» понимание мира, к которому пришел Пирогов, живое ощущение мирового разума и истолкование в свете этих идей тем космологии и антропологии — все это обратило сознание Пирогова к религиозной жизни. Следы былой покорности *секуляризму* остались на всю жизнь у Пирогова; хотя он жил глубоко и пламенно верой в богочеловечество Христа, — но к исторической Церкви, к догматическому учению христианства он относился свободно и сдержанно. «Несмотря на то что мое мировоззрение отлично от церковного, — писал Пирогов, — я все же признаю себя сыном нашей Церкви». Пирогов хотел провести различие между «верой» и «*религией*»; во всяком случае, защищал совместность подлинной веры в Богочеловека со свободой *совести* и ума.

Соч.: Собрание литературных статей. Одесса. 1858; Собрание литературно-педагогических статей. Киев, 1884; Вопросы жизни. СПб., 1885; Соч. Т. 1, 2. Киев. 1914—16; Письма к сыну. Пг., 1917; Севастопольские письма и воспоминания. М., 1950; Собр. соч. В 8 т. М., 1957—62.

Прот. В. Зеньковский

ПИТИРИМ (в миру **Нечаев Константин Владимирович**), митрополит Волоколамский и Юрьевский (р. 8.01.1926), православный мыслитель, доктор богословия. Родился в г. Козлове Тамбовской обл. в традиционной священнической семье, принадлежавшей к духовному сословию с XVII в.



Одним из предков был Николай (Доброхотов), епископ Тамбовский и Шацкий (1811—57). Окончив среднюю школу в Москве, поступил в Московский институт инженеров железнодорожного транспорта. После 3-го курса ушел в Московский православный богословский институт, позже реформированный в Московскую духовную семинарию и

Московскую духовную академию. В 1951 окончил академию со степенью кандидата богословия, присужденной за работу, посвященную исследованию православной аскетической *гносеологии* по трудам прп. Симеона Нового Богослова, византийского подвижника XI в. Был оставлен профессорским стипендиатом по кафедрам патристики и истории западных вероисповеданий. Научные интересы лежат в области Православной *антропологии*, мистического *богословия* и аскетичес-

кого пути богопознания. Имеет труды по греческой патристике и православным аскетическим творениям отцов Церкви. С 1962 по 1994 руководил издательским отделом Московского патриархата. Под его руководством подготовлен к изданию ряд уникальных древнерусских рукописей. В те же годы он был гл. редактором Московской патриархии и председателем редакционной коллегии сборников периодического издания «Богословские труды», где публиковались выдающиеся работы православных богословов, как дореволюционные, так и созданные после 1917 и либо изданные за рубежом, либо имевшиеся в рукописях на Родине. Так напр., было подготовлено к изданию рукописное наследие выдающегося русского мыслителя священника *П. Флоренского*, переводы с французского сочинений философа и богослова *В. Н. Лосского*. К празднованию тысячелетия Крещения Руси был подготовлен и издан полный корпус богослужебных книг Русской православной церкви (более 30 наименований). С 1989 митр. Питирим является игуменом одной из древнейших русских обителей — монастыря прп. Иосифа Волоцкого в Волоколамском р-не Московской обл. В научной и практической деятельности митр. Питирим выдвигает задачи духовного и патриотического познания отечественной истории, осознания роли Русской православной церкви во всех сферах жизни, включая экологию и межличностные отношения. Основная концептуальная схема представлена пониманием мира как единой системы осуществления творческого замысла Создателя, который в содействии со свободной волей человека является направляющей силой мирового процесса. Мир как единая система, считает Питирим, не может рассматриваться изолированно ни в философской, ни в научной, ни в практической деятельности. Зримый материальный мир является проекцией мира духовного, его познание составляет целостный духовно-интуитивный процесс, объединяющий как позитивные знания, исследования фундаментальных наук, так и область внутреннего духовного проникновения в сущность явлений мира видимого и невидимого. Законы Божественного *Промысла*, понимаемые свободной волей человека, осуществляются в процессе жизнедеятельности личности. Однако человек подвержен ошибкам и крайностям, которые, не изменяя сущности Божественного закона, способны вносить чаще всего негативные отклонения от основной линии духовной эволюции мира. Эта позиция полностью находит отражение в подготовленном по программе ООН документе, названном «Декларация прав Земли». В этой декларации Земля рассматривается как правовой субъект взаимоотношений с человеком, отвечающий своими природными катаклизмами на аморальные действия человека. Документ подготовлен к сессии ООН, посвященной 2-тысячелетию Христианства.

Соч.: Речь при наречении его во епископа // Журн. Моск. патриархии. 1963. № 3; Ариний, епископ Элассонский, и его поэма об учреждении русского патриаршества // Богословские труды. Сб. 4. 1968; Религиозные основы миротворчества // Журн. Моск. патриархии. 1969. № 7; Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с к. XIX в. // Богословские труды. Сб. 5. 1970; Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства // Журн. Моск. патриархии. 1975. № 1; О Блаженном Августине // Богословские труды. Сб. 15. 1976; Пастырская дидактика Святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова // Журн. Моск. патриархии. 1984. № 7; Дидактические принципы Яна Амоса Коменского и их влияние на становление богословского образования в русской духовной школе // Журн. Моск. патриархии. 1986. № 5; Русская православная церковь. Цюрих, 1986 (на фр., англ., нем. яз.); Эстетика прп. Иосифа Волоцкого // Журн. Моск. патриархии. 1989. № 1; Тело, душа, совесть // Человек. 1990. № 1; Курс лекций «Священное Писание Нового Завета» (машинопись); В. Н. Лосский. Иоанн Скот Эриугена (машинопись; пер. с фр., ред.).

ПЛАТОН (в миру **Левшин Петр Егорович**) (12[23].07.1737—21.11[6.12].1812), митрополит Московский (1787), основатель и глава *учено-монашеской школы*, прозванный Вольтером «русским Платоном». В 1758 окончил *Славяно-греко-латинскую академию* и принял монашество. Был законоучителем цесаревича Павла. С 1766 — архимандрит Троице-Сергиевой лавры. В 1770 — архиепископ Тверской, а в 1775 — Московский. В 1792, благословив открытие *Оптиной Пустыни*, отошел от епархиальных дел, целиком посвятив себя православной философии и духовному просвещению. В конце жизни удалился в Спасо-Вифанский монастырь, став одним из первых старцев России. Православно-философское творчество Платона можно условно разделить на 2 периода: первый — «метафизический» (1757—75); второй — «апологетический» (1775—1806). Первый период определяется созданием оригинальной *метафизики* на основе аналогического метода (см.: Анагогия).



Уже в своём первом труде «Пространном катехизисе» (1757—58; издан в 1781), Платон закладывает фундамент оригинальной философско-богословской мысли в России, сделав акцент на апофатико-катафатической постижимости Святой Троицы («самого Бога») для естественного («ветхого») разума. В последующих своих работах («Православное учение, или Сокращённое христианское богословие» (1765); «Увещевания раскольникам» (1766)

и в многочисленных проповедях) Платон развивает этот метафизический подход, применяя его к познанию тварного мира и человека. Здесь он активно использует святоотеческую концепцию *синергизма*, которая предполагает обязательное содействие человеческих сил действию Святого Духа, или *благодати*. Её всегда внезапное, независимое ни от каких земных обстоятельств, таинственное и по сути апофатико-катафатическое пребывание в данный момент времени раз и навсегда предопределяет предел и свободного существования, и свободного философствования человека (по Платону). Другое дело, что вдруг и действительно приходит благодать, и потом Адама обретает однозначно положительную бытийность. Только таинственное безмолвие, только невыразимый *исихазм* предлагает Платон для человека, приобретшего положительное бытие.

Т. о., Платон нашёл эффективное средство противостояния заявившему о себе в полный голос как раз при Екатерине II отечественному *секуляризму* в его просветительской, точнее, масонской форме. Естественному «я», не желающему смириться перед апофатико-катафатическим пределом своей греховности, ничего не оставалось, по Платону, как открыто прибегать к какому-нибудь заведомо идолопоклонническому и рабскому единству в истинной, а у масонов — и спасительной форме. Платон не устал подчёркивать рабскую и, как следствие, секулярную суть своих горделивых оппонентов, противопоставляя им синергическую *свободу* и таинственную для любых культурных форм благодать и самого *Бога*. Глава учёно-монашеской школы разработал концепцию подлинной и мнимой духовной власти: первая требует от человека внутренней (синергической) свободы для апофатико-катафатического покаяния и соответствующей ему культуры слова-поступка-социума — вплоть до настоящего — исихастского — просвещения и обожения от самой благодати; вторая — мни-

мо-духовная *власть* стремится подменить собой действие благодати, обещая своему рабу и «истинное» «просвещение» (= «обожение»), и даже «истинное» «спасение», причём без «жестоких» и «варварских» усилий покаяния и в целом вне «потерявшей» свой авторитет Церкви, настаивающей на их необходимости.

Платон и его учёно-монашеская школа первыми в России осознали всю опасность и соблазны секулярных «просвещений» и «спасений», прикрывающих под человеколюбивыми и миролюбивыми «истинами» ни много ни мало как антихристианскую значимость, так что сам упор на ясность и доступность того или иного культурного феномена стал для православных творцов во главе с Платоном несомненным признаком подмены благодатного просвещения исключительно секулярным и антихристианским, что наглядно подтвердила вся история русской интеллигенции.

Помимо разоблачения «свободолюбивого» начала своих секулярных оппонентов Платон создал анагогическую методику, которая адекватно и антиномично определяла естественное и покаянное состояние человека и раскрывала его подлинную оригинальность не в культуросной — заведомо вторичной — форме, а в глубинах первородной, изначальной греховности, отягощённой личностным произволом. В результате секулярная претензия на культуросную оригинальность приобрела наивный, если не смехотворный вид.

Т. о., анагогическая методика Платона обусловила рождение антисекулярного типа православной рациональности, включающего в себя антиномические формы мышления: понятия и соответствующие им суждения: с логической связкой «есть и не есть зараз» (позднее выделенной *Н. А. Васильевым*) — что как раз отвечало смиренному познанию естественного разума. В результате была разрушена и секулярная монополия на рациональность с якобы обязательным подчинением закону непротиворечия и, как следствие, использованием исключительно непротиворечивых форм мышления (в т. ч. — диалектического толка).

Платон различал 3 уровня *трансцендентного* и персонафицированного Сущего: собственно *Троицы*, или «самого Бога» в Его «тайне»: Божественных свойств («околичностей») и «блаженного» со-бытия ангелов и человеческих *душ (духов)*. Все 3 уровня находятся в антиномической сопряженности друг с другом, что позволяет, с его точки зрения, не подменять «живое» бытие Сущего рационалистическими определениями или мистическими образами, тем самым продолжая метафизическую традицию святых отцов, особенно Августина, Иоанна Златоуста и Псевдо-Дионисия Ареопагита. Существо метафизических взглядов Платона составляет свободно-необходимая, или синергическая, взаимосвязь *благодати* («Христовой власти») и христианской личности («лица») как внутренней «действительности» или «действия» человеческой души (духа). Этот воцерковленно-религиозный динамизм («христианский путь») в чем-то предвосхитил концепцию «конкретного онтологизма» или «конкретного идеализма» как существенной черты русской философии. Будучи сторонником августианинского понимания «спасительной», т. е. сугубо персонафицированной, *истины*, Платон предвосхитил основные положения славянофильской трактовки «цельного знания», далекой от абсолютизации обезличенных выводов о Боге. Святоотеческий подход позволил русскому мыслителю последовательно сохранить «логизм» (*Эри*) православной философии, вобравшей в себя как рационалистические («описательные»), так и интуитивные («воображаемые») приемы познания. Иначе говоря, Платон ввел в метафизику сильный элемент «художественного» мышления, оперируя синтетическими формами «образов-понятий», или «логосов», тем самым как бы предвосхищая приверженность многих русских мыслителей к несистематизированному философствованию, осо-

бенно в рамках литературы как искусства слова, или «лого-са». Во второй период своей духовной биографии Платон прежде всего разрабатывал нравственный идеал «аристократа синтетического духа» с его «свободно-художественным» исканием персонафицированной истины. Отсюда проистекала веротерпимость Платона, «осторожно» принимающего любое творческое дерзновение на пути к Богу, но без окончательных и, как правило, «абсолютизированных формулировок, или «букв», — без ущерба «духу» православной философии. Вся просветительская деятельность митр. Платона была направлена на осуществление этого идеала, особенно в конфессиональной среде. Т. о., начал реализовываться завет Петра I о воспитании просвещенных русских священнослужителей. При этом во главу угла ставился воцерковленный «духовный опыт» (Тареев) православных христиан. В какой-то степени Платону удалось решить свою главную задачу в области духовного просвещения. Он создал лучшие учебные заведения России в стенах Московской славяно-греко-латинской академии и Троицкой лаврской семинарии. Среди его сподвижников и учеников появились такие православные мыслители, как *Феофилакт (Горский)*, *Аполлос Байбаков*, Мефодий Смирнов и др. Однако последующая идеологизация духовного просвещения, связанная с именем любимого ученика Платона, митр. Московского *Филарета (Дроздова)*, приостановила процесс воспитания «аристократов синергического духа». Социальные взгляды Платона лежали в русле византийской теории *симфонии*, предполагающей гармоническое сочетание государства и Церкви в деле внешней заботы по спасению верноподданных. Митрополит признал метафизическую основу Российской империи в синергической действительности христианских лиц и целиком связывал ее утверждение с успехами духовного просвещения. Но поскольку уже с воцарением Александра I обозначилась тенденция к идеологизации последнего и, следовательно, подрыву метафизической основы Российской империи, постольку старец Платон склонился к исихастскому (*см.*: Исихазм) уединению, что в какой-то степени повлияло и на последующее забвение его во многом оригинальных взглядов.

Платон пророчески осознал, что без внешне безукоризненного и именно апостольского по духу поведения православных иереев значение Церкви в жизни России начнёт уменьшаться и повсеместно возрастут секулярные упрёки по поводу её «сервиллизма». А поскольку Платон саму основу исторической России видел в исповедании русских людей *Православия*, причём в его синергически свободной антиномичности — по примеру не только апостолов и святых отцов, но и современных иереев, постольку свою образовательную и воспитательную деятельность среди будущего клира он связывал с сохранением России. И это платоновское убеждение нагляднейшим образом подтвердилось в период Отечественной войны 1812, когда русский человек смог победить Наполеона именно благодаря своему Православию, которое сызмальства приучало его умирать в покаянном опыте и поэтому сделало бесстрашным перед лицом собственной смерти, перед лицом врага.

П. Калитин

Митр. Платон был человеком благочестивым и молитвенным, большим любителем церковного пения и устава. Человек горячий и твердый сразу, прямой и мечтательный, слишком возбудимый и настойчивый, он всегда был открыт и откровенен — с собой и другими. Долго при Царском дворе он не мог удержаться, и влияния сохранить тоже не умел. Выдвинулся Платон всего больше как проповедник — это в стиле той риторической эпохи. Даже придворных он умел заставить вздрогнуть и прослезиться. Но в проповедях Платона очень живо чувствуется вся искренность и напряженность его личного теплого благочестия. В искусственных

формах красноречия все же чувствуется упругость *воли* и убеждения. Монашество Платон принял (уже будучи учителем риторики в лаврской семинарии) по внутреннему убеждению и влечению. «По особой любви к просвещению», — говорил он сам. О монашестве Платон рассуждал довольно своеобразно. Весь смысл монашества для него в том, что это есть безбрачное пребывание. «О монашестве рассуждал, что оно не может возложить более обязательства на христианина, как сколько уже обязывало его Евангелие и обеты крещения». Еще более его увлекала любовь к уединению — не столько ради *молитвы*, сколько ради ученых упражнений и дружбы. Платон сознательно избрал путь церковный. Он отрекся от поступления в университет, как и от др. светских предлагаемых ему состояний. Он не хотел теряться в напрасной суете мирского жития. Есть черты своеобразного руссоизма в его стремлении даже из Москвы уйти в лавру, и там он строит свой дружеский приют — Вифианию. Платон был великим и увлеченным ревнителем учености и просвещения. У него была своя идея о духовенстве. Он хотел создать вновь ученое и культурное духовенство через гуманитарную школу. Он хотел поднять и возвысить духовный чин до социальных верхов — в век, когда его старались снизить и растворить в «третьем роде людей» и даже в безликой податной массе. Вот почему Платон так заболелся применить обучение и воспитание в духовных школах ко вкусам или понятиям «просвещенного» общества. Особенно много сделал он для Троицкой лаврской семинарии. И в истории Спасской академии время Платона было время расцвета. Новым созданием Платона была Вифанская семинария, учрежденная по образцу лаврской в 1797-м, но открытая уже только в 1800-м. *Идеалом* Платона было просвещение *ума* и *сердца*, — «чтобы в добродетели преуспевали». Это был sentimentalный искус и оборот церковного духа. Под влиянием Платона обозначился новый тип церковного деятеля. Эрудит и любитель просвещения, Платон не был ни мыслителем, ни даже ученым. Он был именно ревнитель или «любитель» просвещения — очень характерная категория XVIII в. Платон был больше катехизатором, чем богословом. Однако его «катехизаторы», беседы «или первоначальное наставление в христианском законе», введенные им в Москве еще в молодые годы (в 1757 и 1758), обозначили перелом и в истории самого богословия. Его уроки с вел. князем, изданные в 1765 под названием «Православное учение, или Сокращенное христианское богословие», были первым опытом богословской системы по-русски. «Легкость изложения — лучшее в этом сочинении», — замечает Филарет Черниговский. Эта двусмысленная похвала не совсем справедлива. Платон был не столько оратором, сколько именно учителем, — о просвещении думал он больше и прежде, чем о красноречии: «о витийственном и испещренном слоге я никогда много не заботился». У него есть твердая воля убедить и просветить, отсюда выразительность и ясность его речи: «Ибо правды лице само по себе прекрасно, без всяких притворных прикрасов». В этом отношении очень показательна его полемика со старообрядцами, в которой его «просвещенная» мягкость и уступчивость не предохраняют от поверхностных упрощений (ср. вряд ли удачный замысел т. н. «единоверья»). Во всяком случае, то верно, что «катехизисы» Платона недостаточно содержательны. Платон стремился сблизить богословие с жизнью. И в духе времени он рассчитывал сделать это, растворяя богословие в нравоучение, в некий эмоционально-моралистический гуманизм. «Разные системы богословия, ныне в школах преподаваемые, пахнут школами и мудрованием человеческим». Все это в силе той эпохи, когда вместо «веры» предпочитали говорить об «умонаклонении к добру». Платон ищет живого и жизненного богословия. Его можно найти только в Писании. И в толковании Писания всего больше нужно остере-

гаться натягивания и принуждения — «отыскивать буквальный смысл» и не злоупотреблять исканием таинственного смысла, «где его нет». Нужно сопоставлять тексты между собой, чтобы Писание объяснялось прежде всего чрез себя. «Держись притом лучших толкователей», — Платон разумел при этом и отцов; влияние Златоуста (и Августина) у самого Платона очень явно. О *догматах* Платон торопился сказать покороче.

Соч.: Собр. соч. В 20 т. М., 1779—1806; Полн. собр. соч. В 2 т. СПб., б. г.; Избр. мысли // *Калитин П. В.* Распятие миром. М., 1992; Из глубины воззвах к Тебе, Господи...» М., 1996.

Лит.: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937 (Вильнюс, 1991); *Снегирёв И. М.* Жизнь Московского митрополита Платона. Ч. 1—2. М., 1890—91; *Знаменский П. В.* Духовные школы в России до реформ 1808. Казань, 1881; *Калитин П. В.* Распятие миром. М., 1992; Уравнение Русской идеи. М., 2002.

Прот. Г. Флоровский

ПЛАТОН В РОССИИ. Историческое развитие русской философской культуры было неразрывно связано с *платонизмом* и *неоплатонизмом*, понимаемыми предельно широко, как некоторое духовное устремление, «как указующий перст от земли к небу, от долу — горе» (*Флоренский П. А.* Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914). Для русского философствования было характерным восприятие традиций платонизма не только в связи с учением Платона об идеях, но и с *идеализмом* вообще (в историко-философском плане), с *реализмом* в споре об универсалиях, с *априоризмом* и *рационализмом* в *теории познания*, со *спиритуализмом* и *телеологией* в *онтологии*. Философские сочинения Платона непосредственно были включены в русскую философскую культуру достаточно поздно (XVIII в.), но общий строй идей платонизма был освоен на самых ранних этапах. Христианско-православная культура Киевской Руси через византийское и *болгарское влияние* восприняла идеи платонизирующего аристотелизма. Именно аристотелизм, наполненный элементами платонизма и пифагоризма, был воспринят восточными отцами Церкви как учение, тождественное платоновской философии. Платонизм был очень удобен для христианизации и активно использовался при обосновании христианской догматики (особенно *догмата о Троице*). Называя Платона первым философом, автор «*Шестоднева*» Иоанн, экзарх Болгарский, в целом следовал парадигме «Источника знания» Иоанна Дамаскина, который наряду с такими учителями Церкви, как Василий Великий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Ефрем Сирин и др., оказал решающее влияние на южно-славянский культурный ареал, а затем и на философскую культуру русского средневековья. Неоплатонизм явился философской основой *исихазма* и сам факт распространения исихастских идей в Болгарии, а затем и на Руси свидетельствовал о том, что философская культура обеих славянских стран была готова к восприятию различных модификаций неоплатонических представлений. Влияние исихастских идей было настолько велико, что явственно сказалось на взглядах *Нила Сорского*, определив идеологию «заволжских старцев» с их богословско-политической программой нестяжательства (см.: *Нестяжатели*). Указанное влияние длилось вплоть до XVIII в., вылившись в платонические диалоги *Сковороды* и *Щербатова* («Размышления о смертном часе», «Разговор о бессмертии души»), в «*Добротолубии*» *Паисия Величковского*. Многие диалоги Сковороды пестрят платоническими идеями, а под определенным углом зрения их содержание вполне вмещается в рамки своеобразного учения о «философии солнца» и «метафизике света». Теорией света особенно интересовались неоплатонически настроенные мыслители. Вся платоновская *онтология*, *гносеология* и *эстетика* основывались на учении о солнце и свете. У Платона все существующее представляло как свет или ответ. В философских классах *Киево-Могилянской* и

Московской *славяно-греко-латинской* академией господствовали курсы схоластицированного аристотелизма, но это не означало того, что философские идеи Платона и неоплатоников были в полном забвении. Первые публикации диалогов Платона появились в журнале Новикова «Утренний свет» (1777—78). В переводе И. Сидоровского и М. Пахомова вышли «Творения велимудрого Платона» (в 4 т.). Большое значение для распространения платонизма в России имело издание в к. XVIII в. сочинений Августина, который отдавал предпочтение платоновской философии. Широкое распространение получили в это время издания энциклопедического характера — «Кабинеты любомудрия» и «Зерцала древней учености», в которых философия определялась как «платонический нектар» и давалась такая характеристика учения Платона: «Христиане одни только Платоновой философии держались, как в первые времена, так и несколько после, как-то: Юстин Мученик, Климент Александрийский, Ориген, Василий, Григорий Назианзин и Августин» (Зерцало древней учености, или Описание древних философов, их сект и различных упражнений. М., 1787). Н. XIX в. ознаменовано большим интересом к философии Платона, основанном на убеждении, что католическое богословие насквозь проникнуто идеями аристотелевской философии и платонизм мог бы стать базой религиозно-философского умозрения, связанного с *Православием*. Изучение взглядов Платона было введено в философские курсы университетов и духовных академий. Во многих журналах появились статьи и рецензии о Платоне. Распространению идей платонизма в России 20-х XIX в. способствовала популярность философии Шеллинга. Связь с Платоном заключалась в непрерывности философской традиции, проявляющейся в противопоставлении реального и идеального, природы и духа, субъекта и объекта. Особенно сближал Шеллинга с Платоном учение о «мировой душе». Высокую оценку философии Платона можно найти в творчестве *любомудров*. *Веневетинов*, секретарь общества любомудров, писал в ст. «Письмо к графине NN»: «Божественному Платону предназначено было представить в древнем мире самое полное развитие философии и положить твердое основание, на котором в сии последние времена воздвигнули непоколебимый храм богине» (Полн. собр. соч. М.—Л., 1934). Подобную оценку взглядам Платона можно найти у многих русских мыслителей 1-й пол. XIX в. — в «Истории философских систем» (СПб., 1818) *Галича*, в статье *Надеждина* «Платон. Философ оригинальный, систематический» («Вестник Европы», 1830, № 5), «Метафизика Платонова» («Вестник Европы», 1830, № 13, 14). К философским различиям между Платоном и Аристотелем возводили свои построения *славянофилы*. Антитеза западного и восточного способов мышления была определена, по их мнению, рационализмом Аристотеля, с его «отвлеченным сознанием рассуждающего разума», и «цельностью в умственных действиях» Платона. Платонизм с его «гармонией в умозрительной деятельности разума» является, считали они, если не основой учения восточной церкви и Православия, то во многом их существенным философским элементом. Глубокий интерес к учению Платона, вплоть до усвоения и ассимиляции его отдельных элементов, присущ *духовно-академической философии*. Многие философские сочинения ее представителей объединяло убеждение в том, что «в учении Платона религия и философия находятся в наитеснейшем контакте, но уже в системе Аристотеля философия порывает с религией окончательно» (Сб. ст. в память столетия Императорской Московской духовной академии. Ч. 1. Сергиев Посад, 1915). Большим знатоком и почитателем философии Платона был профессор философии Петербургской духовной академии Карпов, который перевел и издал 6 томов «Сочинений Платона» (1863—79), а во «Введении в философию» (СПб., 1840) изложил свою систему «философского синтетизма», постро-

енную на платоническом видении мира. Платоновская философия пользовалась вниманием и среди университетских преподавателей философии. Профессор Московского университета *Редкин* опубликовал 7-томное исследование «Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще», 3, 4, 5-й тома которого содержали перевод многих диалогов Платона. Много книг и статей, посвященных Платону, появляется в 2-й пол. XIX в., делаются попытки вписать греческого философа в христианскую философскую традицию. «Самое высокое учение о божестве принадлежит Сократу и Платону», — отмечал *И. А. Чистович*. Одним из наиболее ярких русских платоников был *Юркевич*. 12 янв. 1866 на торжественном собрании Московского университета он произнес речь «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», в которой предпринял попытку синтезировать учения Платона и Канта. Почти во всех своих сочинениях *Юркевич* стремился показать «характеристическую черту платонического мышления» в русле развития собственного мирозерцания. Важным этапом в изучении платонизма были труды *А. Н. Гиларова* «Источники о софистах. Платон как исторический свидетель», «Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии», *Козлова* «Метод и направление философии Платона», Грота «Очерк философии Платона», большая статья *В. С. Соловьева* «Жизненная драма Платона». Соловьев был блестящим переводчиком сочинений Платона. Смерть не позволила ему полностью завершить эту работу, но в собственных философских построениях, в своей метафизике *всеединства* он был последовательным платоником. При этом платоновские идеи выполняли у него функции несущей конструкции всей философской системы. Верховным принципом идеализма Платона была идея *добра* или *блага* — творческое, божественное начало, которое, как солнце, дает миру *свет* и *жизнь*. «Платон ставит впервые ту самую задачу “оправдания добра”, которая послужила предметом главного труда В. С. Соловьева (*Трубецкой С. Н. Протагор Платона* // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 3 [58]). Платонические идеи Соловьева оказали влияние на последующую русскую религиозную философию и философию русского *символизма*. Особенно органично платонизм вошел в философское творчество *Флоренского* и *Франка*. В «Истории русской философии» *Зеньковский* назвал Франка последним представителем русского неоплатонизма. Свообразной энциклопедией платонизма можно считать творчество *Лосева*. Ее основными вехами были: его собственная неоплатоническая система («Философия имени»), многотомная «История античной эстетики», а также перевод, комментарии и издание сочинений Платона, Плотина, Прокла. Характерной особенностью восприятия платоновской философии в русской мысли было стремление к ее христианизации. Исключение составляли оценки платоновского учения, сделанные Соловьевым и Зеньковским. Для Соловьева был характерен акцент на языческом осмыслении платоновского мирозерцания, для Зеньковского же — утверждение о слишком большой философичности Платона для христианства, т. к. платонической *дуализм* усложняет не только само понятие *мира*, но и вносит «осложнение и в понимание Бога» (*Зеньковский В. В. Основы христианской философии*. Т. 2. Париж, 1964). Не случайно одна из ключевых в этом плане работ Зеньковского получила название «Преодоление платонизма и проблема софийности мира» («Путь», 1930, № 24).

Лит.: Гиларов А. Н. Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. М., 1887; Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Известия Моск. ун-та. 1866. № 5; Грот Н. Я. Очерк философии Платона. М., 1896; Эрн В. Ф. Верховное постижение Платона // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 137—138; Лосев А. Ф. Очерки ан-

тичного символизма и мифологии. М., 1930; *Зеньковский В. В.* Преодоление платонизма и проблемы софийности мира // *Путь*. 1930. № 25; *Абрамов А. И.* Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // *Платон и его эпоха*. М., 1979.

А. Абрамов

ПЛАТОНИЗМ, учение древнегреческого философа Платона (V—IV вв. до Р. Х.), породившее обширное течение религиозно-философской мысли, сохранявшее влияние до XX в. Синтетические возможности и своеобразный духовный *опыт* платонизма привлекали внимание представителей патристики, схоластики, мыслителей Возрождения, нового времени и русских религиозных философов. Главное здесь — учение об *идеях* (эйдосах, или формах), особом идеальном *мире*, помимо *вещей* и их восприятия нами. Познание горнего, идеального мира, во-первых, открывает путь к сути вещей, а во-вторых, готовит *душу* войти в него после *смерти*, вернуться на свою небесную родину, где душа была до своего рождения на Земле (доктрина предсуществования души). Весь горний мир полон света Вышнего блага — его познание является целью философских исканий, мотивируемых *эросом* — любовной страстью к *познанию* и *красоте*. *Космос* — мировой *организм* с *мировой душой* — динамическим и оживляющим началом, наделенным высшим разумом (это Зевс вместе с *Софией*). Земная природа — мир несовершенных *тел*, созданных согласно идеальным прообразам, но остающихся ущербными из-за своей материальности (мэона, или не-сущего). Космос — место ущербного, плененного и сумрачного существования воплощенных душ, из-за своих былых ошибок поселенных там для нравственного исправления; но те, кто предан добродетели и философии, после смерти обретают полноту жизни в горнем мире среди др. чистых бестелесных душ. Правильная подготовка к смерти и развоплощение — благо для души, а смерть — не враг. Души, не желающие вести духовно-нравственную работу путем философии, обречены на многократные реинкарнации в земные тела. *Познание* — это припоминание (по-греч. «анамнезис»): душа, постигая суть вещей, просто вспоминает то, что она прежде, до рождения, непосредственно созерцала в виде идей очами разума. *Созерцание* увенчивает всякое познание (у Платона). Высшая *добродетель* — *разум*. В политическом плане платонизм настаивал на власти философской элиты. Раннехристианские мыслители положительно отнеслись к учению Платона о высшем мире идеальных умопостигаемых сущностей, сблизив его с Премудростью, *Логосом*, но отвергли его учение о душе — с реинкарнациями, развоплощением, индивидуалистически мотивированным познанием и эротикой. Боговоплощение для платоников неприемлемо — оно, с их точки зрения, нарушает космический порядок. Для платоников был бы более приемлем Иисус, покинувший этот мир, ничего не затронув в космическом распорядке. В учении Церкви для них неприемлемо положение, что спасает *вера*, а не *гнозис*. Вера для них — не самоотдача *Богу*, а незрелость души, не доросшей до мистического ведения. В истории культуры платонизм был как вдохновляющим, так и искушающим учением. Платонизм не возражал против языческого политеизма, и ко многим его представителям нужно адресовать упреки ап. Павла (Рим. 1, 18—32).

В истории христианской мысли платонизм представлен именами Оригена, св. Григория Нисского, Боэция, Иоанна Скота Эриугены, М. Фичино, Н. Кузанского, Дж. Бруно и мн. др., а в России — *В. Соловьева*, *П. Флоренского*, *С. Булгакова* и др. Свою задачу они видели в преодолении крайностей платонизма, очищении его от *язычества* и примирении христианской веры с откорректированным платоническим миропониманием. Они приняли его основную интуицию первенства горнего (небесного) мира над земным и связи между этими мирами, с укорененностью земного в небесном. П. Флоренский оценивал платонизм как «мировоззрение, наиболее подходящее к

религии как таковой», и видел в нем «самый могучий из ферментов культурной жизни». Однако платонизм не удалось органически слить с верой в воплощенного Бога. Следствием этого стало, напр., у русских платоников то, что именно *София*, а не Сам Христос, играет центральную роль в их системах. Многовековая история христианизации платонизма показала, что его резкий *дуализм* горнего и земного полному воцерковлению не поддается.

Л. Василенко

ПЛАТОНОВ Олег Анатольевич (р. 11.01.1950), исследователь русской и западной цивилизаций, специалист по идеологии *иудаизма* и *масонства*, доктор экономических наук. Родился в Екатеринбурге. В 1972 закончил Московский кооперативный институт. Работал в Отделе международных сопоставлений ЦСУ СССР, а с 1977 — в Институте труда. В 1995 организовал научно-издательский центр «Русская цивилизация». С 1998 — гл. редактор издательства «Энциклопедия русской цивилизации».

В н. 70-х Платонов задумал написать обобщающий труд по духовной истории Отечества: «Россия во времени и в пространстве». Много лет собирал материалы. В 1974—



89 регулярно путешествовал по России, изучая страну по определенной программе. В результате этих исследований были опубликованы книги «Воспоминания о народном хозяйстве» (1990), «Русский труд» (1991), «Русская цивилизация» (1992), «История русского народа в XX веке» (1996) и его главный труд «Святая Русь. Открытие русской цивилизации» (2001). В этой книге Платонов, развивая учение *Н. Я. Данилевского* о цивилизациях, доказывает, что Россия принадлежит к осо-

бому типу цивилизации, в основе которой заложены духовные параметры *Святой Руси*. «Святая Русь, русская цивилизация, — утверждает Платонов, — является высочайшей вершиной духовно-нравственных достижений человечества, апогеем христианской веры. В борьбе за нее русский народ претерпел тяжелейшие испытания и страдания. В войнам и революциях, навязанных нашему Отечеству, сталкивались не просто борющиеся стороны и армии, а две противоположные цивилизации — русская, духовная, христианская, основанная на евангельских принципах *добра, правды, справедливости, нестяжательства*, и западная, антихристианская, иудейско-масонская, потребительская, ориентированная на жадное стяжание материальных благ за счет эксплуатации большей части человечества, упоение животными радостями жизни, отрицание духовных начал *Православия*. Ценой огромных потерь воплощавший Святую Русь русский народ стал главной преградой на пути установления мирового господства иудейско-масонской цивилизации Запада». В своих публикациях н. 90-х Платонов впервые в отечественной науке вводит понятие «*русская цивилизация*» и подробно раскрывает его внутреннее содержание. Термин «цивилизация» Платонов определяет как главную форму человеческой организации *пространства* и *времени*, выражающуюся качественными началами, лежащими в особенностях духовной природы народов, составляющих самобытный *культурно-исторический тип*. Каждая цивилизация представляет собой замкнутую духовную общность, существующую одновременно в прошлом и настоящем и обращенную в будущее, обладающую совокупностью при-

знаков, позволяющих классифицировать ее по определенным критериям. Цивилизация не равнозначна понятию «культура» (хотя они нередко ошибочно отождествляются). Так, последняя представляет только конкретный результат развития внутренних духовных ценностей цивилизации, имея строгое ограничение во времени и пространстве, т. е. выступает в контексте своей эпохи.

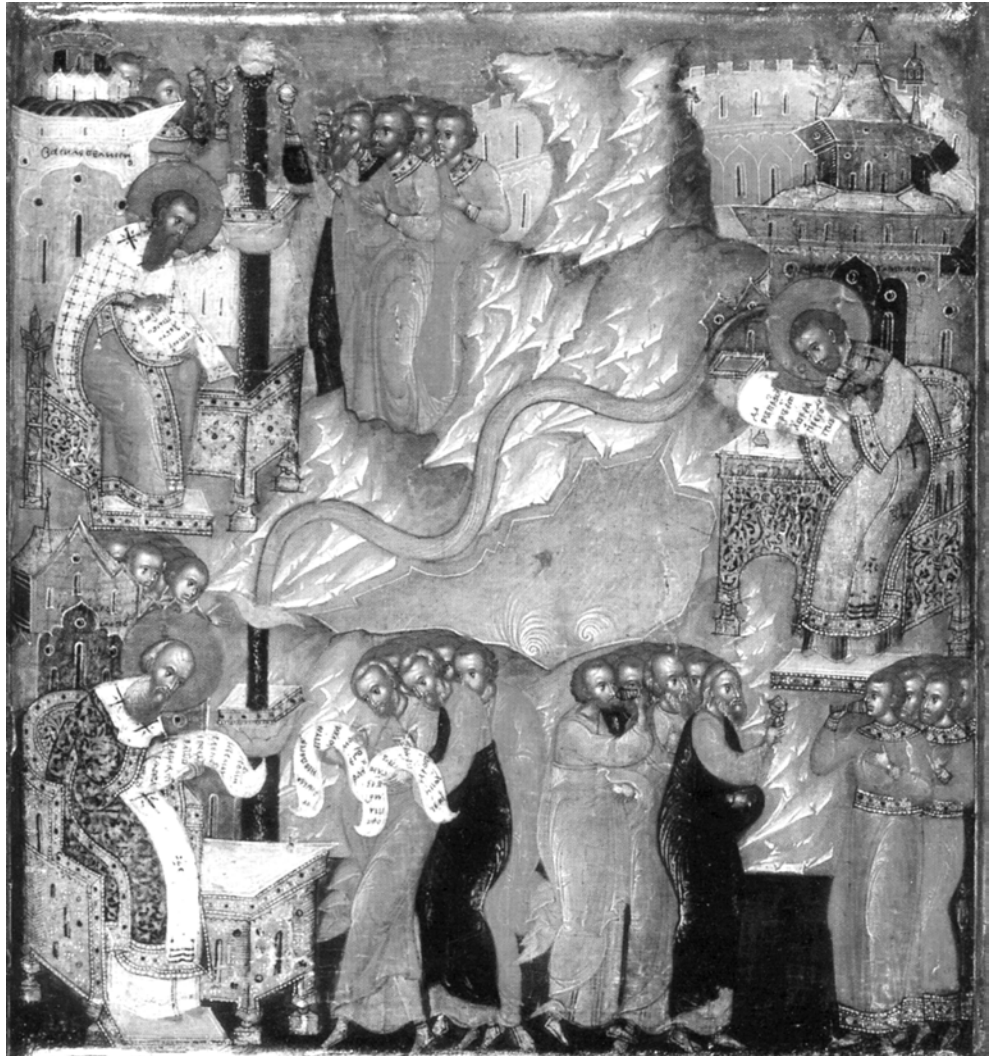
Разделение человечества на цивилизации имеет не меньшее значение, чем разделение на расы. Если расы представляют собой исторически сложившиеся разновидности человека, имеющие ряд наследственных внешних физических особенностей, которые образовались под действием географических условий и были закреплены в результате изоляции различных человеческих групп друг от друга, то принадлежность к определенной цивилизации отражала исторически сложившийся духовный тип, психологический стереотип, закрепившийся в определенной национальной общности вследствие особых исторических и географических условий жизни и генетических мутаций. Если принадлежность к расе выражалась в цвете кожи, строении волос и ряде др. внешних признаков, то принадлежность к цивилизации выражалась прежде всего во внутренних, духовных, психических признаках, самодовлеющих духовных установках.

В к. 80-х — н. 90-х Платонов получил доступ в ранее секретные государственные архивы, и прежде всего в Особый архив КГБ СССР. Были разысканы сотни уникальных документов, позволивших по-новому оценить влияние иудейской и масонской идеологии на развитие русской цивилизации. На основе изучения найденных документов Платоновым была издана серия исследований «Терновый венец России». Публикация книг этой серии была благословлена митр. С.-Петербургским и Ладожским Иоанном (Снычевым), который дал и само название этой серии. За 1995—2001 в серии вышли 14 книг (включая переиздание), посвященных изучению тайной войны иудаизма и масонства против христианства. Центральное место в серии занимают 3 тома «Тайной истории масонства». Специальные исследования серии посвящены изучению тайной борьбы иудеев и масонов против христианских монархий, а также православных *святых* и подвижников.

Раскрывая содержание и высший смысл борьбы Православия с иудейскими сектами, Платонов подчеркивает, что следует указаниям *Священного Писания*, что «у Бога нет плохих народов, а есть люди, противопоставляющие себя Богу, стре-

мящиеся подчинить своей воле народы и человечество в целом. Тайные иудейские секты и организации, а впоследствии сионистский режим Израиля сделал немало, чтобы превратить часть еврейского народа в преступное сообщество, стремящееся к господству над всем миром».

Как считает Платонов, речь идет не о борьбе против какого-либо народа, а о ликвидации правящих элит, создавших преступные режимы, вроде гитлеровского или сионистского. Освобождение еврейского народа от тотальной диктатуры сионистского



«Плоды Учения» (Беседа Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста).
Икона XVII в. Москва

режима приведет к неизбежному крушению преступных планов лидеров сионизма и торжеству истин Нового Завета. «Не вина, а беда евреев, что иудейские сектанты-талмудисты превратили часть из них в «сынов дьявола», «врагов рода человеческого». Иудейские талмудисты внушают евреям сатанинские чувства избранности, исключительности и вражды к др. народам, тем самым противопоставляя их всему миру. Только освободившись от притязаний на избранность и исключительность, иудеи смогут найти выход из духовного тупика, в который их завел Талмуд, и вместе со всеми народами выйти на ту столбовую дорогу, направление которой указал Иисус Христос».

С 1995 Платонов совершил 16 поездок в разные страны мира, ок. 7 мес. жил в США. Собранный за рубежом материал лег в основу исследований, посвященных изучению корней и истории развития западной цивилизации, ее разрушительного влияния на общечеловеческую культуру. В своих работах Платонов доказывает, что современная западная цивилизация идеологически основывается на ценностях иудейского Талмуда и является антиподом христианской цивилизации. Книга Платонова «Почему погибнет Америка» выдержала 8 изданий в России и за рубежом.

С осени 1998 Платонов приступил к осуществлению издания энциклопедии «Святая Русь. Большая энциклопедия Русского Народа», в которой предполагается выпустить более 20 томов (выпущены 4 тома), каждый из которых посвящен изучению определенной отрасли жизни русского народа.

Соч. (кроме перечисленных выше): «Заговор царевубийц» (1996), «Николай II в секретной переписке» (1996), «Тайна беззакония. Иудаизм и масонство против христианской цивилизации» (1998), «Россия под властью криминально-космополитического режима» (1998), «Николай II. Жизнь и царствование» (1999), «Загадки Сионских протоколов» (1999), «История царевубийства» (2001), «Пролог царевубийства» (2001), «Жизнь за царя» (3 изд.), «Россия под властью масонов» (4 изд.), «1000 лет русского предпринимательства» (1995), «Экономика русской цивилизации» (1995).

«ПЛОДЫ УЧЕНИЯ» (Беседа Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста), икона XVII в. (изображение иконы на с. 567). Центральное место в иконе занимает горка, являющаяся символом «горнего» мира и духовного восхождения. Автор намеренно усилил звучание этой символики, увеличив размер горы.

Фигуры святителей не имеют четких делений, они вписаны в изображение горки таким образом, что объединяются в единую композицию: слева наверху — Василий Великий, внизу — Григорий Богослов, справа — Иоанн Златоуст. К Вселенским учителям подходят люди, стремящиеся к духовному просвещению, жаждущие приобщиться к *Премудрости Божией*; некоторые из них держат чаши, у др. — в руках развернутые свитки. Извилистая линия между лещадками горок — благодатная река христианского учения.

Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст широко почитались на Руси со времени принятия христианства. В иконописи их изображения встречаются и на Царских вратах, что подчеркивало исключительное положение и значение этих святых, соответствующее чину авторов литургических текстов. В русской иконописи наибольшее распространение получила иконография, называемая «Собор Вселенских учителей». Зарождение этого извода связано с чудом явления отцов Церкви в 1084 митр. Евтихианскому Иоанну, которому святители повели почитать всех трех одинаково перед Богом и прекратить распри между их последователями — василянами, григорианами и иоаннитами, спорившими о том, кто из святителей главнее. В «Соборе Вселенских учителей» Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст изображены в рост, прямолично, как столпы Церкви.

ПОБЕДОНОСЦЕВ Константин Петрович (21.05.1827—10.03.1907), государственный деятель, юрист.

Современники отзывались о молодом Победоносцеве как о человеке «тихого, скромного нрава, благочестивом, с разносторонним образованием и тонким умом». Отец готовил Победоносцева к священническому званию, но он избрал иную стезю. По окончании Училища правоведения (1846) Победоносцев начал службу в московских департаментах Сената. В 1859—65 Победоносцев — профессор-юрист Московского университета. Его курс «Гражданского права», выдержавший 5 изданий, превратился в настольную книгу юристов.

В к. 1850-х Победоносцев выступал как писатель-публицист либеральных воззрений. В н. 1860-х принял деятельное участие в разработке судебной реформы (1864), отстаивая принципы независимости суда, гласности судопроизводства и самостоятельности судебного процесса.

Оставив профессорскую должность (1865), Победоносцев переселился в Петербург и всецело посвятил себя государственной службе: в 1868 стал сенатором, в 1872 — членом



Государственного совета. По свидетельству известного адвоката А. Ф. Кони, речи Победоносцева, произнесенные в Сенате и Госсовете, производили сильное впечатление на слушателей, поражая своей безукоризненной логикой, ясностью и силой убеждения. В тот же период Победоносцев активно занимался и научно-публицистической деятельностью, опубликовал 17 книг, множество статей, документальных сборников, переводных сочинений по истории и юриспруденции.

В 1865 Победоносцев был назначен воспитателем, а затем преподавателем истории права к наследнику престола Александру Александровичу (будущему Александру III), а позже — к Николаю Александровичу (Николаю II), оказал большое влияние на российскую политику в годы их царствований.

В к. 1870-х во взглядах Победоносцева произошел коренной перелом. После убийства Александра II при обсуждении проекта преобразований, представленного М. Т. Лорис-Меликовым, выступил с острой критикой реформ 1860—70-х. Победоносцев — автор манифеста 29 апр. 1881 «О незыблемости самодержавия». Был одним из создателей тайной правительственной организации «Священная дружина» (1881—83), призванной бороться с народническим экстремизмом.

В 1880 назначен обер-прокурором Св. Синода (пребыл на этом посту в течение 26 лет). В 1896 в «Московском сборнике» Победоносцев подверг критике основные устои современной ему западно-европейской культуры и принципы государственного устройства, видя основные пороки в «народовластии и парламентаризме», ибо они «рождают великую смуту», затуманивая «русские безумные головы».

Как христианский мыслитель, Победоносцев полагал, что философия и наука имеют статус вероятностных предположений, не могущих содержать в себе абсолютного, безусловного и цельного знания.

Лишь православная вера, которую русский народ «чует душой», способна давать целостную истину. С позиции *Православия* Победоносцев убедительно критиковал *материализм* и *позитивизм*. Он последовательно отстаивал идеал монархического государственного устройства, называя современную ему западную *демократию* «великой ложью нашего времени».

В н. XX в. влияние Победоносцева на политику правительства стало ослабевать. После принятия, под давлением революционного подъема, Манифеста 17 окт. 1905, провозгласившего буржуазные «свободы», вышел в отставку.

В. Федоров

Победоносцев как философ и мыслитель. Идеологические воззрения Победоносцева имеют во всех своих аспектах внутреннее единство. Мировоззренческой основой целостности его взглядов было ортодоксально-консервативное по своей доктрине русское Православие, защита и утверждение которого было делом всей его жизни.

Характерной особенностью мышления Победоносцева, определявшей весь его внутренний строй, является то, что он не считал философию универсальным инструментом теоретического познания проблем мировоззрения. Не признавая *силлогизм* высшим и безусловным мерилом *истины*, Победоносцев особо подчеркивает: «Жизнь — не наука и не философия; она живет сама по себе, живым организмом. Ни наука, ни философия не господствуют над жизнью как нечто внешнее: они черпают свое содержание из жизни, собирая, разлагая и обобщая явления жизни; но странно было бы думать, что они могут объять и исчерпать жизнь со всем ее бесконечным разнообразием, дать ей содержание, создать для нее новую конструкцию. В применении к жизни всякое положение науки и философии имеет значение вероятного предположения, гипотезы, которую необходимо всякий раз поверить здравым смыслом и искусным разумом, по тем явлениям и фактам, к которым требуется приложить ее: иное применение общего начала было бы насилием и ложью в жизни».

С точки зрения Победоносцева, критерием отношения и методом подхода к решению как гносеологических проблем человека, так и ко всем др. областям его деятельности является не *рационализм*, а требование *цельности знания*. Для Победоносцева познавательный акт человека, как и сама жизнь, есть нечто сложное, он имеет цельный характер — в нем участвует одновременно и *ум*, и *чувство*, и *воля*, т. е. весь *человек* в его живой цельности. В соответствии с этим гносеологический идеал для Победоносцева заключается в *синкретизме* непосредственного сознания, непосредственного ощущения и непосредственного волевого стремления, «когда душа ощущает жизнь в себе и покоится в чувстве жизни, не стремясь знать, но отражая в себе бесконечное, как капля чистой воды на ветке отражает в себе солнечный луч. Если есть у кого такая пора, дай только Боже, чтоб она длилась дольше, чтоб сам человек по своей воле не стремился из судьбы своей в новые пределы. Дверь такого счастья не внутрь отворяется: нажимая ее изнутри, ее не удержишь на месте. Она отворяется изнутри, и кто хочет, чтобы она держалась, не должен трогать ее».

Поэтому для Победоносцева как адепта требования цельности знания, развнутое и систематическое изложение своих теоретических взглядов было внутренне не только ненужным, не только излишним, но даже невозможным — идея цельного познания теоретически невыразима, т. к. всякая попытка в заставших логических формулах систематизированного воспроизведения зафиксировать ее неизбежно разрушает эту цельность. Прямым следствием приверженности Победоносцева идее цельного знания является то, что отличительной особенностью его взглядов становится своеобразная закономерность «обратно пропорциональной зависимости», — чем более существенное, фундаментальное для Победоносцева та или иная *идея*, тем в менее теоретически развернутом и систематизированном виде она им представлена: «Один разве глупец может иметь обо всем ясные мысли и представления. Самые драгоценные понятия, какие вмещает в себя ум человеческий, находятся в самой глубине поля и в полумраке; около этих-то смутных идей, которые мы не в силах привести в связь между собою — вращаются ясные мысли, расширяются, развиваются, возвышаются... Неизвестное — это самое драгоценное достояние человека...»

Победоносцев отрицает логические построения диалектических учений об объективной абсолютно-относительной истине, которые для него, несмотря на попытку преодолеть гносеологический *релятивизм* и связанный с ним *скептицизм*, фактически оказываются завуалированной формой и того и др.: для Победоносцева истина есть нечто абсолютное, которое только и может, по его мысли, быть основанием жизни человека. Отмечая невозможность достичь человеку *абсолют-*

ной истины с помощью его собственных естественных способностей, Победоносцев утверждает, что абсолютная истина доступна только *вере*, без которой невозможно познание, т. к. она составляет его первую и главную предпосылку.

Утверждая в качестве основы своей гносеологии веру, являющуюся для него источником и критерием истины, Победоносцев видит начало истинного знания, просвещающего человека, в послушании закону Господню, в стремлении осуществлять его в себе и в жизни, в правду: для него нет иного пути к познанию *Бога*, кроме послушания его воле. В этом контексте исходя из единства веры и познания и примата веры над разумом он ставит выше разума и природной способности человека, хотя и признает их практическую значимость, дар премудрости, являющийся для него свойством не одного ума, но по преимуществу свойством *сердца*, т. е. того сокровенного центра *личности* человека, через посредство которого, как считается в религии, осуществляется мистическое соприкосновение с Богом и ближним.

В результате этого идея цельного знания, являвшаяся пролегоменами к обоснованию необходимости веры как основы всей гносеологии Победоносцева, сама получает собственное основание в вере, в рамках которой требование цельного познания становится теоретизированной формой выражения евангельской заповеди Иисуса Христа в его *Нагорной проповеди*: «Блаженны нищие духом, ибо тех есть Царство Небесное». Также и историзм у Победоносцева приобретает теологический характер, т. к. преобразующего обновления общества, по его мысли, можно достичь только применением к нему христианских начал.

Т. о., в центре *онтологии* Победоносцева находится христианский Бог, его гносеология опирается на веру, и, соответственно, для него *религия* является главной связью человеческого общества, духовной основой всякой истинной *нравственности, права, культуры*.

Победоносцев принципиально не стремится изобретать какую-либо свою метафизическую систему: для него абсолютной истиной были истины православной веры. Мировоззрение его теоцентрично по своему характеру: и в своей личной жизни, и в мышлении, и в осуществлявшейся им политике он — православный христианин.

В отличие от мыслителей, стремящихся к аналитическому пониманию религии, у которых она поэтому превращается, в конце концов, в нечто исключительно рассудочное, Победоносцев дает не логическое рассуждение о религии, а в вопросах, составляющих ядро его веры, в значительной части выражает свои мысли художественно-поэтически.

В то же время результатом этой специфики мышления Победоносцева, ставшей для него наиболее естественным выражением взаимосвязанных гносеологических принципов цельности знания и веры как его основы, является то, что он в отношении изложения сущности своих религиозных взглядов не допускает философской и логической аргументации: его обоснование имеет церковный характер, являясь по сути своей одним из вариантов экзегетики. Причем специфика использования Победоносцевым *Священного Писания* как источника для истолкования отстаиваемой им православной ортодоксии заключается в том, что он, хорошо зная о существовании многочисленных списков Библии, различающихся по составу и содержанию, считает необходимым в свою очередь основывать авторитет канонического текста исключительно на авторитете Церкви.

В конкретно-содержательном отношении систематическим изложением религиозных взглядов Победоносцева мог бы стать православный катехизис.

Для Победоносцева вера — это таинство души, составляющее основу бытия человека. Религиозное чувство в душе человека, по его мысли, является вечным и неискоренимым,

поскольку изначально заложено в человеческую природу актом божественного творения.

Сущность религии, подчеркивает Победоносцев, заключается в том, что она есть выражение богопознания и богопочтения, живое общение человека с Богом. Видя источник религии в Боге, Победоносцев утверждает, что лишь в христианстве осуществляется полное раскрытие учения об истинном Боге — едином по существу и троичном в лицах. С разделяемых им позиций последовательного спиритуалистического монотеизма Бог для Победоносцева есть высочайшее, совершеннейшее и святейшее существо, первая причина и цель всего сущего. В понимании Победоносцева Единый в Троице истинный Бог — Творец и Промыслитель вселенной, Спаситель и Освятитель людей — есть *дух*, т. е. «существо бестелесное, разум и воля». В связи с этим христианским взглядом на Бога как абсолютно Совершенного Духа Победоносцев акцентирует внимание на таких Его свойствах, как вездесущие, всеведение, вечность («Бог не имеет ни начала, ни конца своего бытия и превыше времени») и всемогущество («Богу все возможно, чего хочет любовь Его»). Бог как *любовь* для Победоносцева означает не только то, что он является всеблагим («Бог все совершает в Своей любви») и милосердным («Он щедр в дарах Своей любви»), но и то, что Бог «правосуден в Своей любви, посему кто Ему противится, тот навлекает на себя осуждение». Промысл живого личного Бога «управляет миром, т. е. ведет и располагает все к цели, ради которой и создал мир. Он так устрояет, что и законы и порядки природы сохраняются неизменно, и при сем достигаются временные цели отдельных существ и всей видимой вселенной. Он направляет все судьбы, состояния и свободные действия людей к духовным и вечным целям, к возрастанию *добра*, к устоянию нравственного миропорядка, так что добро сохраняется и служит во благо, а *зло* погибает и приносит гибель; так что дела и судьбы свободных существ в конечных целях приводятся в полное равновесие, к славе Господней и к истинному благу рода человеческого... Есть в мире зло, но оно не стоит в противоречии с *Промыслом Божиим*. Оно обращено служить к предохранению, т. е. к укреплению свободных людей в добре и к очищению их от зла, или, др. словами, к воспитанию людей действием Промысла Божия».

При характеристике взглядов Победоносцева на природу религии необходимо учитывать, что применительно к ней требования, вытекающие из его идеи цельного познания, полностью сохраняют для него свою значимость: человек в религии и религия в человеке выражаются целостно — религия не есть дело одного только ума, не одного только чувства, не одной только воли, а является делом всего человека, охватывающим все его 3 главные душевные способности. Поэтому, когда Победоносцев полемизирует со своими оппонентами, он апеллирует и к религиозному чувству, и к сознанию человека.

В то же время, имея своим источником Бога, т. е. бесконечное и необъятное, которое человек не в состоянии познать, религия для Победоносцева, хотя и является ключом к пониманию существа сознательной жизни души, сама принадлежит к области бессознательного. Составляя основу бытия общества и человека, религию, как и жизнь, нельзя понять и объяснить логически. Вследствие этого Победоносцев подчеркивает, что самое существенное в каждом вероучении неуловимо и недоступно определению, а поэтому всякое объединение различных конфессий в одно вероисповедание было для него и невозможным, и недопустимым.

Так же как и религия, по мысли Победоносцева, органическое основание в душе человека имеет и Церковь: личное верование не может быть только внутренним достоянием человека и стремится воплотить себя видимым образом в во-

инствующей церкви. Однако природа истинной Церкви для Победоносцева связана не только и не столько с тем, что потребность в ней — неискоренимое свойство души человека, но и с тем, что она имеет собственное и непосредственное основание в Боге, определяющее ее роль и назначение в мире. Как подчеркивает Победоносцев, создателем и главой новозаветной христианской Церкви является Иисус Христос — Богочеловек, в котором вечно идеальное существо Божества воплотилось и явилось человеку. В точном соответствии с православным никео-царьградским Символом веры Победоносцев определяет Церковь как единую, святую, соборную и апостольскую.

С господством религии и Церкви соединено у Победоносцева господство церковного обряда, в котором для него в живом образе воплощается смысл церковного учения. Победоносцев хорошо понимает, что церковные обряды исторически формируются в неразрывной связи с жизнью народа и поэтому будут отличаться от обрядов др. народов, пока существуют на земле различные нации. В связи с этим, по убеждению Победоносцева, для человека, являющегося русским и душой, и обычаем, есть только одна истинная Церковь — Русская православная церковь, являющаяся для него духовной основой национального самосознания и единственным всенародным учреждением, не знающим сословных и общественных различий.

Вопрос о власти всегда является центральным для любого государственного деятеля: использование власти требует от ее носителей сознательного понимания ее природы и назначения. Не был в этом отношении исключением и Победоносцев, у которого св. 60 лет из его почти 80-летней жизни были связаны с государственной службой.

По мысли Победоносцева, верховная власть, необходимость повиновения которой обусловлена необходимостью подчинения нравственному закону, имеет различные формы в зависимости от того, где она проявляется. Поэтому основой его политического идеала является то, что общество не может быть или исключительно демократическим, или аристократическим, или монархическим, но должно заключать в себе одновременно все эти начала: общественные институты, организации и учреждения не могут быть однородны по форме проявления в них высшей власти, а должны в идеале существовать в четырех видах, являясь теократическими в духовной сфере, демократическими в общине, аристократическими на областном уровне и монархическими в семье и государстве.

Победоносцев рассматривает власть в общем виде, безотносительно к ее конкретным формам, обосновывая свой взгляд на нее в контексте христианского нравоучения. По его мнению власть — это одно из орудий божественного домостроительства, зримым образом воплощающее начало порядка в мире. Победоносцев видит сущность власти в том, что она по своей идее основана на правде, конечным источником которой для него является Бог и его заповеди, а поэтому он подчеркивает безусловную истинность того, что «несть власть, аще не от Бога». Главная задача власти, по мысли Победоносцева, состоит в том, что она является мерилом правды, различая правду от неправды среди субъективизма «своеволия» людей. Для Победоносцева деятельность власти — дело священное: то, что власть существует не для себя самой, но ради Бога, для него означает — деятельность власти есть дело непрерывного самопожертвования. Единственно истинный идеал власти он видит в словах Иисуса Христа: «Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою».

В то же время необходимо отметить, что, хотя у Победоносцева власть и ее носители получают божественную санкцию, тем не менее его христианскому мировоззрению был органически чужд цезаропапизм, который безосновательно приписывали ему. Анализируя теоретические взгляды Побе-

доносцева на взаимоотношения Церкви и государства, необходимо учитывать, что для него, вопреки утверждениям его оппонентов, духовная свобода неотделима от природы человека: человеческая личность имеет абсолютную ценность как бессмертное духовное существо, созданное Богом по своему образу и подобию. В христианской идее Бога — всемирного Отца, явленного в лице Иисуса Христа, — достижение блаженства в соединении с ним неотделимо от им же данных средств к спасению: *свободной воли* и божественной *благодати*.

Поэтому Победоносцев подчеркивает независимость духовной природы человека от юрисдикции светской власти и отрицательно относится к попыткам государства вмешиваться в церковь в то, что составляет ее богоустановленный характер.

Одновременно он утверждает, что безусловная свобода совести на практике окажется безусловной свободой ее нарушения: нет ни одной конфессии, которая бы придерживалась проповедуемой ей свободой и отказалась бы от права отрицать и преследовать всякое иное учение. Поэтому Победоносцев фактически утверждает, что последовательная реализация действительной свободы совести с необходимостью требует: если каждый человек имеет право на свободу совести, если, следовательно, ничья совесть не может быть связываема, то свобода ее осуществления должна быть условна и ограничена, и долг власти обеспечить это во имя самого принципа свободы совести.

Справедливо указывая, что свобода не зависит от равенства и равенство совсем не свобода, Победоносцев утверждает принципиальную невозможность отделения Церкви от государства и государства от Церкви. Отрицая как папозезаризм, так и цезаропапизм и являясь решительным противником принципа «свободной Церкви в свободном государстве», он видит православную симфонию государства и Церкви в их целом и неразрывном союзе: принимаемая в качестве подобия взаимоотношений государства и Церкви отношение души и тела. Победоносцев утверждает, что одному телу — государству — естественно соответствует только одна душа — Церковь.

В соответствии с этим Победоносцев отстаивал систему государственной Церкви в России, сохранение и защита которой была одной из главных задач более чем 25-летней деятельности его как обер-прокурора Св. Синода.

Предметом пристального внимания консерватизма как идеологии являются общественные институты и учреждения, которые как органические формы общезития составляют основу всякой социальной жизни и без которых ее невозможно установить на прочных основаниях. Вряд ли поэтому случайно то особое и значительное место, которое занимали вопросы просвещения, воспитания и образования как в литературно-публицистической, так и государственно-церковной деятельности обер-прокурора Св. Правительствующего Синода Русской православной церкви Победоносцева: именно в школе наиболее отчетливо проявляется объективация присутствия прошлого в настоящем, где все положительно и плодотворно существующее есть результат медленного и постепенного становления.

Победоносцев отрицает рационалистическую идеологию, сводящую все содержание просвещения к приобретению только *знаний*: с его точки зрения, движущей силой поступков человека является не знание само по себе, но не иначе как в соединении с возбуждающим его ощущением. Поэтому веру во всемогущество книжных уроков он рассматривает как одно из главных суеверий нашего времени.

Приверженность Победоносцева гносеологическим принципам цельности познания и вере как его основе означало для него применительно к его пониманию просвещения, что цель образования заключается в гармоническом развитии всех человеческих способностей: человек должен стать цельным, чтобы быть в силах достигать всех целей жизни.

Из двух систем образования — выдвигающей на первый план обучение и уделяющей главное внимание воспитанию — Победоносцев признает жизненное значение лишь последней. Воспитание, по его мысли, есть нравственно-религиозное развитие, т. к. для него только закон Божий может составить истинное основание нравственного долга в человеческом обществе; в противном случае, с точки зрения Победоносцева, мораль утрачивает свою общеобязательную силу, превращаясь из заповеди Творца своему творению в обязательство человечества перед самим собой. Поэтому Победоносцев определял главными основами всякого воспитания — Слово Божие, соединенное с церковностью, утверждающей любовь к Церкви.

Для Победоносцева школа как необходимый продукт развития общества и его национального духа должна соответствовать потребностям народа, не расходиться в своем существовании с укладом его быта.

Считая основой общества, «единицей общественного союза», семью, а не отдельного человека, взятого вне ее и целого общества, Победоносцев подчеркивает, что система образования не может игнорировать семейные и общественные интересы.

Задача воспитания людей как действительных членов общества требует, по мысли Победоносцева, не пересоздавать человека для какой-то идеальной жизни, но дать ему воспитание, которое помогло бы ему жить. Это, на взгляд Победоносцева, предполагает, с одной стороны, что не следует отрывать человека от среды, в которой он родился, а необходимо развивать его в этой среде и, в первую очередь, для нее: действительной, воспитательной школой для каждого является прежде всего сама жизнь в обстановке семейного, профессионального и общественного быта. С др. стороны, система образования должна подготовить энергичных и практичных людей, способных самостоятельно справляться со всеми затруднениями и осложнениями жизни, т. е. людей дела.

Всегда ключевой проблемой существования любой идеи является переход от ее осознания к действию на ее основе, и Победоносцевым было много сделано, чтобы принципы православно-русского просвещения получили свое воплощение в государственно-церковной политике в области образования, конкретным осуществлением которой стала система церковно-приходских школ и школ грамоты в России.

Соч.: Исторические исследования и статьи. СПб., 1876; Ле-Пле. М., 1893; Победа, победившая мир. М., 1895; Курс гражданского права. Ч. 1—3. СПб., 1896; Московский сборник. М., 1896; Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. М.—Л., Т. 1. 1923; Великая ложь нашего времени. М., 1993; Соч. /Вступ. ст. А. И. Пешкова. СПб., 1996.

Лит.: Розанов В. В. К. П. Победоносцев // Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996; Гневущев М. Константин Петрович Победоносцев. Киев, 1907; Тальберг Н. Д. Муж верности и разума. Джорданвилль, 1958; Гусев В. А. К. П. Победоносцев — русский консерватор-государственник // Социально-полит. журн. 1993. № 11—12; Полунов А. Ю. К. П. Победоносцев: Великая ложь нашего времени // Вопросы философии. 1993. № 5; Burnes R. F. Pobedonostsev. His Life and Thought. Bloomington. L., 1968.

А. Пешков

«ПОВЕСТЬ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ», летописный свод н. XII в., важнейший памятник литературы и общественной мысли Древней Руси, основной источник сведений о ранней истории восточных славян.

Сохранилась в составе позднейших летописных сводов (лучше всего — в летописях Лаврентьевской и Ипатьевской). Составлена в Киеве в 10-е XII в. Название получила по первым строчкам: «Се повести временных лет, откуда есть пошла Руская земля, кто в Киеве нача первое княжити, и откуда Руская земля стала есть». Составителем Повести, по

мнению некоторых исследователей, был монах Киево-Печерского монастыря *Нестор*. Др. историки не считают Нестора автором этой летописи.

В первые годы после своего появления «Повесть» редактировалась др. летописцами. В разных редакциях изложение событий доведено до 1110 или до 1117. При составлении «Повести» был использован т. н. Начальный свод, возникший в 90-е XI в. в Киеве. Текст этого свода был пополнен рассказом о событиях за последние годы, а также фрагментами византийских хроник, памятниками переводной и древнерусской литературы, текстами договоров Руси и Византии, устными преданиями и собственными рассуждениями летописца. Составитель «Повести» поставил перед собой задачу не просто рассказать о прошлом Руси, но создать широкое историческое полотно, на котором восточные славяне заняли бы свое место в ряду др. народов. Рассказ о истории славян начинается в «Повести» с упоминания о Всемирном потопе, после которого, согласно *Библии*, на земле в живых осталась лишь одна семья — семья благочестивого Ноя. У Ноя было 3 сына, от которых и произошли все народы, включая «словен». Летописец подробно рассказывает о расселении славянских народов в древности, о заселении восточными славянами территорий, которые позже войдут в состав Киевской Руси, о нравах и обычаях восточно-славянских племен. В «Повести» подчеркивается не только древность славянских народов, но и единство их языка, культуры и письменности, созданной в IX в. свв. братьями Кириллом и Мефодием. После такого введения летописец обращается к истории первых русских князей, рассказывает легенду о призвании кн. Рюрика, повествует о деяниях его потомков. Читатель наблюдает, как складывается и крепнет Древнерусское государство, как растут его границы, как слабеют его враги. Киевского летописца интересуют не только события, случившиеся в Киеве и вокруг него. Читатель переносится из Киева в Новгород и Ладогу, оттуда — в Смоленск, потом в Чернигов, Переяславль, Ростов, Любеч. Летописание в «Повести временных лет» носит ярко выраженный общерусский характер. Летописца заботит судьба всей Русской земли. Важнейшим событием в истории Руси летописец считает принятие *христианства* в к. X в. Рассказ о первых русских христианах, о *Крещении Руси*, о распространении новой веры, строительстве храмов, переводе книг, появлении монашества, успехах христианского просвещения занимает в «Повести» центральное место. Пристальное внимание составителя «Повести» приковано и к политическим событиям, происходившим внутри Руси и на ее границах. С сер. XI в. Киевская Русь вступила в стадию постепенного дробления. Умножились княжеские распри, выливающиеся порой в кровавые столкновения. Этим сразу же начали пользоваться степные недруги Руси — половцы. Такое положение не оставляло летописца равнодушным. Заключительная часть «Повести» пронизана идеей о необходимости согласия между русскими князьями. Взаимная ненависть князей, членов одной большой семьи, — это тяжкий *грех*, преступление против Господа. Всякий, нарушающий внутренний мир в Русских землях, непременно получит воздаяние от Бога! В этом летописец не сомневается. В качестве примера для подражания он предлагает образ *Владимира Мономаха* — князя, который не только сумел на время остановить междоусобия в Русских землях, но и объединил князей для общей борьбы против степняков. Богатство исторических и политических идей, отразившихся в «Повести», указывает на то, что ее составитель был не простым редактором, но и талантливым историком, глубоким мыслителем, тонким публицистом. Повесть сделалась классическим трудом по истории в Древней Руси. Многие летописцы последующих веков обращались к опыту ее создателя, стремились подражать ему и

почти обязательно помещали ее в начале каждого летописного свода. «Повесть временных лет» неоднократно издавалась — как отдельно, так и в составе др. летописных сводов.

А. Лаушкин

«ПОВЕСТЬ О БЕЛОМ КЛОБУКЕ», памятник православной мысли, новгородское религиозно-мистическое сочинение о чудесном появлении на Руси «белого клобука», мистического символа *Третьего Рима*.

До сих пор остается дискуссионным в современной науке вопрос о времени создания «Повести о белом клобуке». Русские исследователи датируют ее от XV до к. XVI в.

В основе повести лежит легендарное, религиозно-мифологическое осмысление реального исторического события. В сер. XIV в. новгородскому архиеп. Василию Калике Константинопольский патриарх прислал монашеский головной убор — белый клобук. Постепенно вокруг этого факта сложилось легендарное предание о том, что своим происхождением белый клобук обязан имп. Константину (306—337), который почитается как первый римский император, придавший *христианству* государственный статус. Константин вручил белый клобук римскому папе Сильвестру как символ высшей церковной власти. Через несколько столетий один из римских пап, побужденный чудесным явлением, переслал белый клобук в Константинополь. Константинопольский патриарх Филофей, опять же под влиянием чудесного откровения, отослал его в Новгород.

В «Повести о белом клобуке» Россия названа «Третьим Римом». В ней говорится, что после падения «ветхого» Рима и «нового» Рима (Константинополя) только в Третьем Риме, т. е. на Русской земле, *благодать Святого Духа* воссияет: «На третьем же Риме, еже есть на Руской земли, благодать Святого Духа восия». Более того, «вся христианская царства приидуть в конец и снудятся во едино царство Руское, православия ради». И в этом смысле особое религиозно-мистическое значение «Повесть» придает белому клобуку — он рассматривается как мистический знак богоизбранности, как символ Божией благодати, которую наследует Русь от первых христиан.

Как можно заметить, в «Повести» нет соотношения «Третьего Рима» с Московским государством — речь идет обо всей Русской земле, а не о «царстве». Наследницей же Рима «ветхого» и Рима «нового» выступает не светская власть московского государя, а, в первую очередь, Церковь. Поэтому в «Повести» утверждается, что белый клобук по своему достоинству выше царского венца: «И кольми сии честнее оного, понеже архангельскаго чина есть царский венец и духовнаго суть». Эти идеи оказались очень близки новгородскому духовенству, традиционно находящемуся в некоторой оппозиции к Москве и не признающему ее главенство в государстве.

Особую роль Церкви как основной хранительницы правой веры подчеркивает и высказанное в «Повести» пророчество о том, что Русская церковь станет полностью самостоятельной и установит собственное патриаршество. Русские же государи обретут царский титул и будут властвовать над многими народами. И тогда: «Страна та наричется светлая Росия, Богу тако извольшу прославити тацями благодарения Рускую землю и исполнити православия величество и честнеству сотворити паче первых сих». Впрочем, если текст «Повести» возник в к. XVI в., то это означает, что в виде пророчества излагались уже свершившиеся факты.

Видимо, из-за утверждения приоритета духовной власти над светской, а также из-за своего новгородского происхождения «Повесть о белом клобуке» не была признана в официальных церковных кругах — в XVI в. Церковь уже опасалась высказывать подобные претензии. А Церковным собором 1667 «Повесть» вообще была признана «лживой и неправой».

Однако само символическое значение белого клобука сохранялось и поддерживалось в официальных церковных кругах. В 1564 Московский поместный собор принял «уложение»

о праве московского митрополита носить белый клобук. А с установлением в 1589 в России патриаршества, белый клобук стали носить и патриархи.

«Повесть о белом клобуке» получила широчайшее распространение в рукописной традиции XVI—XVIII вв. — известно ок. 300 рукописных списков. Особенной популярностью она пользовалась в старообрядческой среде.

С. Перевезенцев

«ПОВЕСТЬ О ВИДЕНИИ НЕКОЕМОМУ МУЖУ ДУХОВНУ», памятник православной мысли н. XVII в.

В основе «Повести» — запись видения, явленного в Москве 12 окт. 1606. Эту запись осуществил протопоп Благовещенского собора Терентий, который и стал автором «Повести». Так было зафиксировано первое из многочисленной череды «чудесных видений», которые произошли в России в Смутное время.

Текст «Повести» был одним из самых распространенных памятников древнерусской литературы — сегодня известно как минимум 28 ее списков. Повесть была внесена также в состав «Иного сказания», откуда была заимствована составителем Хронографу 3-й редакции. В качестве составной части она включена в Толстовский летописец и в т. н. «Казанское сказание».

Созданию «Повести» предшествовали определенные исторические события. Осенью 1606 в России царил очень грозная политическая атмосфера. После того как весной 1606 разъяренная толпа москвичей убила Лжедмитрия I, царем стал Василий Шуйский. Однако его правительство с трудом контролировало ситуацию в государстве. По всей стране, в т. ч. и в Москве, начались волнения с требованиями ответить на вопрос — почему убили «истинного царя»? А 12 окт. в Москве, под знаменами убитого Лжедмитрия I, подошли войска мятежников под руководством И. И. Болотникова.

Именно в этот день, 12 окт., и было явлено некоему «святому мужу духовну», впадшему в «тонок сон», чудесное видение, «зело ужаса исполненно». «Повесть» сообщает, что в Успенском соборе, освященном «светом неизреченным», «муж духовный» узрел Христа, сидящего на престоле и окруженного ангелами, Богородицу, стоявшую справа от престола, Иоанна Крестителя, находившегося слева, а также лики многих святых пророков, апостолов, мучеников, святителей, преподобных и праведных. Согласно видению, Богородица трижды молила Христа о даровании милости «роду христианскому». Однако дважды Христос сурово отказывал в своей милости, ибо: «...Несть истины в царех и в патриарсех, ни во всем священном чину, ни во всем народе Моем, новом Израили». И лишь в ответ на третье моление Богородицы Христос говорит «тихим голосом»: «Тебе ради, Мати Моя, пощажу их, аще покаются, аще ли же не покаются, то не имам милости сотвориши над ними».

Текст «Повести о видении некоему мужу духовну» наполнен многообразной и многозначительной для человека того времени православной символикой. Прежде всего, крайне важно, что пред взором «мужа духовного» явился Сам Христос — довольно редкое для практики русских видений событие. Явление Господа подчеркивало исключительность как самого видения, так и реальных событий, вызвавших его. На исключительную важность этого видения указывает и тот факт, что вместе с Христом были явлены Богородица, Иоанн Креститель и многие *святые*. Для людей, живших в н. XVII в., явление столь внушительного ряда высших сил доказывало лишь одно — Господь, несмотря на свой гнев, не отступился от России. Христова *благодать* продолжает изливаться на Русскую землю, а Сам Христос продолжает считать Россию Своим богоизбранным «Новым Израилем».

Согласно Библии, в древние времена Господь жестоко наказывал за грехи «ветхий Израиль» (см., напр., книгу прор. Иеремии). Теперь Христос наказывает «Новый Израиль», бо-

лее того, Он готов «предать» Россию еще большим кровопийцам и безжалостным разбойникам. Однако цель гнева Божиего состоит не в том, чтобы уничтожить греховную Россию, а в том, чтобы «исправить» ее, возратить на истинный путь. «Да накажутся малодушнии, и приидут в чюство, и тогда пощажу их», — говорит Христос.

Большое символическое значение имеет тот факт, что «мужу духовному» было дано узреть моление Богородицы о заступничестве за русский народ. Следовательно, страх православных людей перед тем, что и Божия Матерь отступилась от России, оказывается напрасным. Божия Матерь продолжает сохранять Свой благодатный *Покров*, распростертый над Россией и, в частности, над Москвой. Недаром само видение произошло в кремлевском соборе Успения Божией Матери — главном храме Московской Руси. А, как показывает текст «Повести», Богородица многократно молила и продолжает молить Господа о спасении России.

О том, что Господь придает Своему явлению на Руси исключительное значение, свидетельствуют и слова, сказанные «мужу духовному» одним из стоявших возле Христа о том, что «муж духовный», как «угодник Христов», должен пойти и поведать все, что он видел и слышал, и ничего не утаивать. Т. о., «некий муж духовный» оказывается тем «избранным», через кого Господь сообщает русскому народу о Своем участии в судьбах русского народа и о сохранении заступничества Богородицы за Россию. Кроме того, через «угодника Христова» русским людям сообщается и о тех грехах, в которых они должны покаяться.

Из списка многообразных грехов особый интерес представляет то, что Христос укоряет «Новый Израиль» в отсутствии «истины» и «правды». Стоит напомнить, что в русской религиозно-философской традиции понятие «правды» многозначно — это и моральная чистота, и социальная справедливость, и соблюдение законности. При этом религиозно-мистической и нравственной основой «правды» всегда почиталась «истинная вера», базирующаяся на соблюдении заповедей Христа. В данном случае, «правда», видимо, понимается именно в этом смысле — как «истинная вера». Ведь Христос обвиняет русских людей в том, что они не исполняют Его предания и не хранят Его заповедей. В этих словах указывается и путь спасения России — восстановление истинной веры в сердцах людей.

Главными хранителями «правды», как истинной веры, в России считались цари и Церковь. И недаром Господь обвиняет, в первую очередь, именно царей, патриархов и всех священников, которые забыли Божию «правду», утратили истинную веру, а потому творят «неправедный суд» и «правых» преследуют. Здесь мы в очередной раз встречаемся с признанием факта падения авторитета государственной *власти*, столь часто проявлявшегося в годы Смуты. Однако сами по себе обвинения царям и патриархам намного более грозные — ведь их изрекают не простые люди, а они раздаются из уст Самого Христа. Следовательно, в народном сознании за годы Смуты установилось уже достаточно устойчивое недоверие своим правителям. Настолько устойчивое, что народ был готов сам приступить к решению собственной судьбы. И Господь как бы поддерживал это решение.

В целом же, несмотря на гневный обличительный тон, само видение носило явно оптимистический характер. Ведь Россия продолжала оставаться новоизбранным Израилем, Богородица сохраняла Свое покровительство, а Христос обещал спасение русского народа от бед. И дело оставалось за самими людьми: они должны были принять в сердца свои «страх Божий», искренне покаяться и тем самым возратить себе милость Божию.

Именно так и было понято видение «некоему мужу духовному» современниками. Протопоп Терентий, записавший видение, сразу же сообщил о нем патр. Гермогену, а тот — царю

Василию Шуйскому. Реакция правящих кругов была моментальной — уже 14 окт. установили специальный шестидневный покаянный пост, а 16 окт. «Повесть» Терентия читалась в Успенском соборе перед всем народом. Иначе говоря, русское общество, потерявшее «правду» и смысл в реальной жизни, восприняло чудесное видение как знак Божий, с одной стороны, объясняющий страшные события Смуты, а, с др. стороны, указывающий путь спасения. И, т. о., само «чудесное видение» стало катализатором конкретных исторических действий.

В то же время значение «Повести о видении некоему мужу духовну» в реальных исторических событиях по-разному оценивалась в позднейшей литературе. Уже в XVII в. возникли диаметрально противоположные трактовки. Так, «Толстовский летописец» сообщает, что результатом покаяния стало заступничество Богородицы, — ослепленное чудесным образом войско Болотникова было разбито и отброшено от Москвы. «Казанское сказание» наоборот считало, что царь, патриарх и весь «царский синклит» не вняли «видению» и посмеялись над ним. В результате такого «небрежения» грозные предсказания о многочисленных карах сбылись — «и за то от Бога месть восприяша». Однако характерно, что в обоих этих сочинениях самому факту «видения», как проявлению Божией воли, придавалось исключительное значение. Ведь то же «Казанское сказание» осуждало именно людей за «осмеяние» явленной Божией воли. Подобное восприятие «Повести о видении некоему мужу духовну» сохранялось долго, а текст «Повести» был одним из самых распространенных памятников древнерусской мысли.

С. Переясенцев

«ПОВЕСТЬ О ЧУДЕСНОМ ВИДЕНИИ В НИЖНЕМ НОВГОРОДЕ», памятник православной мысли н. XVII в.

Написана летом 1611 в Н. Новгороде. Место видения и авторство повести установить невозможно. Повесть существует в 3 списках, самый ранний из которых относится к 1611—12. Краткое содержание «Повести» передают также «Пискаревский летописец» и «Пинежский летописец».

Нижегородское видение было явлено 28 мая 1611 некоему «человеку благочестиву именем Григорий». Ночью, пребывая в храме в «тонком сне», Григорий вдруг узрел, как купол храма раскрылся на 4 стороны и с небес, озаренный великим светом, в человеческом образе сошел Господь, сопровождаемый неким человеком в «белых ризах». Расположившись на груди Григория, Христос произнес свои заповедания. Прежде всего, Господь заповедал установить во всем Российском государстве строжайший трехдневный пост, причем умерших во время поста Он обещал принять в Царство Небесное. Следующее заповедание — построение храма в Москве. Кроме того, в этот храм нужно было перенести из Владимира *икону Владимирской Божией Матери*, поставить перед иконой свечу «воска невозженнаго» и положить чистый лист («неписану») бумаги. Согласно видению, Христос утверждал, что в нужный день свеча возгорится от «огня небесного», а на бумаге чудесным образом появится имя будущего русского царя, угодного *Богу*, — «по сердцу Моему».

Если же *воля* Божия не будет исполнена, то все Российское государство будет жестоко наказано. Столь же жестоко будут наказаны и нижегородцы, если они не сообщат о заповеданиях Господа, данных Григорию, по всей России: «Воздвигну бурю велию из реки Волги, и потоплю суды с хлебом и с солью, и поломаю древа и храмы».

Как можно заметить, православная символика, наполняющая Нижегородское видение, очень глубока и многообразна. Так, слетевшего с небес Христа можно толковать как символ божественного вдохновения, «незажженная» свеча — символ сердечной чистоты, а «неписанная» бумага — символ чистоты помыслов. Особую значимость видению придаст явление Самого Христа, что бывало, как уже говорилось,

достаточно редко в практике видений на Руси. Высокая степень откровенного *знания*, данного Христом, подчеркивалась и тем, что Господь расположился на груди («на персех») Григория. (Кстати, подобный мотив был уже известен в древнерусской литературе — в «Житии Феодосия Печерского» сообщается, что Феодосий, явившийся монаху Дамиану, также садится ему на «перси».) А установление особого почитания иконы Владимирской Божией Матери символизировало собой, с одной стороны, сохранение *Покрова Богородицы* над Россией, а с др. стороны, необходимость восстановления истинной «древней» *веры*.

Поэтому суть видения, в принципе, ясна — русский народ должен очиститься от *грехов* посредством 3-дневного поста и тем самым вернуть себе Божию милость. Возвращение к истинной вере русский народ должен продемонстрировать построением храма в Москве и установлением особого почитания иконы Владимирской Божией Матери. За это Господь подарит русской земле мир и нового, истинного, избранного самим Богом царя.

Т. о., Нижегородское видение носило яркий оптимистический характер. Недаром Христос дарует Свои «знамения» для того, чтобы укрепить в русских людях веру и показать им Свою милость. Важно и то, что Нижегородскому видению, волею Господа, придавалось общерусское значение. Причем, в данном случае, Господь обращался напрямую к русскому народу, а не к правителям. По сути дела, если верить Нижегородскому видению, русский народ волей Самого Господа призвался к подвигу «самоустроения» — очистившись от грехов, русский народ должен был освободить Москву и избрать себе царя, имя которого будет названо Богом.

Видимо, не случайно, избрано и само место видения. В то время Н. Новгород оставался одним из немногих крупных городов, которых не коснулись «разорения» Смуты. Видение же показывало, что именно из Н. Новгорода должен исходить импульс к объединению страны и освобождению ее от иноземных захватчиков.

И Россия услышала этот призыв. Нижегородское видение по своей популярности и общественному резонансу не только соперничало с видением «некоему мужу духовному», но и значительно превосходило его. Осенью 1611 — зимой 1612, грамоты с текстом «Повести» рассылаются по всей стране — о Нижегородском видении знали в Перми, Вологде, Устюге, Ярославле, в городах Сибири (напр., в Тобольске). Появился текст «Повести» и в войсках, стоявших под Москвой, в частности, в полках первого ополчения под руководством Проккопия Ляпунова. Интересно, что источник появления «Повести» в войсках неизвестен, более того, утверждалось, что в самом Н. Новгороде ни о видении, ни о «благочестивом Григории» никто ничего не знает.

Тем не менее Нижегородское видение стало прямым катализатором активных действий. Везде, где о нем получали известие, устанавливался строжайший трехдневный пост. Причем, что очень важно, пост устанавливался по инициативе самих горожан, без вмешательства каких-либо высших властей. Т. о., всенародный очистительный пост стал непосредственной реакцией на Нижегородское видение. И этот всенародный пост показывает степень раскаяния в грехах, став выражением всероссийского покаяния, столь давно ожидаемого на Руси. Напомним, что именно всеобщее и искреннее покаяние рассматривалось в н. XVII в. как главный способ спасения России от «разорения». Следовательно, весь русский народ воспринял сообщение о чудесном видении в Н. Новгороде как непосредственное руководство к действию и доказал свое стремление к нравственному очищению.

Итоги всенародного поста сегодня можно оценивать по-разному. Однако для людей того времени прямая связь между покаянием и прекращением Смуты была очевидна. Кста-

ти, интересно, что в Н. Новгороде было и еще одно видение, которое можно рассматривать, как общерусское. Речь идет об известном случае, когда явившийся Кузьме Минину *Сергий Радонежский* побудил нижегородца к собиранию средств на ополчение войско. Поэтому и само освобождение Москвы ополчением под руководством К. Минина и Д. Пожарского воспринималось как результат именно всеобщего русского покаяния. Так, «Пискаревский летописец» писал: «И Бог утoli гнев свой: Москву очисти 121-го (1612) октября 22-го. И сия подобно древнему чуду в Ниневию граде».

С. Перевезенцев

«ПОВЕСТЬ О ЧУДЕСНОМ ВИДЕНИИ ВО ВЛАДИМИРЕ», памятник православной мысли н. XVII в.

В основе «Повести» — описание чудесного видения, случившегося 24 авг. 1611 во Владимире, записанное со слов некоей Мелании, жены Бориса Мясника. Список текста был помещен в отписке сольвычегодцев пермичам следом за «*Повестью о чудесном видении в Нижнем Новгороде*». Хотя эта повесть и не имела столь большого резонанса, как нижегородская, и даже, по мнению С. Ф. Платонова чрезвычайно бедна содержанием, на самом деле ее религиозно-философское содержание более чем насыщено, ибо здесь мы встречаемся с одним из редких видений Богородицы женщине.

«Повесть» сообщает, что Мелании во сне явилась «жена в светлых ризах», держащая над головой иконописный образ, который был «велик и чуден велми». «Жена в светлых ризах», которая прямо отождествляется с *Богородицей*, приказала поведать всему православному люду о том, чтобы они установили пост и молились со слезами. Мелания засомневалась — прислушаются ли к ней, ибо сама Мелания еще слишком молода. В ответ «жена в светлых ризах» пригрозила русскому народу различными карами: трехдневным жаром и нападением многочисленных змей. А чтобы убедить Меланию в серьезности предсказаний, напустила на нее множество червей и жужелиц. Кроме того, Мелании был показан «превеликий» змей, который будет поедать людей.

Символика Владимирского видения сложна и своими корнями восходит к ветхозаветным сюжетам. Особенно интересен в данном случае образ *змея*, пожирающего людей. Этот образ присутствует в книге прор. Иеремии, где приобретает апокалипсические черты — Господь угрожает жителям Иерусалима напустить на них подобное существо за их *грехи*, что будет свидетельством конца света. И вообще змей всегда символизировал собой силы тьмы, орудие *дьявола*.

В древнерусской религиозно-философской мысли образ змея тоже трактовался как символ *зла* (вспомним хотя бы древнюю легенду, вошедшую в древнерусскую литературу в качестве повести «Чудо Георгия о змии»). Между прочим, авторы н. XVII в. вообще часто пользовались образом змея, особенно при характеристике Бориса Годунова, Лжедмитрия I, поляков и др. А в многочисленных *апокрифах* присутствует и образ змея, пожиравшего людей. Так, змей, поедающий грешников, был известен русским читателям по очень популярному на Руси апокрифу «Хождение Богородицы по мукам».

Апокрифический элемент присутствует и в самом Владимирском видении, ибо оно отходит от сложившихся канонов. Так, видение было дано простой молодой женщине, причем в тексте видения даже не оговаривалось ее благочестие. Сама Богородица выступала не в роли заступницы и просительницы за род человеческий, а как грозный судья, способный покарать за грехи. Т. о., Богородице присущи в большей степени черты Самого Господа. Да и апокалипсические образы видения должны были подчеркнуть связь с ветхозаветной, а не новозаветной традицией.

Тем не менее Владимирское видение было с готовностью принято современниками. Ведь видение оказалось на благодатной почве — сознание людей давно уже ожидало чудес-

ного избавления от многочисленных бед и страданий, поразивших Россию в Смутное время. После того как Мелания рассказала об увиденном ею чуде, во Владимире был установлен очистительный пост. А затем известия о видении стали рассылаться по др. городам.

С. Перевезенцев

ПОГОДИН Михаил Петрович (11.11.1800—8.12.1875), русский историк, писатель, журналист и публицист, академик (1841). Сын крепостного крестьянина. В 1821 окончил Московский университет. В 1826—44 — профессор Московского университета сначала всеобщей, а с 1835 — русской истории. В 1827—



30 издавал журнал «Московский вестник», в 1841—56 при тесном участии С. П. Шевырева — «Москвитянин». В 1820—30-х Погодин написал несколько беллетристических и драматических произведений («Черная немочь», 1829, «Петр I», 1831, и др.). В те же годы Погодин выступил и как историк с критикой М. Т. Каченковского и скептической школы. Собственные интересы Погодина находились в области древней русской и славянской *истории*. Во время заграничной поездки, в Праге (1835), По-

годин установил связи с видными славянскими учеными П. Шафариком, Ф. Палащком, способствовал сближению русской и зарубежной славянской науки. Исследования Погодина по отдельным вопросам русской истории были основаны на изучении первоисточников, имели большое научное значение. Сюда относятся: установление источников Начальной летописи, изучение причин возвышения Москвы, выяснение постепенного характера закрепощения крестьян и т. д.

Признание самобытности русского исторического процесса составляло основу исторических взглядов Погодина. Он справедливо полагал, что «вечное начало, русский *дух*» лежит в основе русской истории и что в ней полностью отсутствует внутренняя борьба. Наличие этой борьбы, как основной черты общественной жизни, Погодин признавал только для стран Западной Европы. В вопросах всеобщей истории солидаризировался с Ф. Гизо, упрекая его лишь в том, что он рассматривал историю Запада без истории восточных (гл. обр. славянских) стран, представлявших, по Погдину, особый мир. Источником внутренней борьбы на Западе Погодин считал завоевания, которых не видел в России, т. к. полагал, что Русское государство основано без насилия. Считал невозможным осмысление русского исторического процесса с выводами и обобщениями, ибо, по Погдину, русская история не может быть подведена под ту или иную теорию, в ней много «чудесного и необъяснимого». Главную задачу истории видел в том, чтобы она сделалась «...охранительницею и блюстительницею общественного спокойствия...»

В публицистике 1830-х — н. 1850-х Погодин твердо стоял на патриотической позиции — «*Православие, Самодержавие, Народность*». В славянском вопросе Погодин был сторонником организации и поддержки славянского национального движения на Балканах и в Австро-Венгрии. По ряду вопросов (самобытность русского исторического процесса, роль *Православия* и некоторые др. взгляды Погодина были близки к воззрениям *славянофилов*).

Погодин вел большую публикаторскую работу: впервые подготовил издание сочинений *И. Т. Посошкова* (1842—63), «*Псковской летописи*» (1837), собрал и издал много писем *Н. М. Карамзина*, *И. И. Дмитриева* и др. С 1830-х начал со-

бирать письменные вещественные памятники русской истории, составившие обширную и весьма ценную коллекцию («Древлехранилище»), большая часть которой в 1850-х была приобретена Публичной библиотекой в Петербурге.

Соч.: «О происхождении Руси» (1825); «Исследования, замечания и лекции о русской истории» (1846—57); «Историко-критические отрывки» (1846—57); «Древняя русская история до монгольского ига» (1871); «Историко-политические письма и записки в продолжение Крымской войны 1853—56» (1874).

ПОЗВИЗД (Посвист, Похвист), в древнерусской языческой мифологии бог ветров, бурь и непогод. Неподалеку от Киева в чистом поле существовал его идол.

По представлениям язычников, этот бог имел свирепый вид, включенные волосы и бороду, крылатые распахнутые одеяния. Жил высоко в горах, откуда и приносил неприятности людям. С бороды Позвизда начинались проливные дожди, изо рта исходили туманы. По мнению некоторых исследователей, язычники праздновали Позвизд в день 1 марта. После *Крещения Руси* культ Позвизда был вытеснен памятью св. Евдокии, которой стали приписывать некоторые свойства языческого божества.

О. П.

ПОЗИТИВИЗМ, антихристианское направление в философии, отрицающее *веру* в *Бога*, высшее *познание* и духовные традиции.

Позитивизм отрицает почти все предшествующее развитие философии и настаивает на тождестве по существу *философии* и *науки*.

Человеческий *дух* в своем стремлении к познанию мира сначала создает религиозные представления, потом, когда они более не удовлетворяют человеческое сознание, — метафизические учения довольствующиеся словесным знанием, вместо реального, и наконец, точную науку и обобщение из наук — положительную философию. Таков закон о трех стадиях, пробегаемых сознанием, — *религия*, *метафизика*, наука. Наука должна заменить и религию, и философию. В *гносеологии* позитивизм есть *эмпиризм*, а в изложении Конта даже весьма близко стоящий к наивному *реализму*. Задача позитивизма должна быть облегчена классификацией наук. Конт и предлагает свою знаменитую классификацию, основанную на принципе иерархии наук, т. е. на том, что всякая более сложная и конкретная наука предполагает более отвлеченную и простую науку. Конт предполагает 6 основных наук: математика, астрономия, физика, химия, биология и социология. Эта классификация, несмотря на некоторые недостатки (отсутствие психологии, неопределенность социологии и т. д.) представляет действительную заслугу Конта. В *этике* Конт защищал альтернативные начала. Отвергнув религию как средство познания, Конт в позднейшие годы своей жизни постарался построить новую религию, в которой место Божества занимало человечество; Конт старался установить и культ человечества.

Христианское учение отвергает позитивистский подход к жизни. Христианская метафизика основана на предпосылке, что реальность в целом сложна, многопланова и требует таких средств познания, какими наука не располагает, и считает исполнение религиозной *правды* высшим проявлением природы человека.

В России позитивизм имел успех в революционных и демократических кругах разрушителей Отечества. Однако крупные русские философы и мыслители не приняли этой философии, которая стала уделом публицистов и философов второго круга — Н. Михайловского, В. Лесевича, П. Лаврова и др.

Д. К.

ПОЗНАНИЕ, духовная деятельность, движение разума к *истине*, окончательной инстанцией которой есть *Бог*.

Познание есть *мысль* (суждение) имеющая объективное значение, т. е. мысль общеобязательная. Процесс познания сложный; главные ступени его — ощущение, вызванное воз-

буждением нервной системы, восприятие, представляющее объективно истолкованное ощущение, представление, являющееся воспроизведенным памятью восприятием и, наконец, *понятие*, видоизмененное *мышлением* представление, с целью сделать представление орудием познания. Процесс познания и психологическое описание его не всеми толкуется одинаково и не во всех подробностях исследован, но действительные философские затруднения связаны не с процессом, а с результатом, с познанием. Различные направления гносеологии понимают различно значение, объем и содержание познания. *Рационализм*, *эмпиризм* и *критицизм* суть 3 главные точки зрения в истолковании значения источников и объема познания. *Реализм* и *идеализм* суть 2 главных направления в истолковании содержания познания. Первый утверждает, что мы познаем *предметы*, второй — что мы познаем *идеи*, *представления*. Древнейшие греческие философы утверждали, что принцип подобия лежит в основе познания, только Анаксагор утверждал, что принцип противоположности объясняет познание. Аристотель полагал, что *душа* потому может познавать предметы, что в состав ее входят все элементы *бытия*. Элеаты стали указывать на значение мышления в акте познания. Софисты настаивали на субъективности и относительности познания. Сократ защищал объективность познания путем понятий, а Платон защищал не только объективность, но и абсолютность познания, ибо мир истинного бытия, идеи, и высшая из них — идея *добра*, познаваемы. Истинное познание возможно только относительно общего — учили Платон и Аристотель. То же абсолютное познание мы встречаем и у Платона: т. к. душа есть идея и душа познает себя, то она имеет непосредственное познание идеального *мира*, а в состоянии экстаза и познание (путем единения) Божества. В схоластике отвлеченное мышление является главным источником познания. Но лишь в новой философии, начиная от Декарта, вопросы о познании получают преимущественное значение, и *гносеология* становится важнейшей частью *философии*, иногда даже просто отождествляется с философией. Противоположные направления рационализма и эмпиризма нашли примирение в *априоризме* или критицизме, но в новейшей философии борьба направлений возобновилась с прежней силой.

В христианстве предпосылками познания являются: признание *трансцендентности истины*, *вера* в способность *человека* найти ее и решимость *разума* идти по пути к ней. В познании человек «спасает свое существование, только утверждая запретное и себя в запрещенном» (Е. Трубецкой). Познание и бытие — внутренне едины, и не следует их противопоставлять друг другу.

«Познание есть посвящение в тайну бытия, в мистерии жизни. Оно есть свет, но свет, блеснувший из бытия и в бытии» (Н. Бердяев). Религиозно связь с бытием дается верой в *Бога*, поэтому познание мира и человека неотрывно от *Богопознания*, от единения с Богом в вере и *любви*, а для христиан — от жизни в Церкви. В библейском мышлении познание «предполагает единение познающего *субъекта* и познаваемого *объекта*, погружение субъекта в объект» (еп. Кассиан Бозобразов), вхождение в круг божественной любви, охватывающей усыновленных Отцом Небесным. Религиозное познание предполагает также новую жизнь, новый путь *воли* и жизни человека, новый мир бытия: «Все это новое — божественно. Оно укоренено в *бессмертии*. Оно стоит того, чтобы его поискать, его найти, поработать с ним, им задыхать всю жизнь своей... Здесь начинается тайна второго — и последнее — рождения человека» (архиеп. Иоанн Сан-Франциский).

ПОЗНАНИЯ ТЕОРИЯ (гносеология) в России, высшее *познание* — понимание *добра* и *зла* согласно учению *Нового Завета*. Под этим углом в русской *философии* совершается поиск абсолютно достоверного *знания*, которое является основани-

ем и исходным пунктом всех остальных второстепенных знаний, позволяющих дать оценку этих знаний по степени их истинности.

Решение этой задачи на Западе осуществляется в направлениях *рационализма* и *эмпиризма*. Русская философия в гораздо большей степени, нежели западная, является мировоззренческой теорией, и что ее суть и основная цель никогда не лежат в области чисто теоретического, беспристрастного познания мира, но всегда — в религиозно-эмоциональном толковании жизни, и что она, т. о., может быть понята именно с этой точки зрения, посредством углубления в ее религиозно-мировоззренческие корни.

Русское мышление абсолютно антирационалистично. Этот антирационализм, однако, не идентичен иррационализму, т. е. какой-нибудь романтической и лирической размытости, неясности, логической недифференцированности духовной жизни, а равно он не означает и неприятия точной науки вообще или неспособности к ней. Что касается последней, то достаточно указать на то, что Россия выдвинула по-настоящему гениальных представителей точных наук: напомним здесь — будем говорить лишь о самых великих — об универсальном ученом XVIII в. Ломоносове, о гениальном первооткрывателе пангеометрии Лобачевском и о не менее гениальном ученом, авторе периодической системы химических элементов *Менделееве*. Одно из важнейших психологических условий для точной науки — определенная умственная трезвость и логическая ясность как раз очень характерны для русского духовного склада. (Эти особенности могут временами разрастаться до настоящего рационализма, каковой выразился, напр., в мировоззрении *Толстого* и в русских рационалистических народных сектах.) Но что касается первого, т. е. иррационализма, то можно, конечно, сказать, что русскому религиозному духу, который лучше всего отражает национальный духовный склад, изначально присуще непреодолимое стремление к умозрительности, к философской глубине и основательности и что ему ничто так не противоречит, как сентиментально-размытый субъективизм, отличающий некоторые западные религиозные секты. Духовная трезвость, воздержание от всякого рода восторженных состояний, экзальтации является одним из характерных требований национальной русской аскетической практики: с этим как раз согласуется то, что гениальнейший русский национальный поэт Пушкин недвусмысленно предостерегает от смешивания поэтического вдохновения с субъективной восторженностью. Совершенно неверно, что русскому духу, как это часто приходится слышать, совсем не свойственно то, что Ницше называл «аполлоническим» элементом и что в нем господствует лишь «дионисийский» элемент. О сути русского духа следует судить не по одному только *Достоевскому*, а в равной мере и по *Пушкину*. Русский антирационализм как раз не означает, что русский Дух противопоставляется способности в одной лишь логической очевидности и логических взаимосвязях усматривать выражение окончательной и полной *истины*. В этом смысле можно сказать, что русский дух решительно эмпиричен: критерий истины для него — всегда в конечном счете опыт.

Принципиальное различие между английским и русским эмпиризмом совершенно недвусмысленно выражено в философской литературе обоих народов. Для английского эмпиризма опыт равнозначен чувственной *очевидности*: он без остатка раскладывается на комплекс данных чувственного восприятия; что-то «узнать» означает в английском смысле — натолкнуться на что-то внешнее, доступное благодаря чувственному восприятию. Решительно иной смысл имеет русское понятие *опыта*. Опыт означает для русского в конечном счете то, что понимается под жизненным опытом. Что-то «узнать» означает приобщиться к чему-либо посредством

внутреннего осознания и сопереживания, постичь что-либо внутреннее и обладать этим во всей полноте его жизненных проявлений. В данном случае опыт означает, следуя логике, не внешнее познание предмета, как это происходит посредством чувственного восприятия, а освоение человеческого духом полной действительности самого предмета в его живой целостности. И по отношению к этому опыту логическая очевидность затрагивает лишь, так сказать, внешнюю сторону истины, не проникая в ее внутреннее ядро, и поэтому она всегда остается неадекватной полной и конкретной истине.

Это понятие опыта не только подспудно лежит в основе всего русского мышления и русской философии, но и весьма подробно и ясно было обосновано в самобитной национальной русской теории познания, совершенно неизвестной Западу.

Русская философия — так же как и немецкая философия со времен Канта — на свой манер строится на теории познания, и что, следовательно, гносеология имеет для нее не менее основополагающее значение, чем для немецкой. Правда, в совершенно ином смысле, чем для последней. Теория познания в ее известной в Германии форме, происходящей из кантианства и с ним внутренне связанной, диаметрально противоположна по своему замыслу и стилю тому, что можно назвать сутью русской философии. В немецкой философской литературе гносеология состоит в некотором противоречии с задачами философии как мировоззренческой теории. Как чистая и строгая наука, точнее, как наука, цель которой — контролировать границы научного познания и предостерегать от любого дерзкого метафизического исследования, направленного на само *бытие*, она кажется весьма удаленной от мировоззренческих вопросов и в определенном смысле находится по отношению к ним в постоянной конфронтации. Возможно ли, чтобы теория познания составила основу философии, вся суть которой состоит именно в стремлении к позитивному, религиозно-метафизическому мировоззрению? Иными словами, возможно ли саму теорию познания рассматривать как интегрирующую часть метафизического мировоззрения, говорить о ней как о мировоззренческом вопросе?

Теория познания не является холодной и формальной наукой, которая упорядочивает метафизическую тенденцию и держит ее в тисках, но сама является частью, а именно, основополагающей частью, онтологии и представляет собой позитивное проникновение в глубины духовного мира.

В к. XVIII в. *Г. С. Сковорода* посвятил не только свою мыслительную деятельность, но и всю жизнь доказательству того, что подлинное *знание* и *жизнь* в высшем понимании — одно и то же. Вслед за ним русский философ, один из первых славянофилов, *И. Киреевский*, вводит в философскую литературу понятие «*живознания*» как единственной основы истинного, полного познания и противопоставляет его, предельно заостря на этом внимание, господствующему в науке привычному абстрактному познанию. Он требует положить это «живознание» в основу как всего индивидуального мировоззрения и образа жизни, так и общественного строя и на этом требовании основывает свой идеал целостности жизни — в противоположность расщепленности и окостенению, господствующим на Западе. Это же понятие играет ведущую роль у его последователей, напр. у *Ю. Самарина*, и в литературе славянофилов в целом. *В. Соловьев* в своем основном теоретическом труде «Критика отвлеченных начал» (в котором, вслед за Киреевским, доказывает, что истина бытия есть конкретная целостность, не могущая быть адекватно представленной ни в отдельном отвлеченном принципе, ни в знании, ни в морали) развивает также своеобразную теорию познания, суть которой состоит в теории веры как живого понимания бытия. Ни содержание чувственного восприятия, ни содержание рационального мышления не открывает нам настоящего

подступа к бытию, к действительности. Данные ощущений непреложны лишь как таковые и лишь на момент их восприятия — т. е. в чисто субъективном смысле; идеи же или общие понятия рационального мышления имеют, напротив, чисто гипотетическое значение; и то и др. — как данные ощущений, так и содержание мышления — мы относим к предметному, не зависящему от нашего познания бытию и познаем как его содержание. Но откуда идет это понимание предметного бытия, как такового, без отношения к которому наши ощущения и мысли не имели бы познавательной ценности? Мы не можем прийти к нему ни через опыт, ни через мысль. Как эмпиризм, так и рационализм ошибочно трактуют главную суть познания. К постижению бытия не ведет вообще никакой внешний путь; ибо всякий внешний путь может вести лишь к внешнему знакомству с действительностью, да и то ограниченному лишь данным моментом восприятия. Но смысл познания помимо самого акта познания состоит именно в его *трансцендентности*, в непреложности его действительности. Итак, должно наличествовать внутреннее свидетельство бытия, без которого факт познания остается необъяснимым. Это внутреннее свидетельство именно и есть вера — не в обычном смысле слепого, необоснованного допущения, а в смысле первичной и совершенно непосредственной очевидности, мистического проникновения в самое бытие.

Этот ход мысли Соловьева в известной степени перекликается с идеями Якоби и Баадера, а также с философией Шеллинга последнего периода, таит в себе сжато онтологическую гносеологию, основанную на принципиальной критике идеализма.

С направлением русской философии, которое определяется понятием жизненного опыта как основы познания истины, тесно связана др. характерная черта русского мировоззрения: тяга к реализму, или, лучше сказать, к *онтологизму*, невозможность довольствоваться какой-либо формой *идеализма* или *субъективизма*. В этом смысле очень симптоматично, что, несмотря на огромнейший интерес, который всегда проявляли в России к немецкой философии, ни Кант, ни Фихте никогда не оказывали здесь сколько-нибудь глубокого и длительного воздействия на умы. Напротив, чрезвычайно велико было влияние намного более онтологически выдержанных систем Гегеля и Шеллинга. Критика философии Канта и борьба против кантианства — также постоянная тема русской философской мысли.

Преодоление философского идеализма — для русской философии жизненно важный вопрос.

Для западно-европейской философии не только со времен Канта, но еще со времен Декарта и Локка первичным, непосредственным, самоочевидным является не бытие, а всегда только *сознание* или знание. Бытие в абсолютном смысле либо вообще непостижимо для знания и замещается в сознании его феноменологическими образами (как у Канта), или же выражается только посредством передачи знания, т. е. через сознание. В знаменитой и очень характерной формуле Декарта «я мыслю, следовательно, существую» содержится единственное бесспорное бытие — бытие меня самого, но только как вывод (хотя и самоочевидный вывод) о моем мышлении. Для интеллекта, воспитанного на понятиях западно-европейского мышления, это положение вещей кажется вполне разумным и др. рассуждение кажется совершенно невозможным. Эта кажущаяся самоочевидность идеализма выражена в известных словах Канта: «Кроме нашего знания, мы все же ничего не имеем, с чем можно было бы сравнить наше знание». Это не только абстрактная философская теория, тезис, передаваемый через какое-то теоретическое осознание, но непосредственное выражение в какой-то степени спонтанного жизнеощущения. Новый западный человек ощущает себя именно как индивидуальное мыслящее созна-

ние, а все прочее — лишь как данное для этого сознания или воспринимаемое через его посредство. Он не чувствует себя укорененным в бытии или находящимся в нем и свою собственную жизнь ощущает не как выражение самого бытия, а как др. инстанцию, которая противостоит бытию, т. е. он чувствует себя, так сказать, разведенным с бытием и может к нему пробиться только окольным путем сознательного познания.

Совершенно иное жизнеощущение выражается в русском мировоззрении, которое стремится к совсем иной философской теории. Русскому духу путь от «мыслю» к «существую» всегда представляется абсолютно искусственным; истинный путь для него ведет, напротив, от «существую» к «мыслю». То, что непосредственно очевидно, не должно быть вначале проявлено и осмыслено через что-то иное; только то, что основывается на самом себе и проявляет себя через себя самое, и есть бытие как таковое. Бытие дано не посредством сознания и не как его предметное содержание; напротив, поскольку наше «я», наше сознание есть не что иное, как проявление, так сказать, ответвление бытия как такового, то это бытие и выражает себя в нас совершенно непосредственно. Нет необходимости прежде что-то «познать», осуществить познание, чтобы проникнуть в бытие; напротив, чтобы что-то познать, необходимо сначала уже быть. Именно через это совершенно непосредственное и первичное бытие и постижимо, наконец, всякое бытие. Можно также сказать, что в конечном счете человек познает постольку, поскольку он сам есть, что он постигает бытие не только идеальным образом через познание и мышление, а прежде всего он должен реальнее укорениться в бытии, чтобы это постижение вообще стало возможным. Отсюда следует, что понятие жизненного опыта как основы знания связано с онтологизмом. Ибо жизнь есть именно реальная связь между «я» и бытием, в то время как мышление — лишь идеальная связь между ними.

На этой основе, следуя традиции И. Киреевского и В. Соловьева, развивалась в России научно-систематическая теория познания, которая, как можно утверждать, содержит некоторые весьма оригинальные в западной философии малоизвестные мысли. После того как Л. Лопатин уже в 80-е XIX столетия с большой проникновенностью и в чрезвычайно острой системной форме предпринял попытку вновь оправдать и возродить *метафизику* (в то время когда в России *позитивизм* считался единственным научным мировоззрением и всякая метафизика была предосудительна), и после того как позднее др. русский философ — кн. С. Трубецкой начертал теорию познания, где утверждал, что суть последнего состоит в подлинном выходе за границы познающего субъекта, появилось, можно сказать, основополагающее произведение онтологической гносеологии — «Основы интуитивизма» Н. Лосского, который строит свое учение на совершенно своеобразной теории сознания, которая поражает простотой и может рассматриваться как научное обновление т. н. «наивного *реализма*». Сознание не есть, как обычно полагают, замкнутая в самой себе область, так сказать, сосуд, имеющий в себе свое содержание; напротив, оно открыто, оно по своей природе является отношением между познающим субъектом и предметным бытием как таковым. Поэтому совсем необязательно, чтобы сознание присваивало себе каким-то образом предметы, которые оно в себе повторяет или репрезентирует, и все трудности, связанные с вопросом, как сознание получает весть о бытии как таковом или как бытие достигает сознания (ибо все же оно извечно лежит за пределами последнего), а также временное разрешение этих трудностей — кантовский критицизм — тем самым одним махом устраняются. Суть познающего сознания состоит именно в освещении тех сфер материального бытия, куда он проникает. Как излишне и

бессмысленно спрашивать, исходит ли лампа сама из себя, чтобы осветить предметы, или как предметам удается — и удастся ли вообще — попасть в лампу, чтобы быть ею освещенными (ибо суть источника света состоит именно в испускании лучей), точно так же бессмысленно спрашивать, как сознанием постигаются предметы или как предметы попадают в сознание, ибо сознание по своей сути как раз и есть луч света, отношение между познающим субъектом и предметами. В этом состоит исходное положение, о возможности которого даже нельзя спрашивать. Сам этот вопрос возник лишь по причине неверного понимания сознания, и это ложное понимание обусловлено, со своей стороны, обычным натуралистически-материалистическим представлением, будто сознание вложено куда-то в мозг, в черепную коробку человеческой головы и никак не может войти в соприкосновение с человеческим бытием. Однако если мы предостережем себя от смешивания идеальной, надвременной и надпространственной природы познания как такового, с естественными условиями взаимодействия между внешней средой и человеческим телом или нервной системой, если познаем основополагающие различия между ними, то вся трудность тотчас же окажется мнимой.

Теория Лосского имеет существенный недостаток. Хотя она и гарантирует реальное понимание предмета через познающее сознание, но это происходит, собственно, только на момент самого восприятия. Понятие бытия как такового, в его полной *трансцендентности*, т. е. в его независимости от всякого познания, вследствие этого объясняется недостаточно. Вообще нереально постигнуть смысл этого понятия, коль скоро мы за единственную отправную точку принимаем сознание. Если же мы берем идею бытия — не бытия сознания или для сознания, а бытия самого по себе (без этой идеи исчезает трансцендентность, а с ней и полный смысл познания) — то мы должны брать ее в совершенно первично непосредственной форме. И мы ее действительно имеем, и не только в нашем собственном бытии, но и бытии вообще, которое делает его возможным и к которому мы принадлежим. Тот факт, что нечто вообще существует, и, т. о., существует бытие как таковое, намного более очевидно, нежели тот, что мы обладаем сознанием. На вопрос критической философии, существует ли бытие вне нас или только внутри нас, в нашем сознании, необходимо ответить, что и то и др. одновременно подтверждается тем, что мы — внутри бытия. Все познание, все сознание, все понятие — это уже вторичная, производная форма освоения бытия, которая претворяет бытие в идеальную форму; первичным, совершенно самоочевидным является, так сказать, бытие в бытии, непосредственное проявление и «самораскрытие» бытия как такового, которым мы онтологически обладаем как непосредственным переживанием. Достаточно освободиться от обычного субъективизма, от представления, что человеческая психика, наше внутреннее бытие есть совершенно своеобразное, закрытое в себе самом и противостоящее действительно бытию субъективное образование, чтобы понять, что мы в нашем бытии и через него непосредственно связаны с бытием как таковым, существуем в нем и обладаем им совершенно непосредственно — не через познающее сознание, а через первичное переживание. Если бы внешний мир и вообще область объективного состояли из отдельных и совершенно чуждых нам вещей, то мы бы никогда не были уверены, что нечто действительно есть, а не только является нам в моменты познания. Но так как каждый отдельный предмет мыслим только в рамках и на основе единого всеохватывающего бытия, бытия как такового, т. е. того бытия, которое охватывает и пронизывает и нас самих, то мы обладаем в нем (в этом осознании бытия как такового, которое предшествует каждому акту познания и обосновывает его смысл) абсолютной гарантией объективности нашего знания.

Непосредственное чувство, что мое бытие есть именно бытие, что оно (мое бытие) принадлежит бытию всеобщему и укореняется в нем и что совершенное жизненное содержание личности, ее *мышление* как род ее деятельности пресуществуют только на этой почве, — это чувство бытия, которое дано нам не внешне, а присутствует внутри нас (не становясь тем самым субъективным), чувство глубинного нашего бытия, которое одновременно объективно, надындивидуально и самоочевидно, составляет суть типично русского онтологизма. Последний, естественно, отражается и в русской религиозности или, вероятно, происходит из нее. Лучшее всего мы прониکنем в суть дела через различие др., западных, форм религиозности. Главная тема спора между католицизмом и протестантизмом не затронула русского религиозного сознания не только вследствие каких-то внешних исторических обстоятельств; она оставалась и остается ему внутренне чуждой вследствие чуждости самой постановки вопроса. Русское религиозное сознание никогда не спрашивало, каким образом приходит человек ко спасению: через внутренний образ мысли и веру или внешние действия. Обе части дилеммы, как ему представляется, предполагают слишком внешние отношения между человеком и Богом, неподобающее разделение между ними. Ни внутренний субъективный человеческий настрой на религиозность, ни какие-либо действия человека не достаточны для того, чтобы установить внешнюю связь с Богом; только сам Бог, и Он один, по мере того как Он завладевает человеком, если тот погружается в Него, может спасти его. Знаменитый августино-пелагианский спор о соотношении между *благодатью* и *свободной волей*, который сыграл такую большую роль в истории западной Церкви, также никогда всерьез не тревожил русское религиозное сознание. Ибо этот спор основывается на известном разделении и напряжении между человеком и Господом, между субъективно-внутренне-личным и объективно-внешне-надличностным моментом религиозной жизни, а именно, это напряжение совершенно чуждо русскому метафизическому чувству. Ибо совершенное позитивное содержание личности происходит для него только от одного Бога и тем не менее принимается не только как внешний дар, а усваивается внутренне. Как индивидуализм субъективного внутреннего, так и лишь внешне надындивидуальный объективизм преодолены здесь через абсолютный всеобъемлющий онтологизм в том смысле, в каком это звучит и у Гёте: «Ничего внутри, ничего снаружи — потому что то, что внутри, то и снаружи». Не стремление к Богу, а бытие в Боге составляет суть этого религиозного онтологизма.

Русское мировоззрение можно считать практическим в высоком смысле слова: оно изначально всегда рассчитано до некоторой степени на улучшение мира, мировое благо и никогда — лишь на одно понимание мира. Едва ли можно назвать хотя бы одного национального русского мыслителя, который бы не выступал одновременно в качестве морального проповедника или социал-реформатора, иначе говоря, в некотором смысле не стремился бы улучшить мир или возвести идеал. Это теснейшим образом связано с самим пониманием истины, которое лежит в основе русского мировоззрения и является его предпосылкой. Если мы обобщим особенности русского мировоззрения, в частности принцип жизненного опыта, познание через переживание — онтологизм (точка зрения, при которой сознание внутренне связано с бытием и основывается на нем — т. е. каждое движение сознания, каждое углубление и обогащение познания есть, собственно, реальное действие, процесс в самом бытии как таковом), и, наконец, то, что мы называем *соборностью* или принципом общности, принципом *единства* отдельных существований, их переплетения во всеохватывающей, живой целостности духа (исходя из этого истина никогда не является



«Покров». Икона XVI в. Средняя Русь

в адекватной форме достоянием каждого в отдельности, но дана именно духовной общности человечества), то уже это обобщение позволит нам ощутить, как глубока, конкретна и всеобъемлюща та истина, к которой стремится русский дух. Это не истина как теоретическая картина мира, как чистая идея, но истина, которая существует как таковая и совпадает с внутренней основой жизни и которая представлена в истинном человеке или жизни человечества. В русском языке существует очень характерное слово, которое играет чрезвычайно большую роль во всем строе русской мысли — от народного мышления до творческого гения. Это непереводи-

мое слово «*правда*», которое одновременно означает и «истину», и «моральное и естественное право». Русский дух — в лице православного подвижника или странника из народа, в лице Достоевского, Толстого или В. Соловьева — всегда искал ту истину, которая ему, с одной стороны, объяснит и осветит жизнь, а с др. — станет основой «подлинной», т. е. справедливой, жизни, благодаря чему жизнь может быть освящена и спасена. Это, собственно, и есть истина как «свет... который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9), истина как *Логос*, в котором — жизнь, позволяющая преодолевать разрыв между теорией и практикой, между познанием и формой существования.

Это понятие конкретно-онтологической, живой «истины», которое образует последний объект русского духовного поиска и творчества, ведет к тому, что русская философская мысль в ее типично национальной форме никогда не является «чистым познанием», так сказать, бесстрастным теоретическим пониманием мира, но всегда — выражением религиозного поиска спасения.

С. Франк

ПОКАЯНИЕ, или *исповедь*, церковное таинство, в котором кающийся, при видимом изъявлении прощения от священника, невидимо разрешается самим *Иисусом Христом*. Таинство это, предуказанное в Ветхом Завете обрядами очищения, проповеданное Иоанном Предтечей, установлено *Иисусом Христом*, который дал апостолам власть «вязать и решить грехи». В древней Церкви покаяние было публичное, а тайная исповедь ввелась уже впоследствии. *Л. П.*

«ПОКРОВ», икона, отражающая особенности русского православного мировоззрения. Написана в к. XVI в. в Средней Руси. Находится в музее «Коломенское». Сюжет иконы основан на житии св. Андрея Юродивого (X в.) о явлении ему Богородицы во время службы во Влахернском храме в Константинополе. Блж. Андрей, вместе с которым был его ученик Епифаний, молясь в церкви об избавлении от врагов, увидел Богородицу, по сторонам которой стояли Иоанн Предтеча, *Иоанн Богослов* и многие святые, облаченные в белые одежды. Войдя в храм, Богородица подошла к амвону и молилась, затем сняла с себя мафорий и простерла его над мо-

лящимися в знак их защиты и покровительства. По др. источникам, в основу сюжета «Покрова» положен обряд, совершаемый во Влахернской церкви еженедельно во время всеобщей службы, когда покров, закрывающий чудотворную икону Богородицы, как бы сам собой приподнимался и все молящиеся могли его видеть. Не позже XIV в. сложилось 2 основных варианта его изображения. Их условно называют суздальским и новгородским. В новгородском типе, к которому относятся описываемая икона, покров держит не сама Богородица, а 2 ангела простирают его над нею и всеми молящимися.

Пречистая Дева в позе Оранты, с молитвенно воздетыми руками, представлена на фоне белого пятиглавого храма, над раскрытыми Царскими вратами. Окружающая ее небесная «слава», утвержденная на херувиме, и 2 ангела по сторонам ее подчеркивают теофанический характер открывшегося зрелища. Простерты красный с золотыми звездами покров, уподобленный небесному своду, венчает полуфигура Христа в золотых одеждах, благословляющего Церковь архиерейским жестом простертых рук. Его окружают 3 херувима, перекрестившие свои крылья.

Внизу, на амвоне, стоят Роман Сладкопевец и 2 сослужащих ему ангела. Слева от него — молящийся народ во главе с патриархом и царем Львом Мудрым, справа Андрей Юродивый указывает своему ученику Епифанию на чудесное видение. В средней зоне представлены лики *святых*: апостолы, пророки во главе с Иоанном Предтечей, святители — Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, преподобные. Справа на кафедре стоит святой в диаконских одеждах (Роман Сладкопевец?), держащий над головой свиток со словами рождественской стихир и славящий Богородицу. Слева Богородица подает во сне архидаку. Роману (V в.) дар песнопения. Эта редкая для данной иконографии сцена встречается обычно в произведениях северных, в частности вологодских, мастеров.

Сюжет иконы раскрывает идею защиты от врагов, покровительства Богородицы всему человеческому роду. Она представлена как Небесная Царица, «непоколебимый столп Церкви» и «нерушимая стена царства», в широком смысле — всей христианской державы, ограждающая мир от хаоса. И одновременно Богородица здесь олицетворяет земную Церковь, через которую миру является образ *Софии Премудрости Божией*. «Софийные» понятия *соборности*, единения особо выражены в праздновании Покрова. Они звучат в общей молитве, возносимой всем человеческим родом к Богородице и Спасителю.

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000. С. 338.

ПОКРОВ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ (Покров Богородицы), праздник Православной церкви, который относится к разряду великих; является духовным символом особого отношения Богородицы к России. Отмечается 1 (14) окт.

Почитание Пресвятой Девы Марии, Божией Матери — важнейший элемент христианского вероучения. Оно было установлено в 431 на III Вселенском соборе в Эфесе и подтверждено последующими IV, V, VI и VII Вселенскими соборами. Учение о Богородице выражено в словах Феодора, еп. Анкирского: «Кто не признает Владычицу нашу Богородицу, тот отчужден от Бога».

Храмы и монастыри в честь Пресвятой Божией Матери, иконы, ей посвященные, становятся одним из главных атрибутов христианского бытия. Столь же важными почитаются и чудеса, совершенные иконами, — исцеление больных, примирение воюющих, спасение погибающих. Нередко иконы сами выбирали себе то место, где они должны находиться, — зафиксировано множество сказаний о том, как иконы неоднократно сходили с места до тех пор, пока люди не догадывались, куда их нужно поставить. В православной тради-

ции известно немало случаев, когда иконы чудесным образом переносились из Палестины в Константинополь, из Константинополя в Рим, а затем обратно в Константинополь.

Согласно преданию, Богородица оказывала особое покровительство двум доставшимся ей земным уделам — Иверии и горе Афон. Под покровительством Божией Матери находились и Константинополь, который неоднократно спасался от нашествия различных племен и народов, благодаря ее заступничеству. Особому стало почитаться чудо, совершенное в 910 — Богородица явилась во Влахернском храме Константинополя, простерла над верующими белый покров (омофор) и вознесла молитву о спасении мира от невзгод и страданий.

С тех пор Покров Богородицы становится сначала местным, а затем и общеправославным символом Божией Матери как защитницы мира. Богородица рассматривалась как главная Заступница за людей перед Господом, покрывающая своим Покровом все истинное *христианство*. Через чудотворные иконы или собственными явлениями Богородица показывала людям Свою волю и Сама решала, кто должен быть под ее защитой.

С принятием христианства культ Божией Матери сразу же утверждается и на Руси. *Владимир Святой* посвящает Пресвятой Богородице главный храм Киева (известный также как Десятинная церковь), а в память о торжестве по случаю освящения храма устанавливает праздник — первый христианский праздник собственно Русской церкви (отмечался 11 или 12 мая ежегодно). В числе первых икон, вывезенных Владимиром из Корсуни, были 3 иконы Божией Матери, получившие позднее прозвание Корсунских. В честь Успения Богородицы был освящен и главный храм Киево-Печерского монастыря — Великая Успенская церковь. Причем, согласно преданию, Богородица сама явилась греческим зодчим, построившим позднее этот храм, со словами: «Хочу церковь воздвигнуть себе на Руси, в Киеве».

Особый культ Божией Матери в Киевской Руси как бы подчеркивал, что и Русь, вошедшая в мир христианских народов, тоже подпадает под Ее благодатный Покров. Одним из свидетельств покровительства Богородицы считались чудотворные иконы.

Особое значение почитание Богородицы получает при вел. кн. Андрее Юрьевиче Боголюбском (ок. 1110—74). В его правление начинает почитаться икона Владимирской Божией Матери, ставшая со временем главной святыней в Русской православной церкви. Во Владимирской земле Андрей Боголюбский строит Успенский собор во Владимире, храмы Рождества Богородицы в Боголюбове и Покрова Богородицы на Нерли.

По преданию, именно Андрей Боголюбский устанавливает и праздник Покрова Пресвятой Богородицы — 1(14) окт. Впрочем, по мнению многих исследователей, праздник Покрова Пресвятой Богородицы был установлен раньше — в 1-й четв. XII в. Некоторые считают, что инициатором установления праздника был *Владимир Мономах*.

Подтверждением покровительства Богородицы над Россией стали многочисленные чудеса от различных икон Божией Матери, а также явления Богородицы московским жителям (напр., прп. *Сергию Радонежскому*).

С. Перевезенцев

ПОЛ, наследственные метафизические и физические особенности человека, разделяющие людей на мужчин и женщин и обеспечивающие в неразрывном единстве возможность продолжения человеческого рода. Вследствие падения прародителей человечества Адама и Евы понятие пола тесно связано с понятием *греха* (см.: Грех; Первородный грех).

В мировой истории пола тесно переплетаются 2 противоборствующих начала — *любовь* личная и любовь родовая, *сила* сверхприродная, Божественная и сила природная, эмпирическая. Часто смешивают пол с родом, любовь с родовым ин-

стинктом. Но в роде и родовом инстинкте нет ведь ничего личного, индивидуального, ничего даже человеческого, это природная стихия, одинаковая у всех людей и общая у мира человеческого с миром животным. Любви как индивидуального избрания, как своеобразного влечения полов, отличающегося не только человека от животных, но и каждого человека от др. людей, нет и быть не может в стихии рода. Т. н. родовая любовь и родовое утверждение пола потому унижают человека, что отдают лицо человеческое во власть безличной природной стихии, *личность* находится тут в обладании разрушающей ее естественной *необходимости*. Биология устанавливает обратную пропорциональность между рождаемостью и *индивидуальностью*. Если органические силы идут на продолжение рода, то они, естественно, убывают для создания совершенной *индивидуальности*. Эта биологическая истина имеет и более глубокую метафизическую основу. Есть дилемма: или создание совершенной, вечной индивидуальности, или дробление индивидуальности и создание многих несовершенных и смертных индивидуальностей. Человек не в силах стать личностью, индивидуальностью, достигнув *совершенства* и *вечности*, и потому как бы передает потомству своему дальнейшее совершенствование, в рождении заглушает муку неосуществленной индивидуальности, непреодоленного разрыва, недостигнутой вечности. Родовая половая любовь дробит индивидуальность, стремится к *бессмертию* рода, к созданию многих несовершенных существ, а не одного совершенного существа, к плохой бесконечности, к вечному возвращению. Истинная любовь, преодолевающая пол, должна направить всю человеческую энергию вглубь и вглубь вечности, а не во вне и вперед во времени.

Пол свидетельствует о падшестве человека. В поле человек чувствует что-то стыдное и унижающее человеческое достоинство. Человек всегда тут что-то скрывает. Он никогда не скрывает любви-жалости, но склонен скрывать любовь сексуальную.

Жизнь пола — безлика, родовая. В ней человек является игрой стихии. В самом сексуальном акте нет ничего индивидуального, личного, он объединяет человека со всем животным миром. Сексуальное влечение само по себе не утверждает личность, а раздавливает ее. Пол безлик, не видит лица. В жизни пола есть безжалостность в отношении к человеку, есть согласие отказаться от чисто человеческого. Индивидуализация полового влечения есть ограничение власти пола. Любовь — лична, индивидуальна, направлена на единственное, неповторимое, незаменимое лицо. Половое же влечение легко соглашается на замену, и замена действительно возможна.

Падшество пола — следствие первородного греха. *Бытие*, отпавшее от своего источника и *смысла*, делается прежде всего временным, вытягивается в хронологический ряд, в котором вечная смена рождения и смерти, плохая бесконечность. Ни одно существо испорченного мира невечно, все части мира, все состояния мира временны, тленны. Когда сказано было рожать в муках, то этим было сказано и умирать; плодить в мире несовершенство и *смерть* по закону природной необходимости. Рождение есть уже начало смерти; *истина* эта подтверждается опытом всей *природы* и слишком очевидна. Рождение по самому существу своему есть дробление индивидуальности, распадение ее на части, есть знак того, что индивидуальность не может достигнуть совершенства и вечности и как бы предлагает своей части продолжить за нее дело совершенствования, как бы заменяет достижение единого успеха в вечности множественными успехами во времени. Родовое начало и любовь для продолжения рода — продукты смертности и испорченности природы и вместе с тем укрепление и узаконение смертности, торжество закона тления. Родовая половая любовь есть кажущееся, иллюзорное пре-

одоление разрыва полов; единая и полная, совершенная и вечная индивидуальность в ней не достигается. Половое томление в стихии рода делается игрушкой безличной, природной силы, никогда этого томления не разрешающей, а бесконечно продолжающей во времени, в новых и новых формах. Между полом, и любовью, и родом, и рождением существует коренная, не эмпирическая только, а метафизическая противоположность. Утверждать пол в любви — значит утверждать полноту и совершенство индивидуальности, завоевывать вечность, хорошую бесконечность; утверждать стихию рода в родовом инстинкте — значит дробить индивидуальность, завоевывать несовершенное и смертное во времени, плохую бесконечность. Томление пола и тайна любви — в каждой преодолеть трагический разрыв полов, мистическим слиянием достигнуть вечной, совершенной индивидуальности.

Пол — это то, что должно быть преодолено, пол — это разрыв. Пока остается этот разрыв — нет индивидуальности, нет цельного человека. Но преодоление пола есть утверждение пола, а не отрицание, есть творческое соединение полов, а не отворачивание от полового томления. Нужно утвердить пол до окончательного его преодоления, до исчезновения полов, до соединения в единый дух, в единую плоть. Это, конечно, нельзя понимать так, что каждая *монада*, мужская и женская, перестает существовать самостоятельно; ей присуще самостоятельное бытие, и она достигает его в слиянии полноты. Пол имеет природу духовную и плотскую, в нем скрывается *метафизика* духа и метафизика плоти. Пол — не физиологической и не эмпирической природы, в нем скрыты мистические глубины. Ведь мистическую *диалектику* пола усматривают даже в самой природе Божества. Весь мировой процесс коренится в поле; потому мир сотворился и продолжается, что в основе его лежит пол, что мистическая стихия мира расцеплена, разорвана, полярна. Метафизическая, духовно-плотская полярность напоила мир половым томлением, жадной соединения. Полярность эта сказывается и в учении о вечной женственности, женственности мировой души, учении, столь близком христианской мистике, почувствованном уже Соломоном в «Песне песней», основанном в символической Апокалипсиса. Очень характерен культ Девы Марии у средневековых *мужчин* и такой же культ Христа у средневековых *женщин*. Окончательное преодоление пола, соединение полов есть не только слияние противоположных человеческих половин, но также и слияние с вечной женственностью и с Божеством.

Женщина — носительница половой стихии в этом мире. У мужчины пол более дифференцирован и специализирован, у женщины же он разлит по всей плоти организма, по всему полю души. У мужчины половое влечение требует более безотлагательного удовлетворения, чем у женщины, но у него большая независимость от пола, чем у женщины, он менее половое существо. У мужчины есть огромная половая зависимость от женщины, есть слабость к полу женскому, слабость коренная, быть может, источник всех его слабостей. И унижительно для человека эта слабость мужчины к женщине. Но сам по себе мужчина менее сексуален, чем женщина. У женщины нет ничего не сексуального, она сексуальна в своей силе и в своей слабости, сексуальна даже в слабости сексуального стремления. Женщина является космической, мировой носительницей сексуальной стихии, стихийного в поле. Природно-родовая стихия пола есть стихия женственная. Власть рода над человеком через женщину осуществляется. Эта власть вошла в природный мир и овладела им через праматерь Еву. Ева — природно-родовая женственность. Образование Евы повергло старого Адама во власть родового сексуальности, приковало его к природному «миру», к «миру сему». «Мир» поймал Адама и владеет им через пол, в точке сексуальности прикован Адам к природной необходимости. Власть Евы над

Адамом стала властью над ним всей природы. Человек, привязанный к Еве рождающей, стал рабом природы, рабом женственности, отделенной, отдифференцированной от его андрогинического образа и подобия Божьего. Отношение мужчины-человека к женственности есть корень его отношения к природе. От природы, от женственности некуда уйти, тут никакое бегство невозможно. Избавление возможно лишь через нового Адама, который входит в мир через новую женственность. Через женщину-Еву началась греховная власть женственной природы над падшим человеком. Через Деву Марию началось освобождение человека от этой природной власти, через Деву Марию земля принимает в свое лоно *Logos*, нового Адама, Абсолютного Человека. И если падение и порабощение старого Адама, ветхого человека, укрепило в мире царство природно-родового рождения через сексуальный акт, то новый Адам, новый Человек, мог родиться лишь от Девы, зачавшей от Духа. Это новое рождение от Девы было мистическим преодолением старого рождения в природном порядке «мира сего». Вечная женственность как основа мира иного, освобожденного от греха, не должна рожать от мужчины через сексуальный акт. Вечная женственность несет с собой избавление от природной необходимости, ибо природная необходимость владеет человеком лишь через точку пола рождающего. Религия искупления отрицает род, сексуальный акт и создает культ вечной женственности, культ Девы, рождающей лишь от Духа.

Жизнь пола в этом мире в корне дефектна и испорчена. Половое влечение мучит человека безысходной жаждой соединения. Поистине безысходна эта жажда, и недостижимо соединение в природной половой жизни. Дифференцированный сексуальный акт, который есть уже результат космического дробления целостного, андрогинического человека, безысходно трагичен, болезнен, бессмыслен. Сексуальный акт есть самая высшая и самая напряженная точка касания двух полярных полов, в нем каждый как бы исходит из себя в др., испускает из границ своего пола. Достигается ли в этой точке соединение? Конечно нет. Уже одно то говорит против сексуального акта, что он так легко профанируется, сбивается на разврат, прямо противоположный всякой тайне соединения. Соединение в сексуальном акте — призрачно, и за это призрачное соединение всегда ждет расплата. В половом соединении есть призрачная мимолетность, есть тленность. В испулении сексуального акта есть задание, неосуществимое в порядке природном, где все временно и тленно. И это неосуществленное половое соединение есть перманентная болезнь человеческого рода, источник смертности этого рода. Мимолетный призрачный акт соединения в сексуальном акте всегда сопровождается реакцией, ходом назад, разъединением. После сексуального акта разъединенность еще больше, чем до него. Болезненная отчужденность так часто поражает ждавших экстаза соединения. Сексуальный акт по мистическому своему смыслу должен был бы быть вечен, соединение в нем должно было бы бездонно углубляться. Две плоти должны были слиться в плоть единую, до конца проникнуть друг в друга. Вместо этого совершается акт призрачного соединения, слишком временного и слишком поверхностного. Мимолетное соединение покупается еще большим разъединением. Один шаг вперед сопровождается несколькими шагами назад. Соединение в сексуальном акте всегда так умеренно. Соединение полов по мистическому своему смыслу должно быть проникновением каждой клетки одного существа в каждую клетку другого, слиянием целой плоти с целой плотью, целого духа с целым духом. Вместо этого совершается дробное, частичное, поверхностное соприкосновение, плоть остается разделенной от плоти. В самом дифференцированном сексуальном акте есть уже какая-то дефектность и болезненность. Акт соединения полов должен был бы быть вечным, не пре-

кращающимся, не сопровождающимся ходом назад и реакцией, цельным, распространенным на все клетки существа человеческого, глубоким, бесконечным. Вместо этого сексуальный акт в порядке природы отдает человека во власть дурной бесконечности полового влечения, не знающего утоления, не ведающего конца. Источник жизни в этом мире в корне испорчен, он является источником рабства человека. Сексуальный акт внутренне противоречив и противен смыслу мира. Природная жизнь пола всегда трагична и враждебна личности. Личность оказывается игрушкой гения рода, и ирония родового гения вечно сопровождает сексуальный акт. Сексуальный акт насквозь безличен, он общ и одинаков не только у всех людей, но и у всех зверей. Нельзя быть личностью в сексуальном акте, в этом акте нет ничего индивидуального, нет ничего даже специфически человеческого. В сексуальном акте личность всегда находится во власти безличной родовой стихии, стихии, роднящей мир человеческого с миром звериным. Мистическое задание личного соединения в единую плоть недостижимо и неосуществимо в стихии безличной. Есть безысходная трагедия пола в том, что жажда личного соединения ведет в природной родовой стихии через сексуальный акт не к личному соединению, а к деторождению, к распадению личности в деторождении, к плохой бесконечности, а не к хорошей вечности. В половой жизни, возникающей из жажды наслаждения и удовлетворения, торжествует не личное задание, а интересы рода, продолжение рода. Не может личное осуществляться через безличное. Сексуальный акт всегда есть частичная гибель личности и ее упований.

Не бессмертие и вечность ждет личность в сексуальном акте, а распадение в множественности рождаемых новых жизней. Сексуальный акт закрепляет плохую бесконечность, бесконечную смену рождения и смерти. Рождающий умирает и рождает смертное. Рождение всегда есть знак недостигнутого совершенства личности, недостигнутой вечности. Рождающий и рождаемый тленны и несовершенны. Деторождение — кара сексуального акта и вместе с тем искупление его греха. Рождение и смерть таинственно связаны между собой в поле. Пол — не только источник жизни, но и источник смерти. Через пол рождаются и через пол умирают. Тление и смертоносный распад вошли в мир через точку пола. С пола начинает тлеть и распадаться личность человека, отыматься от вечности. Пол прикрепляет человека к тому тленному порядку природы, в котором царит бесконечная смена рождения и смерти. Лишь смертный рождает, и лишь рождающий умирает.

Благодатная свобода в христианстве отменяет последствия земного закона бесконечной смены рождения и смерти. Падшесть пола преодолевается *благодатью*.

Н. Бердяев

ПОЛЕВОЙ Николай Алексеевич (22.06.1796—22.02.1846), писатель, критик, журналист и историк. Из курских купцов. Родился в Иркутске. Издавал и редактировал «Московский телеграф» (1825—34). Критиковал классицизм, ратовал за *романтизм*, подчеркивал гражданскую честность, заслуги и монархический *патриотизм* купечества. В журнале печаталось много статей по истории и этнографии. В 1834 «Московский телеграф» был закрыт правительством. Последние 10 лет жизни, переехав в Петербург, писал гл. обр. драматические сочинения (до 40 пьес преимущественно исторического содержания). Повести и романы Полевого также нередко были посвящены историческим темам. Стоял на твердых православно-монархических позициях. Полевого занял критическую позицию в отношении *Н. М. Карамзина*. «История русского народа» Полевого (т. 1—6, СПб., 1829—33), написанная в противовес «Истории государства Российского» Карамзина, — крупное явление в развитии исторической науки в России.

Полевой старался обнаружить и показать органическое развитие народного начала в исторической жизни, обратился к истории народного быта, к фольклору. Первые тома «Истории» Полевого содержали новое для своего времени изображение общественного строя Киевской Руси. Отрицая, в отличие от Карамзина, существование единого государства на Руси до к. XV в., Полевой поставил задачу исторического изучения развития единовласти. Вместо главного внимания к придворной, военной, дипломатической истории, вместо морализирующих рассуждений о достоинствах и недостатках князей и царей Полевой предложил историкам обратиться к раскрытию внутрен-



них закономерностей русского исторического процесса. Уроки истории он усматривал не в частных событиях, а «...в общности, целостности Истории, в созерцании народов и государств, как необходимых явлений каждого периода, каждого века».

С. И.

ПОЛЕЛЬ (Полея), в древнерусской языческой мифологии божество брака и супружества, сын богини любви *Лады*, младший брат бога *Леля*. Изображался в простой белой рубахе и терновом венце, такой же венец он подавал супруге. Полель благословлял людей на семейную жизнь. Праздновался вместе с богиней Ладой.

О. П.

ПОЛТОРАЦКИЙ Николай Петрович (17.02.1921—14.10.1990), исследователь русской философской и общественной мысли. Родился в Константинополе в семье русских эмигрантов (отец — бывший офицер Белой армии). После переезда родителей в Болгарию учился в русской Софийской гимназии. Поступил в Софийский университет на славянский факультет. В 1944 переехал в Марокко, затем в Париж. Поступил в Сорбонну, защитил докторскую диссертацию «Бердяев и Россия». В сер. 40-х получил второе образование в Высшей школе теологии и философии в Регенсбурге (Германия). Заведующий русской редакцией на «Радио Свобода». В 1955 переехал в США. Слушал лекции по философии у *Н. О. Лосского*, организованные в приватном порядке. С к. 70-х и до конца жизни — профессор Питтсбургского университета.

В статье, посвященной памяти Полторацкого, отмечается особенность его творчества, связанная с анализом русской мысли XX в.: «Он писал преимущественно о тех ее представителях, кого знал лично, с кем переписывался, и свойственная его статьям очерковая точность идет от соединенности в них личного и научного интереса. Николай Петрович не был бесстрастным рассказчиком, и когда дело касалось дорогих его сердцу ценностей, а ими были *Православие, патриотизм, консервативный либерализм*, то он корректно и твердо отстаивал их. Ими он руководствовался при исследовании русской национально-политической мысли, которую хорошо знал и любил».

Соч: С. Л. Франк о П. Б. Струве // *Опыты*. 1958. № 9; Л. Толстой и «Вехи». На темы русские и общие. Нью-Йорк, 1965; Бердяев и Россия. Философия истории России у Н. А. Бердяева. Нью-Йорк, 1967; И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой. Лондон, 1975; *Монархия и республика в восприятии И. А. Ильина*. 1979; Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение. 1989; Русская религиозная философия // *Вопросы философии*. 1992. № 2.

ПОЛЬЗА, понятие, определяющее ценность, могущую служить средством для достижения известной *цели*. Полезно не то, что ценно само по себе, а лишь относительно чего-либо или более ценного, или безусловно ценного. Понятие пользы принадлежит по преимуществу миру экономическому и техническому, но благодаря тесной связи их с областью *нравственности и искусства* понятие пользы переносится и в *этику и эстетику*, и таким путем создаются утилитарные теории различных видов.

ПОНИМАНИЕ, не имеет характера научного термина и употребляется в значении усвоения предмета вообще, в образовании понятия. Характер термина слову «понимание» старался придать *В. Розанов*. (Ср.: «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания», М., 1886.)

ПОНЯТИЕ, термин логический; результат и цель *мышления*. Понятие есть посредствующее звено между *категориями*, как не эмпирическими условиями мышления, и восприятиями, как представителями непосредственного содержания *сознания* или его переживаний; иначе говоря, понятие есть результат применения категорий к восприятиям (или представлениям). Отсюда вытекают все свойства понятия. Все понятия всегда отвлечены, в то время как восприятия (и представления) конкретны; это значит, что в понятии многообразное соединено в некоторое единство не в той случайной форме, в какой это единство дано в восприятии; мышление сделало некоторые перестановки в восприятии и произвело некоторую переработку материала, дабы установить необходимую связь элементов восприятия. Процесс, которым происходит эта переработка, есть — сравнение, различение и отвлечение. Из различных восприятий одного и того же предмета выделяются те его черты, которые свойственны ему по существу, не случайны ему, и, т. о., создается понятие о предмете. Можно говорить об индивидуальных понятиях. Восприятие Ивана отличается от понятия об Иване; в первом Иван представляется таким, каков он в каждый отдельный момент, когда его воспринимает сознание; во втором случае мыслится совокупность постоянных и существенных признаков Ивана, на основании которых мы судим о его будущей деятельности и т. д. Точно так же понятие отличается и от имени или слова, хотя *слово* тоже отвлеченно и обще. Слово есть условный *знак* для понятия, в слове вовсе не выражается необходимой связи элементов, которая мыслится в понятии. Слово есть термин психологический, замещающий логический термин «понятие»; слово служит для того, чтобы вызвать в сознании сначала представление (напр., треугольника), а потом необходимость того синтеза, который перерабатывает представление в понятие. Слово, т. о., есть отправная точка (знак) для мышления, в результате которого получается понятие как конечная цель мышления, которую оно обозначает термином или словом строго определенным и определенным. Степени общности и отвлеченности понятия могут быть бесконечно разнообразны и стоят друг к другу в отношении подчинения менее общего более общему. В понятии мы различаем объем и содержание; первое обозначает все представление, из которых понятие отвлечено, второе — все признаки, входящие в его состав. Объем обратно пропорционален содержанию. По объему мы различаем понятия родовые и видовые, причем как род, так и вид может распадаться на множество ступеней большей или меньшей общности. Родовое понятие подчиняет себе видовое, это значит, что все содержание родового понятия принадлежит и видовому, но не наоборот. Видовые понятия между собой и по отношению к родовому называются соподчиненными. По содержанию понятия делятся на сходные и различные. Два понятия одинакового содержания называются тождественными; два понятия взаимоисключаю-

щие называются противоречивыми; как тождество, так и противоречие существуют лишь в сфере мышления, т. е. представляют отношение, устанавливаемое умом; предметы не могут быть тождественными в силу условий пространства и времени; они не могут быть и противоречивыми, а только различными. Ближайшая ступень к тождеству называется сходством; ближайшая к противоречию называется противоположностью (понятия не вполне исключают друг друга). Понятия, содержание и объем которых частью совпадают, называются пересекающимися или перекрещивающимися. Указание объема понятия называется его разделением, указание содержания понятия называется его определением. Строгое определение понятия дает научный термин; подробное разделение понятия дает классификация, которая завершается в системе. Значение понятия определяется различно в различных философских системах: в *сенсуализме*, *рационализме* или *мистицизме*. Сенсуализм смотрит на понятие лишь как на сокращенную формулу восприятий, рационализм видит в понятии самую сущность познания, мистицизм принижает значение понятия во имя созерцания.

Первый, обративший внимание на значение понятия, был Сократ; Платон полагал, что в понятии выражается сущность предметов, и Аристотель думал, что понятие стремится к сущности *бытия*. Схоластика ценила понятие в высшей мере. Декарт полагал, что в общих понятиях заключаются вечные истины. Локк стал на номиналистическую точку зрения, отождествив понятие с именами, охватывающими отдельные представления. Кант определил понятие как общее представление или представление, содержащее общий элемент нескольких объектов. Понятия без содержания пусты, а восприятия без понятий слепы. Фихте говорит, что понятие, созданное необходимостью разума, есть самый предмет, и предмет есть не что иное, как необходимое о нем понятие. Гегель гипостасирует понятие, представляя себе понятие сущностью предмета и фактором развития. В новейшей философии вновь получает господство номиналистическое понимание понятия.

Э. Р.

ПОПОВСКИЙ Николай Никитич (ок. 1730—1760), философ, профессор Московского университета. Родился в Москве в семье священника. Учился (с 1748) в университете при АН в Петербурге. В 1755 назначен по представлению Ломоносова, любимым учеником которого был Поповский, профессором красноречия и философии Московского университета. Автор ряда философских стихотворений; переводил философские произведения западных мыслителей («Мысли о воспитании» Локка под названием «О воспитании детей» (М., 1759) и «Опыт о человеке» Попа (М., 1802). Основатель одной из двух издававшихся в XVIII в. в России газет «Московских ведомостей» (1756).

По философским воззрениям — деист. Перед философией Поповский ставил задачу познать прежде всего законы природы, открыть возможности устроить *счастье* и благополучие людей. Он рассматривал *философию* как мать всех наук и искусство, как науку, которая «...рассуждает о всем, что ни есть в свете», пытаясь объяснить законы природы и предписать «...общие пути и средства всему человеческому благополучию...» (Избр. произв. рус. мыслителей 2-й пол. XVIII в., т. 1, 1952). Первым в России он стал читать курс философии в Московском университете на русском языке. Поповский призывал русских ученых стремиться прославить Россию развитием наук и искусства.

ПОСОШКОВ Иван Тихонович (1652—1726), писатель, экономист, «искатель христианской *правды*, патриот, сторонник монархического принципа». Посошков, вышедший из крестьян, занимавшихся ювелирным промыслом, с одной стороны, является продолжателем хозяйственной традиции Древней Руси, выраженной в «*Домострое*» и практической жизни

общин и *артелей*, а с др. — несет уже сомнение в верности традиционных ценностей. Хотя в целом его симпатии на стороне национальных традиций хозяйственной жизни, которые он хочет обновить «сугубо умственным путем». Тем не менее пафос огульного и не всегда справедливого обличительства внутреннего порядка присутствует в его главном труде «Книга о скудости и богатстве» (1724, изд. 1842).

Из основополагающих ценностей Древней Руси он принимает почти все. Прежде всего идею *домостроительства* (экономики, хозяйства), цель которого, по его мнению, — в достижении изобильного богатства, т. е. определенного достатка человеческих вещественных и невещественных благ. Источником богатства является только *труд*, «безотнositельно к его физическим и социальным особенностям».

Изобильное богатство понимается им не как средство к роскошной жизни, а как средство обеспечения некоторого достатка для прокормления своей семьи, церковного богослужения и выплаты царских налогов. Изобильное богатство может быть очень скромным, и дело совсем не в величине его, а в том, что каждый человек должен обязательно трудиться, приносить «прибыток». Трудом создается «всенародное богатство», состоящее из «домовых внутренних богатств». Некоторые «избытки» во «внутреннем домовом хозяйстве» предполагают продажу их вне хозяйства. Посошков стоял на позициях регулирования внешнеторговой деятельности в сторону таможенного ограничения вывоза за границу сырья. Он полагал, что продавать надо преимущественно готовые продукты. Ученый стоял за независимость русского хозяйства от иностранного рынка, предлагая использовать для этого таможенную политику, содействующую росту российской промышленности и созданию производств, продукты которых тогда закупались за границей. За рубежом следует покупать только то, чего нельзя сделать в России.

Посошков неоднократно высказывает идеи экономической *автаркии*, независимости русского хозяйства от внешних рынков. Богатство народа состоит не в том, что он получает из-за границы, а в том, что он создает внутри своего хозяйства, обеспечивая себя всем необходимым.

Во времена Посошкова крестьяне составляли не менее 95% всего населения страны. От их «изобильного богатства» зависело Русское царство. «Крестьянское богатство, — говорил Посошков, — царственное, а нищета — крестьянское оскудение царственное». Крестьянский экономист считал крестьян такими же землевладельцами, как и помещиков. «Под всеми ими земля вековая царева, а помещикам дается ради пропитания на время». Земля, которую обрабатывают крестьяне, принадлежит им по обычному праву ее распределения и перераспределения, регулируется общиной. Для осуществления справедливого землевладения, по мнению Посошкова, нужно ввести всеобщий поземельный налог не только с крестьян, но и с др. «чинов».

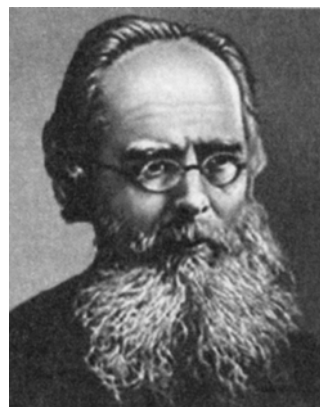
О. Платонов

ПОСТЫ, учреждение христианской Церкви, содействующее господству в христианине духовно-нравственных стремлений над чувственными. Пост существовал еще в Ветхом Завете, в христианстве учрежден одновременно с основанием самой Церкви, по примеру Самого Христа и апостолов. Древнейшие из церковных писателей утверждают, что апостолы установили пост в 40 дней в подражание Моисею и Иисусу Христу, постившимся 40 дней в пустыне; отсюда древнейшее название главного, или Великого, поста у греков — *четыредесятница*. По мнению некоторых ученых, пост состоял сначала из 40 час., а не дней; некоторые писатели II и III вв. говорят об обычае поститься более двух суток. Пост перед Пасхой, по свидетельству Дионисия Александрийского, тянулся 6 дней и назывался *предпасхальным*. Т. о., *четыредесятница* существовала хотя и с первых времен Церкви, но не повсеместно и в постоянный 40-дневный пост она сложилась, по мнению

некоторых ученых, одновременно с учреждением чина для оглашенных и чина для кающихся, торжественное принятие которых в Церковь приурочивалось ко дню *Пасхи*: по чувству *братства* и *любви* в посте оглашенных и кающихся стали принимать участие все верующие. По Златоусту, обычай поста возник по мере ослабления ревности к Церкви, вместо прежнего обычая причащаться каждый воскресный день появилось обыкновение причащаться только в особенно торжественные дни, как Великий Четверг и Пасха, а чтобы в эти дни можно было приступать к таинству достойно, отцы Церкви учредили четырехдесятницу. В IV в. великий пост существовал в Церкви повсеместно, но он начинался не везде одинаково и не всегда содержал в себе именно 40 дней, ибо Церковь не стесняла в этом отношении поместных обычаев. Пост в древней Церкви был очень строг и заключался или в неядении в течение некоторого времени или в сухоядении ежедневном, но не раньше вечера; по словам Тертуллиана, во время поста не давалась даже вода; «Постановления апостольские» поставляют пост во вкушении лишь хлеба и овощей, запрещая мясо и вино. На Востоке, по Вальсамону, сухоядение (сушеные плоды и овощи) держалось, как форма поста, до XII в., когда постными яствами стали считаться не только овощи, но также рыба, а иногда и водяные птицы. Всякая *радость* считалась нарушением поста, и даже церковное «обязание мира», по словам Тертуллиана, считалось несовместимым с постом. Общим правилом было совершенно устранять раздражающую и возбуждающую пищу и вообще избегать обременения себя какою бы то ни было пищей. В последующее время появились ереси, из которых одни ставили пост наравне с высшими нравственными обязанностями христианства, а др. совершенно отрицали всякое значение поста. Учение древней Церкви о посте суммировано Гангским собором, который предает анафеме тех, кто без крайней необходимости для здоровья нарушает установленные посты, и тех, кто осуждает собрата, вкушающего мясо с благословения в дозволенное время. На Востоке церковное значение поста было усилено и *грех* нарушения поста был приравнен к ереси; с принятием христианства этот взгляд перешел в Россию и отсюда идет то особое уважение к посту, какое существует доселе в Русской церкви и в русском народе. Законодательство на Востоке покровительствовало посту: на дни Великого поста запрещались всякие зрелища, закрывались бани, лавки, торговля мясом и др., кроме предметов первой необходимости, приостанавливалось судопроизводство. К посту приурочивалась и благотворительность: рабовладельцы освобождали рабов от работ и отпускали их часто в дни поста на волю. Великий пост был временем проповедей в храмах. С появлением монашества пост сделался предметом одного из монашеских обетов и принадлежностью монашеской жизни. На Востоке монахи постились ежедневно до 9 час. (до 3 час. дня по нашему времени), в дни установленных постов — до вечера, а иные «постники» более долго постились. Влияние монахов развило в населении любовь к постничеству. Христианская вечеря во время поста, бывшая единственной трапезой в продолжение дня, резко отличала христиан от язычников, имевших привычку есть часто. Посты делятся на многодневные и однодневные. Ко многодневным относятся: 1) пост святой четырехдесятницы; 2) пост ап. Петра и Павла, иначе называемый Петровым или апостольским. Начало этого поста зависит от праздника Пасхи, и поэтому он бывает то короче, то продолжительнее. При наибольшей продолжительности он тянется 6 недель, при наименьшей — неделю с днем. Начало его идет от глубокой древности, он уже запечатлевается в апостольских постановлениях; но особенно часты упоминания о нем становятся с IV в.; 3) Успенский пост (в просторечии — госпожинки) в честь Пресвятой Богородицы, продолжается с 1 по 15 авг. Этот пост по строгости при-

ближается к Великому, ослабляется по субботам и воскресным дням, а также в праздник Преображения Господня. Древнейшее упоминание об этом посте, под именем поста осеннего, встречается у Льва Великого. В древней Церкви были разногласия о продолжительности его; поводом к ним служил праздник Преображения, ибо в этот день некоторые разрешали себе употребление мясной пищи. Соборным определением 1166 эти сомнения окончательно устранены; 4) Рождественский пост предваряет праздник Рождества Христова за 40 дней и потому называется также четырехдесятницей. Иначе этот пост называется Филипповским (в народе — филипповки), т. к. в день его начала, 14 нояб., празднуется память ап. Филиппа. По правилам воздержания он приближается к апостольскому посту, строгость его особенно усиливается с 20 дек., т. е. во дни предпразднества Рождества Христова и достигает высшей степени в последний день, т. н. сочельник (сочельник: этот день пост хранится до вечерней звезды. О рождественском посте ясные упоминания встречаются с IV в. Лев Великий называет его древним установлением и усваивает ему значение жертвы за собранные плоды. Однообразный порядок продолжительности его установлен на Константинопольском соборе 1166. К однодневным постам относятся: 1) пост в среду и пяток в воспоминание предания Спасителя на *страдания* и *смерть* и самих страданий и смерти Его. В древней Церкви среда и пятница были известны под именем дней поста и стояния, ибо в эти дни христиане проводили в богослужении всю ночь, как бы стоя на старже, а пост продолжался до 9-го часа. В среды и пятки некоторых седмиц нет поста. Таковы: седмица пасхальная, которая рассматривается как один светлый день; седмица пятидесятницы; т. н. святки, т. е. 12 дней от Рождества Христова до Богоявления, кроме последнего дня (Крещенского сочельника); седмица мытаря и фарисея; седмица сырная; 2) пост в праздник Воздвижения Креста Господня — 14 сент.; 3) пост в день Усекновения главы Предтечи и Крестителя Господня Иоанна, 29 авг. и 4) пост в навечерие Богоявления Господня, 5 янв.

ПОТЕБНЯ Александр Афанасьевич (10[22].10.1835—29.11[11.12].1891), языковед, создатель философско-лингвистической концепции — «потребнианства». В 1856 окончил Харьковский университет и с 1860 преподавал в нем.



С 1875 — профессор Харьковского университета; член-корреспондент Петербургской академии наук (с 1877). Основной труд Потебни «Из записок по русской грамматике» сыграл выдающуюся роль в обосновании исторического языкознания, в развитии грамматической теории русского языка. Потебня одним из первых в России поставил на почву точного фактологического исследования разработку вопросов истории мышления в его связи с языком, пытался установить общие семантические принципы осознания человеком основных категориальных отношений действительности. Рассматривая речевые единицы как акт мысли, в котором языковая форма выступает «ссылкой на значение», Потебня обосновывает учение о «внутренней форме» слова. Согласно этому учению, наряду со знаковой оболочкой и абстрактным значением, слово имеет «внутреннюю форму», т. е. представление, образ этого значения, подобно тому как термин «окно», помимо четырехбуквенного сочетания знаков и понятия о застекленном проеме стены, содержит образ это-

го значения — представление об «оке» (глазе). Внутреннее противоречие между такими чувственными образами и абстрактными значениями определяет, по мнению Потебни, генезис речемыслительной деятельности. Разрабатывая учение о роли языка в психической деятельности, Потебня указывает, что представление значения речевого сигнала, т. н. «апперцепция в слове», выступает как предпосылка самосознания. В работе «Из записок по русской грамматике» Потебня анализирует чувственный образ в слове как «внутренний знак» его семантики и рассматривает в функции «внутренней формы» ближайшее значение слова, которое носит общенародный характер и является условием понимания речи. Анализируя образ и значение как основные компоненты искусства, Потебня подчеркивает полисемантическую его функцию, вводит т. н. «формулу поэтичности»: А (образ) < X (значения), возводящую неравенство числа образов множеству их возможных значений в специфику искусства. Соотношение образа и значения в слове носит, по мнению Потебни, исторический характер; оно очерчивает специфику как мифологического сознания (характеризующегося нерасчлененностью образных и понятийных сторон своего языка), так и смеяющих его форм художественно-поэтического мышления (в котором значение преломляется через образ) и научного мышления (характеризующегося приматом значения над образом). Исследуя генезис грамматических и логических категорий, Потебня вскрыл категориальную синкретичность первобытного мышления, связанную с архаичной нерасчлененностью представлений о субстанции и атрибутах, и рассматривал путь ее преодоления. В связи с анализом истории мышления и его категорий Потебня развивает идеи эмпирического обоснования логики. Ценные результаты получены Потебней и в области литературоведения, фольклористики, славяноведения. Потебня считал, что объективны лишь конкретные вещи, а общие заключения о них — продукт «личной мысли». Отсюда концепция Потебни об антропоморфности категорий мышления.

Соч.: Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т. 1—2. Варшава, 1883—87; Из записок по русской грамматике. [Т.] 1—2. Изд. 2-е. Харьков, 1888; Нов. изд. М., 1958; Т. 3. Харьков, 1899; Т. 4. М.—Л., 1941; Основы поэтики. (По лекциям, чит. А. А. Потебней в к. 80-х...) / Сост. В. Харцеев // Вопросы теории и психологии творчества. Т. 2, вып. 2. СПб., 1910; Психология поэтического мышления. (Из лекций А. А. Потебни. Ст. сост. по студенческим запискам лекций... Б. Лезинин) // Там же; Черновые заметки... о Л. Н. Толстом и Достоевском // Там же. Т. 5. Харьков, 1914; О некоторых символах в славянской народной поэзии... Изд. 2-е. Харьков, 1914; Мысль и язык. Изд. 5-е. Полн. собр. соч. Т. 1. [О.], 1926; Из лекций по теории словесности. Изд. 3-е. Харьков, 1930.

ПОЦЕЛУЙ, прикосновение уст в знак *любви, дружбы*, приветствия, уважения (В. И. Даль). В древнехристианской Церкви поцелуй был символом христианской любви и *мира*. Ап. Павел часто говорил о священном поцелуе, наставляя приветствовать друг друга с «целованием святым». Вообще для внешнего выражения *духа* единения и любви в древней Церкви служило братское лобзание. Священнослужители включили поцелуй в церковный ритуал, применяя его при крещении, исповеди, посвящении, погребении, бракосочетании и пр. В восточной церкви священник давал поцелуй причащающимся как *символ* мира и знак отпущения *грехов* до службы. В Православной церкви есть обычай целовать руку архиерея и священнослужителя при благословении, а также взаимный поцелуй священнослужителей на литургии. Святое целование имело место при древнехристианских трапезах; поцелуем обменивались прихожане при посещении церкви. Среди православных повсюду распространен пасхальный обычай троекратного лобзания. Древним христианам известны и поцелуи почитания. Евангелист Лука рассказывает о грешнице, лобызавшей ноги Христа. Во многих странах принято целовать при присяге Крест или Распятие.

Поцелуй — один из древних обрядов русского народа, носивший скорее ритуально-религиозный, чем бытовой, чувственный характер. В языческие времена поцелуй обозначал пожелание быть целым, цельным, здоровым. Об этом свидетельствует происхождение слова «поцелуй» от корня «цел».

В языческой Руси было принято целование *земли* (Матери-земли) при принесении клятвы. Позже этот обычай перешел на целование пола при поклонах в церкви. Обычай этот в видоизмененном виде дожил до XIX в. В Малороссии, напр., в некоторых местностях при ежедневной молитве Богу целовали землю со словами: «Земля, мати наша, помилуй нас!».

Почти повсеместное распространение вплоть до н. XX в. получило трехкратное целование православных при встрече. Общественный характер имело «святое целование» в пасхальный период, в Прощеное воскресенье и др. Ритуальный характер имел поцелуй и при встрече гостей. В знак любви, дружбы и уважения хозяин приводил свою жену, «и все присутствовавшие целовали ее в уста».

О. Платонов

ПОЧВЕННОЧЕСТВО, русское литературно-общественное направление 1860-х, тесно связанное с деятельностью *Ф. М. Достоевского*, критика и поэта *А. А. Григорьева*, философа и публициста Н. Н. Страхова и др. писателей, группировавшихся вокруг журналов братьев Достоевских «*Время*» (1861—63) и «*Эпоха*» (1864—65). Слово «почвенничество» создано на основе патриотической публицистики *Ф. М. Достоевского* с характерными для нее выражениями: «мы оторвались от своей почвы» и т. п. с призывом вернуться к народным основам, традициям и идеалам. Происхождение почвенничества восходит к направлению «молодой редакции» журнала «*Москвитянин*» (в 1850-х), и идейно было родственным *славянофильству*. Почвенничество призывало к «слитию образованности и ее представителей с началом народным». Почвенники симпатизировали купечеству, мещанству, народной интеллигенции, отвергали либерально-космополитические и социалистические идеи, обличали духовно-нравственное разложение Запада.

С. Дмитриев

ПРАВДА, *истина* на деле, истина во образе, во *благости*; правосудие, *справедливость*. Одно из высших понятий *Святой Руси*. «Не в сила *Бог*, а в правде», — говорил русский человек, подразумевая под ней меру *добра* и *совести*, абсолютную истину *души*.

«Без веры Господь не избавит, без правды Господь не исправит». «Всякая неправда — грех». «Делай не ложью — все выйдет по Божью». «И Мамай правды не съел». «Бог тому дает, кто правдой живет». «Кто правды ищет, того Бог слышит». «Живи не ложью — будет по Божью». «Кто неправдой живет, того Бог убьет». «Оправь Бог правого, выдай виноватого!» «За правого Бог и добрые люди». «Бог на правду призрит».

«В неправде Бог карает». «В правде Бог помогает, а в неправде запинаят (карает)». «В Боге нет неправды». «Вся неправда от лукавого». «Нечего Бога гневить, надо правду говорить».

«Бог правду видит». «Правда живет у Бога, а кривда на земле».

«Правда груба, да Богу любя». «Правда гневна, да Богу мила».

Правда и добро связаны между собой. «В ком правды нет, в том добра мало», или др. пословица: «В ком добра нет, в том и правды мало».

«Лжей много, а правда одна». «Ложью как хошь верти, а правде путь один». «Правда глаза колет». «Правда уши дерет». «Правда рогатиной торчит».

«Правда на огне не горит, на воде не тонет». «Правда тяжелее золота, а на воде всплывает».

«Правда сама себя очистит». «Правда сама себя хвалит и величает». «Придет пора, что правда скажется». «Правды некуда девать». «Правота — что лихота: всегда наружу выйдет».

«Правда шутки не любит». «С правдой не шути!» «С правдой шутить — что с огнем».

«Не ищи правды в других, коль ее в тебе нет».

«Правда светлее солнца». «Правда чище ясного солнца». «Правда дороже золота». «Правда — свет разума». «Свет плоти — солнце, свет духа — истина». «Истина от земли, а правда с небеси».

«От правды некуда деваться». «Без правды не житье, а вытье». «Без правды житье — вставши да за вытье». «Без правды не живут люди, а только маются». «Без правды жить — с бела света бежать». «Без правды веку не изживешь».

«Дело знай, а правду помни!» «Дело делай, а правды не забывай!»

«Доброе дело правду говорить смело». «Правда суда не боится». «Правда бессудна. На правду нет суда». «Правда из воды, из огня спасает».

«Правды не переспоришь». «Правда есть, так правда и будет». «Как ни хитри, а правды не перехитришь». «Правда прямо идет, с нею не разминешься, не обойти ее, не обехать». «Правда, что шило, — в мешке не утаишь». «Все минется, одна правда останется».

Жизнь прожить следует только по-доброму, по правде, достойно. Народная мудрость проводит эту мысль постоянно. А. Н. Афанасьев в предисловии ко 2-му изд. «Народных русских сказок» (1873) отмечает: «...всегда сказка, как создание целого народа, не терпит ни малейшего намеренного отклонения от добра и правды. Она требует наказания всякой неправды и представляет добро торжествующим над злобой, напр., сказка о правде и кривде задает практический вопрос: как лучше жить — правдою или кривою? Выведены 2 лица, из которых каждый держится противоположного мнения».

Правдивый и криводушный. Правдивый — терпелив, любит труд, без ропота подвергается несчастиям, которое обрушилось на него по злобе криводушного, а впоследствии, когда выпадают на его долю и почести, и богатство, он забывает обиду, какую причинил ему криводушный, вспоминает, что некогда они были товарищами, и готов помочь ему. Но чувство нравственное требует для своего успокоения полного торжества правды — и криводушный погибает жертвою собственных расчетов».

«Основная болезнь народная, — писал в свое время Ф. М. Достоевский, — жажда правды, но неутоленная». С к. XVII в. на глазах у простого русского человека рушились его основы, глумились над его святынями. Он видел непонимание и враждебность к нему со стороны «господ» и т. н. *интеллигенции*. Русский человек понимал, что по отношению к нему творится несправедливость, неправда, но в душе остро верил в торжество справедливости и правды.

«Правда — воздух, без которого нельзя дышать» (И. С. Тургенев). «Никакой туман не устоит против лучей правды» (Ф. М. Достоевский). «Правда, хотя бы и жестоко выраженная, не должна быть страшна никому» (Н. И. Пирогов). «Только правда, как бы она ни была тяжела, — легка» (А. А. Блок).

«Правда — это победа совести в человеке, общая совесть людей. Не всякая сила стоит за правду, но всякая правда заявляет о себе силой. Правда приближается к человеку в чувстве силы и является в момент решения бороться: бороться за правду, стоять за правду, но всегда правда о себе докладывает силой. Правда требует стойкости: за правду надо стоять или висеть на кресте, к истине человек движется. Правды надо держаться — истину надо искать» (М. М. Пришвин).

О. Платонов

ПРАВДА И КРИВДА, в понятиях *Святой Руси* встречающиеся в сказках, преданиях и *духовных стихах* выражение главного духовного противоречия, столкновение противоположных начал — Божественного и сатанинского, доброго и злого, *света* и тьмы, доли и недоли.

ПРАВО, совокупность законов, правил и норм, определяющих обязательные взаимные отношения людей в обществе.

По существу право есть реализация идеи *справедливости* в отношениях людей. Право есть самостоятельная область явлений, тесно примыкающая, однако, к другим, в особенности к *нравственности*. История философии права представляет попытки точнейшего определения понятия права и выведения системы прав. Из новейших определений мы приведем 2. Н. М. Коркунов определяет право как охрану или разграничение интересов, а нравственность как оценку интересов. Еллинек, а за ним В. С. Соловьев определяют право как минимум нравственности. Соловьев дает такую формулу этой мысли: «Право есть принудительное требование реализации определенного минимума добра или порядка, не допускающего известного проявления зла». Первое определение страдает логической ошибкой, определяя *ignotum per ignotius*: понятие интереса весьма шатко, а понятие разграничения не выражает отношения права к интересу. Второе определение имеет то преимущество, что оно вводит самое существенное понятие, по отношению к которому должно определять право. Минимум нравственности не удобная формула в том смысле, что она смотрит на право как на область лишь количественно отличающуюся от нравственности, не указывая более существенных отличий, а именно, что требования нравственные суть безусловные и не принудительные, в то время как нормы юридические суть относительные и принудительные.

Философия права имеет гл. обр. задачу определения отношения естественного права к положительному и отношения области права к области нравственных явлений. Главные моменты философии права следующие. В древности софисты утверждали, что естественное право есть право сильного. Сократ, Платон и Аристотель ставят право в тесную связь с нравственностью и с духовной природой человека. Стоики настаивают на идее естественного права. В средневековой философии закон естественный рассматривается как отражение закона Божественного. В XVII в. господствуют идеи естественного права. Кант различает этические законы, поскольку они определяют мотивы действий, от юридических законов, распространяющихся на внешние действия, и их закономерность. Фихте выводит право из стремления людей действовать свободно; ради возможности общения людей каждый должен поставить себе законом ограничение своей свободы свободой всех др. людей. Право существует только в общении людей; естественное право совпадает со свободой. Со времени Савиньи (1779—1861) начинается историческая школа права. Право растет, не создается сразу; источник его — общие народные убеждения, действующие в народе. Это учение, выдвигавшее положительное право как источник, утверждавшее, что сначала возникает народное правовое сознание и выражение его, т. е. норма, а потом, как следствие — применение правовой нормы на практике, явилось как реакция против учения о естественном праве и отождествлении права и нравственности. В н. XX в. замечается поворот в пользу учения о естественном праве.

Э. Р.

В понятиях *Святой Руси* право, закон должны носить прежде всего нравственный, а не формальный характер, соответствовать *правде* и *справедливости*. Нравственный закон считался выше закона писаного, формального. Но и формальный закон зачастую отождествлялся со словом «правда», стремясь, по-видимому, подчеркнуть, что идеалом исполнения закона является правда. Слово «правда» вошло в название первого русского сборника законов «Русская правда».

Как справедливо отмечал И. Л. Солоневич, русский склад мышления ставит человека, человечность, *душу* выше закона и закону отводит только то место, какое ему и надлежит занимать: место правил уличного движения. Когда закон всту-

пает в противоречие с человечностью — русское сознание отказывает ему в повиновении.

В народном сознании понятие «закон» противопоставляется понятиям «правда» и «справедливость», причем в таком же духе, как в «Слове о Законе и Благодати» митр. Илариона. Формальному закону противостоит жизнь по душе, по правде.

«Хотя бы все законы пропали, только бы люди правдой жили», — говорит народная пословица. «Все бы законы потонули да и судей бы перетопили».

Правда — это нравственные принципы, по которым живет народ, закон — это нечто навязанное ему со стороны и не всегда справедливое для него. Закон, сочиненный правящим классом для простых людей, — средство их утеснения. Он провоцирует грех, обиду и преступления.

Народные пословицы так и говорят: «Не будь закона, не стало б и греха»; «Где закон, там и обида»; «Где закон, там и преступление»; «Закон, что дышло, куда пошел, туда и вышло» или: «Закон — дышло, куда захочешь, туда и воротишь», «Закон, что паутина: шмель проскочит, а муха увязнет».

Впрочем, русские люди понимали, что законы нужны и полезны, но не уважали их потому, что они служили средством их утеснения. «Законы святы, да законники супостаты». «Не бойся закона — бойся судьи». «Законы — миротворцы, да законники — крючкотворцы». В общем — «Кто законы пишет, тот их и ломает». «Что мне законы, были бы судьи знакомы».

Многие русские отношения регулировались не правом, а совестью и обычаем (прежде всего жизнь крестьянской общины). Русское правосознание было ориентировано на жизнь по совести, а не по формальным правилам. «Никогда русский человек не верил и не будет верить в возможности устройства жизни на юридических началах» (Л. А. Тихомиров). Этим он отличался от западного человека. «Европейское правосознание формально, черство и уравнилельно; русское — бесформенно, добродушно и справедливо», — писал И. А. Ильин. Для западного обывателя любой преступник — злодей, а для русского человека — жертва обстоятельств. Наказанный по суду преступник в народном сознании — несчастный, ему сочувствуют, ему нужно помогать милостью. «Несчастному милость творить — с Господом Богом говорить». «Милость — подпора правосудию». «Милость и на суде хвалится».

Правосознание совести вовсе не означало анархии в народной жизни. В России сложились достаточно жесткие и строгие нормы поведения в среде коренных русских людей, прежде всего крестьян, которые регулировались не юридическими установлениями, а силой общественного мнения. Пренебрежение законом в XVIII—XIX вв., неверие в него среди простых людей объяснялись тем, что они чувствовали в нем навязанную извне силу, противоречащую традиции и обычаю.

О. Платонов

ПРАВОСЛАВИЕ, христианское вероучение, сохранившее в неизменной чистоте заветы Христа и апостолов в том виде, в каком они изложены в Священном Писании, Священном Предании и в древних символах Вселенской церкви. С момента отпадения западной церкви от Православия главным его хранителем становится Россия, Русская православная церковь (см.: Святая Русь).

В отличие от католицизма, омертвившего христианство и превратившего его в декоративную ширму для греха и порока, Православие вплоть до нашего времени остается живой верой, открытой каждой душе. Православие предоставляет своим членам широкий простор для ученого богословствования, но в своем символическом учении оно дает богослову точку опоры и масштаб, с которыми и нужно соотносить, во избежание противоречия с «догматами» или с «верою Церкви», всякое религиозное рассуждение. Так, Православие в отличие от католицизма разрешает читать Библию, чтобы из

нее извлечь более подробные сведения о вере и Церкви; однако в противоположность протестанству оно считает необходимым руководствоваться при этом истолковательными творениями святых отцов Церкви, отнюдь не оставляя понимания слова Божия на личное разумение самого христианина. Православие не возводит учения человеческого, которого нет в Священном Писании и Священном Предании, в степень богооткровенного, как это делается в католичестве; Православие не выводит новых догматов из прежнего учения Церкви через умозаключение, не разделяет католического учения о вышечеловеческом достоинстве личности Богоматери (католическое учение о Ее «непорочном зачатии»), не приписывает святым сверхдолжных заслуг, тем более не признает Божеской непогрешимости человеку, хотя бы то был сам римский первосвященник; непогрешимой признается Церковь в ее полном составе, поскольку она выражает свое учение посредством Вселенских соборов. Православие не признает чистилища, уча, что удовлетворение за грехи людей правде Божией принесено уже однажды навсегда страданиями и смертью Сына Божия; принимая 7 таинств, Православие видит в них не знаки только благодати, а самую благодать; в таинстве Евхаристии видит истинное Тело и истинную Кровь Христовы, в которые преосуществляются хлеб и вино. Православные молятся святым почившим, веруя в силу их молитв пред Богом; почитают нетленные останки святых и мощи. Вопреки реформаторам, по учению Православия, благодать Божия действует в человеке не неодолимо, а согласно с его свободной волей; наши собственные дела вменяются нам в заслугу, хотя и не сами по себе, а в силу усвоения верным заслуг Спасителя. Не одобряя католического учения о церковной власти, Православие признает, однако, церковную иерархию с ее благодатными дарованиями и допускает к участию в делах Церкви и мирян. Нравочение Православия не дает послабления греху и страстям, как католицизм (в индульгенциях); оно отвергает протестантское учение об оправдании одною верою, требуя от каждого христианина выражения веры в добрых делах. В отношении к государству Православие не желает ни властвовать над ним, как католичество, ни подчиняться ему в своих внутренних делах, как протестанство: оно стремится сохранить полную свободу деятельности, не вмешиваясь в самостоятельность государства в сфере его власти.

Определяющий вклад Православия в историю России и русского народа, по мнению великого русского философа И. А. Ильина, был таков:

«1. Все основное содержание христианского откровения Россия получила от православного Востока и в форме Православия на гражданском и славянском языке. Оно было для нас тем, чем оно было для западных народов до разделения Церквей; оно давало им то, что они впоследствии утратили, а мы сохранили.

2. Православие положило в основу человеческого существа жизнь сердца (чувства, любви) и исходящего из сердца созерцания (видения, воображения). В этом его глубочайшее отличие от католицизма, ведущего веру от воли к рассудку; и от протестантизма, ведущего веру от разума к воле. Когда русский народ творит, то он ищет увидеть, изобразить любимое. Это основная форма русского национального бытия и творчества. Она взращена Православием и закреплена славянством и природой России.

3. В нравственной области это дало русскому народу живое и глубокое чувство совести, мечту о справедливости и святости, верное осознание греха, дар обновляющего покаяния, идею аскетического очищения, острое чувство “правды” и “кривды”, добра и зла.

4. Отсюда же столь характерный для русского народа дух милосердия и всенародного — бессловного и сверхнационального братства, сочувствие к бедному, слабому, больному,

угнетенному и даже преступному. Отсюда наши нищелюбивые монастыри и государи, отсюда наши богадельни, больницы и клиники, созидавшиеся на частные пожертвования.

5. Православие воспитывало в русском народе тот дух жертвенности, служения, терпения и верности, без которого Россия никогда не отстоялась бы от всех врагов и не построила бы своего земного жилища. Русские люди в течение всей истории учились строить Россию «целованием Креста» и почерпать нравственную *силу* в молитве. Дар молитвы есть лучший дар Православия.

6. Православие утвердило религиозную веру на *свободе* и на искренности, связав их воедино; этот дух оно сообщило и русской *душе*, и русской *культуре*. Православное миссионерство стремилось приводить людей “на Крещение — любовью”, а “никак не страхом”. Именно отсюда в истории России этот дух религиозной и национальной терпимости, который инославные и иноверные граждане России оценили по достоинству лишь после революционных гонений на веру.

7. Православие несло русскому народу все дары христианского правосознания — волю к миру, волю к братству, справедливости, лояльности и солидарности; чувство достоинства и ранга; способность к самообладанию и взаимному уважению; словом — все то, что может приблизить государство к заветам Христа.

8. Православие вскормило в России чувство ответственности гражданина, чиновника и Царя перед Богом, и прежде всего упрочило идею призванного, помазанного и Богу служащего монарха. Благодаря этому тиранические государи были в истории России сущим исключением. Все гуманные реформы в русской истории были навяны или подсказаны Православием.

9. Русское Православие верно и мудро разрешило труднейшее задание, с которым почти никогда не справлялась Западная Европа — найти правильное соотношение между Церковью и светской властью (допетровская Россия): взаимное поддержание при взаимной лояльности и взаимном непосвящении.

10. Православная монастырская культура дала России не только сонм праведников. Она дала ей ее летописи, т. е. положила начало русской *историографии* и русскому национальному самосознанию. *Пушкин* выражает это так: “Мы обязаны монахам нашей историей, следственно и просвещением”. Нельзя забывать, что православная вера долго считалась в России истинным критерием “русскости”.

11. Учение о бессмертии личной души, утраченное в современном протестантизме; учение о повиновении высшим властям “за совесть, о христианском терпении и об отдаче жизни “за други своя” — дало русской армии все источники ее рыцарственного, лично-бесстрашного, беззаветно послушного и всепреодолевающего духа, развернутого в ее исторических войнах и особенно в учении и в практике А. В. Суворова, и не раз признававшегося неприятельскими полководцами.

12. Все русское искусство изощрилось из православной веры, искони впитывая в себя ее дух — дух сердечного созерцания, молитвенного парения, свободной искренности и духовной ответственности. Русская живопись пошла от иконы; русская музыка была овеея церковным песнопением; русская архитектура пошла от храмового и монастырского зодчества; русский театр зародился от драматических “действ” на религиозные темы; русская литература пошла от Церкви и *монашества*.

Говоря о значении Православного христианства в русской истории, к этим 12 пунктам надо было бы добавить, считает Ильин, еще многое — в частности, о православном паломничестве, о православной школе, о православной философии и др. Все это вместе взятое позволяет заключить, что «Греческое вероисповедание, отдельное от всех прочих, дает нам особенный национальный характер» (А. С. Пушкин).

«ПРАВОСЛАВИЕ, САМОДЕРЖАВИЕ, НАРОДНОСТЬ», руководящие начала русской Православной монархии. Впервые сформулированы Николаем I в указах, данных министру просвещения гр. С. С. Уварову (1786—1855).

Во всеподданнейшем отчете за 1837 граф, в частности, докладывал Николаю I: «В заключение этого быстрого обзора я приемлю смелость прибавить, что не в одном стройном развитии умственных сил, не в одном неожиданном умножении статистических чисел, даже не в возбуждении общего стремления *умов к цели*, правительством указанной, может найти свое ближайшее начало удовлетворительное чувство, с коим эта картина успехов будет уповательно принята благомыслящими. Др. виды, высшая цель представлялись совокупно министерству, обновленному в своих основаниях, возвышенному непрерывным участием Вашего Императорского Величества. При оживлении всех умственных сил охранять их течение в границах безопасного благоустройства, внушить юношеству, что на всех степенях общественной жизни умственное совершенствование без совершенствования нравственного — *мечта*, и мечта пагубная; изгладить противоборство т. н. европейского образования с потребностями нашими; исцелить новейшее поколение от слепого и необдуманного пристрастия к поверхностному и иноземному, распространяя в юных умах равнодушное уважение к отечественному и полное убеждение, что только приуровнение общего, всемирного просвещения к нашему народному духу может принести истинные плоды всем и каждому; потом обнять верным взглядом огромное поприще, открытое пред любезным отечеством, оценить с точностью все противоположные элементы нашего гражданского образования, все исторические данные, которые стекаются в обширный состав империи, обратить сии развивающиеся элементы и пробужденные силы, по мере возможности, к одному знаменателю; наконец, искать этого знаменателя в тройственном понятии “Православия, Самодержавия и Народности” — вот в немногих чертах направление, данное Вашим Величеством Министерству народного просвещения с того времени, когда Вам, Всемилолюбивейший Государь, благоугодно было возложить на меня трудное, но вместе с тем важное и лестное поручение — быть при этом преобразовании орудием высоких видов Ваших».

Очевидно, что тройственное *понятие* «Православие, Самодержавие и Народность» было указано и сформулировано именно в этих словах Николаем I, когда он назначил графа министром народного просвещения.

«Тройственное начало» в 1837 не представляло ничего нового. Оно было сжатым выражением той мысли, которой был проникнут знаменитый приказ Петра I, отданный накануне Полтавской битвы. Наши предки издревле, идя на войну, сражались за Веру, Царя и Отечество.

Посылая в атаку конную гвардию при усмирении мятежа 14 дек., император скомандовал: «За Бога и Царя марш, марш!»

«Православие, Самодержавие и Народность» означают то же самое, что и 2 русских девиза, или клича: «За Веру, Царя и Отечество» и «Русский Бог, русский Царь и русский Народ».

Н. Черняев

ПРАВОСЛАВНЫЙ РАЦИОНАЛИЗМ, особый тип православной философско-богословской мысли, идущей в русле святоотеческого предания, основанный на покаянном метафизическом опыте и систематизировавший его двойственную реальность при помощи антиномической логики. Целостно разработан в *учено-монашеской школе Платона (Левшина)* — св. *Филарета Московского*.

Исторические истоки православного рационализма лежат в святоотеческой, патрологической концепции *человека*, который определяется тварной и греховной раздвоенностью своего естества и адекватной ей антиномичностью своего *познания*. Так, св. Григорий Богослов говорит о человеке как о

«роде тварей, средних между смертными и бессмертными», которым даже при отрешении «от вещества и вещественного» доступно увидеть лишь «задняя Божия (ср.: Исх. 33, 22—23), и то покрытый Камнем (Кор. 10—4), т. е. воплотившемся ради нас Словом». Св. Григорий Нисский делает акцент на греховой сущности этой антропологической и гносеологической «двусмысленности», «срастворенной из противоположных качеств» «добра» и «зла», «меда» и «яда». Прп. Максим Исповедник подчеркивает волевой, «свободно извращенный» аспект «не-сущей», «раздвоенной» природы греховного человека, «призванного к бытию», но «избирающего не-бытие» и, как следствие, обреченного на постоянную «мысленную брань». Св. Иоанн Дамаскин подводит своеобразный итог святоотеческому пониманию человеческого естества и познания в своем «Точном изложении православной веры», утверждая апофатико-катафатическую органичность потомков Адама и адекватную ей — антиномическую — предельности познания. В противном же случае неизбежно «единое в отношении к сущности как души, так и тела», которое разрушит «само бытие» человека, приведя его к «совершенному несуществованию в действительности», к абсолютному торжеству во грехе и — в гибели. Не будем забывать, что и все ереси рождались как раз из желания «единства», особенно в связи с двуединой, антиномической — Богочеловеческой — природой Иисуса Христа, что не мог не признать, напр., даже далекий от патологической традиции *Н. А. Бердяев*.

Т. о., святые отцы раскрыли естественный и органический характер апофатико-катафатической раздвоенности греховного человека и соответствующего ей антиномического познания. У св. Иоанна Дамаскина мы опять найдем подытоживающее патологическую мысль определение этого познания как «истинной философии»: «любви к Богу» в ее «зрительном» и, напротив, «деятельном» ракурсе, в ее теоретико-практической контрверзе. И именно дамаскинское понимание «истинной философии» стало доминирующим в Древней Руси. Др. дело, что рационалистическое осмысление ее антиномического потенциала не обрело тогда должной силы, и древнерусские философы вполне удовлетворялись, как правило, исихастно-мистическим и аллегорическим причастием к истине, отстраняясь от сугубо рациональных, логических, или «окружных», по св. *Максиму Греку*, путей к ней.

Но начиная с эпохи Петра I, когда, по его собственному выражению, в Россию началось «передвижение наук», заострился и актуализировался вопрос о рациональном и собственном логическом оснащении Православия — его адекватном ответе на нашествие в страну западно-европейских идеалов и ценностей, неизбежных при тогдашней модернизации. И вот в 1723 учреждаются первые 5 российских духовных семинарий, интенсифицируют свою деятельность *Киево-Могилянская* и *Славяно-греко-латинская академии*, давая самое широкое и разностороннее образование в Петровской России. И вот уже св. *Дмитрий Ростовский* призывает к постоянному трезвлению и покаянному самопознанию, чтобы не закопать «данного себе таланта в землю лени и нечувствия» и не посчитать «себя самого разумным и благопотребным». И вот уже даже во многом протестантствующий *Феофан Прокопович* выступает за «частое» и «ежедневное» покаяние сана для эффективности и научной значимости его проповедей, и «в этом томе написаны почти все [его] проповеди», резюмирует *Ю. Ф. Самарин*.

Т. о., в Петровскую эпоху начинают активно формироваться особенности православной учености. Она предусматривала учет покаянного метафизического опыта для того, чтобы не только традиционно-благочестивым подвижничеством, но и рационально-самопознавательным способом ограничивать притязания естественного и по сути греховного разума на истину во избежание его идолопоклоннической и столь свойственной европейцам — секулярной — абсолютности

зации. Оставалось теперь найти оригинальные и не секулярно-идолопоклоннические формы осмысления постоянно-покаянной реальности и придать им методически выдержанный, но по-святоотечески раздвоенный характер, как раз присущий покаянному проявлению греховой души. Оставалось теперь православной логикой и методикой вышибить «клин» европейского и классического рационализма нового времени. И с этой актуальной и сложнейшей задачей справляется учено-монашеская школа, основанная уже в сер. 70-х XVIII в. *Платоном (Левшиным)*.

Сразу подчеркнем ту огромную напряженность, с какой давалась разработка нового типа русской философии, когда даже сама оригинальность обернулась не просто формально-логической, а «деятельной», по выражению св. Иоанна Дамаскина, стороной, связанной с апофатико-катафатической первородностью нашей антропологической и одновременно метафизической природы и синергической, сотериологической (спасительной) необходимостью ее постоянного, ее ежедневного преодоления, самоотвержения и распинания на своем покаянном, или «внутреннем», по Платону (Левшину), кресте — по образу и подобию самого Христа, особенно на Великий Четверг и Великую Пятницу. Речь идет о воспитании принципиальной и рационалистически обязательной нацеленности своего самопознания на непосредственно-греховную и вместе объективно-бездонную реальность: самого себя во всей его эмпирико-метафизической раздвоенности и антиномической истинности. И эта покаянная, крестная нацеленность, безусловно, была чревата, мало сказать, экзистенциальным отчаянием — она была чревата клиническим сумасшествием для секулярно абсолютирующего свой разум «я», абсолютирующего — под эгидой классического закона непротиворечия.

Гармонизировать и подвести под однозначно-единный знаменатель покаянную православную душу чисто рационалистическим и секулярным приемом, если не заклятием тождества (в лучшем случае — аналогии) непротиворечиво-положительного бытия и естественно-рационального, а значит и греховного, мышления, ученым монахам было не дано. Ведь именно в покаянном, оригинальном и апофатико-катафатическом сопряжении не бытийного, а бытийно-небытийного «я» и его непротиворечивого, а заведомо антиномического логоса лежит ключ к православной рациональности учено-монашеской школы митр. Платона (Левшина), а затем и св. Филарета Московского. И именно в этой принципиальной особенности заключен секрет не только внутренне-крестной и первородной, но и собственно рационалистической и неклассической оригинальности нашей, получается, вдвойне оригинальной школы. К тому же не будем забывать, что через отрицательно-положительное и не-сущее — антиномическое — не-единство бытия-небытия и естественно-греховного мышления простирался путь как к действительно русскому, неклассическому и по святоотечески новому типу философии, так и к личному спасению, поскольку он предполагал то же покаянное, пусть и в рационалистических формах, смирение, не претендующее на секулярно-идолопоклонническое познание абсолютной, единой Истины — только ее «задняя» в духе св. Григория Богослова.

И поскольку этот святоотеческий предел познания предназначался для греховного потомка Адама, постольку учено-монашеская школа митр. Платона (Левшина) — св. Филарета Московского узаконивала для его логоса антиномический критерий истинности.

Т. о., ученые монахи выявили и изначальный, и конечный, т. е. апофатико-катафатический, предел естественного существа (православного христианина) и адекватного ему типа рациональности. Определился эмпирический и антиномический путь оригинального познания с его синергической наце-

ленностью и надеждой на личное спасение в естественном, греховном, но, главное, в крестно-покаянном состоянии человека. Раскрылась целостно разработанная — анагогическая — методика, заведомо синтезирующая онтологическую «н-есть» грешника вследствие первоходной и постоянно воспроизводимой раздвоенности и греховности потопка Адама.

Для логического представления этой синтетической методики ученые монахи нашли апофатико-катафатическую форму суждения (М) с формулой «есть и не есть зараз» и соответствующей ей субъектом (S) и предикатом (P) антиномического толка, которые лексически выступали, как правило, в оксюморонной оболочке (р и не-р) и (s и не-s), где союз и означает наличие уникальной — антиномической — конъюнкции. Отметим, что окончательный вид этим логическим представлениям дал уже в н. XX в. *Н. А. Васильев*. В результате анагогическая методика учено-монашеской школы сконцентрировалась в следующей формуле: $M^n = S(s \text{ и не-}s)^n \text{ есть}$ зараз («н-есть») $P(p \text{ и не-}p)^n$ и где степень n — знак тождественного ряда антиномических понятий. Последнее обстоятельство (т. е. степень n) оттеняет еще одну особенность оригинального и неклассического типа рациональности православных мыслителей-иерархов: он преисполнен риторическими и литературно-художественными оборотами. Здесь в качестве примера достаточно перечислить ряд антиномических понятий, которые использует Платон для определения греховного бытия, или «н-ести»: «внутренний крест», «как бы ничто», «опыт смерти», «ад», «страшнее самого небытия», «бездна», «самоотвержение» и т. п. Разумеется, этот момент затрудняет анализ и вычленение собственного рационального ядра учено-монашеской философии, как, впрочем, и в текстах наших литературных классиков: от *Г. Р. Державина* до *Ф. М. Достоевского* и *Л. Н. Толстого* — тоже преисполненных оригинальных мыслей при всей своей внешней художественности, а порой и риторичности. Но такова одна из главенствующих особенностей русского ума: его всеотзывчивая широта и синтетичность, простирающаяся как до философии и литературы, так и до бытия-небытия и бездны неистины (М).

Т. о., православно-анагогический рационализм, всесторонне разработанный учено-монашеской школой митр. Платона (Левшина) — св. Филарета Московского для греховного человека, характеризуется последовательной антиномичностью: от бытийно-небытийного начала до обнадеживающего и спасительного конца — в форме апофатико-катафатического суждения $M = S^n \text{ есть}$ и не есть зараз $P(p \text{ и не-}p)^n$. Так, адекватно, методологически выдержанно и вместе покаянно был найден ответ на секулярно-рационалистический и идолопоклоннический вызов западно-европейской философии и культуры. Так, в постпетровской России родилась неклассическая альтернатива закону непротиворечия.

Православный рационализм предполагал не только особую логику и методику, но и покаянно-крестное самопознание, которое распространяло свой антиномический подход на всю греховную реальность. Именно поэтому он получил преимущественно конфессиональное влияние на последующее развитие русской мысли. Др. словами, православный тип рациональности приобрел эвристическое значение лишь для глубоко верующих и воцерковленных философов (богословов), поскольку только так можно было пережить раздвоенность своего покаянного «я» без его секулярного самооправдания в той или иной непротиворечивой абстракции. Профессора духовных академий и университетов России XIX — н. XX в. в лице *Ф. А. Голубинского*, *П. Д. Юркевича*, *В. Д. Кудрявцева-Платонова*, *П. Я. Светлова*, *В. И. Несмелова* ищут живого, целостного, синтетического знания, принимая во внимание противоположные формы познания без их диалектического, т. е. в конечном счете секулярного, синтеза. Отец *П. Флоренский*, *С. Булгаков*,

Л. П. Карсавин покаянно останавливаются на «халкидонских» антиномиях (правда, не без диалектических срывов). Усиливается интерес к «неклассическим», совершенно противоречивым и православному по духу вариантам рациональности в Западной Европе XX в. в работах *М. Хайдеггера*, *Г. Марселя*, *А. Уайтхеда*, *О. Шпенглера* или *М. де Унамуно* (но опять же у всех — за исключением Хайдеггера — с конечным диалектическим уходом от естественной антиномичности). Православный рационализм учено-монашеской школы Платона (Левшина) — св. Филарета Московского обусловил рост оригинального начала русской философско-богословской мысли и косвенно обозначил целое направление современных гносеологических исканий в Западной Европе.

П. Калитин

ПРАВОСОЗНАНИЕ, особого рода инстинктивное правочувствие, в котором человек утверждает свою собственную *духовность* и принимает духовность др. людей.

Если современный «просвещенный» человек склонен или сомневаться в значении *родины*, *патриотизма* и *национализма*, или просто отвергает все эти драгоценные основы жизни, то о правосознании, о его сущности, о его глубоких источниках и о его жизненной необходимости — он вряд ли и вспоминает. Самое большее, о чем помышляет современный человек, — это о своих личных правах и привилегиях, а именно, как бы их закрепить за собой и расширить во все стороны, по возможности не подвергаясь судебным неприятностям; но о том, что действующее в стране право — закон, указ, полномочие, обязанность, запрет — не может жить и применяться вне живого правосознания, не может поддерживать и оберегать ни семью, ни родину, ни порядок, ни государство, ни хозяйство, ни имущество, об этом современный человек почти и не вспоминает. Это ведет к двум последствиям: с одной стороны, действующее в стране т. н. положительное право не может совершенствоваться в своем содержании и начинать осуждаться и отвергаться целиком как ничего не стоящее, «буржуазное» право; с др. стороны — происходит медленный подрыв и постепенное ослабление его организующей, упорядочивающей и оберегающей жизненной *силы*.

Ныне мы переживаем эпоху, когда правоупорядок становится повсюду непрочным и колеблется в самых основах своих; когда большие и малые государства стоят перед возможностью крушения и распада, а над миром носятся какие-то всеразлагающие дуновения или даже порывы революционного ветра, угрожающие всей человеческой культуре. Это означает, что необходимо начать планомерную, систематическую борьбу за укрепление и очищение современного правосознания. Если это борьба не начнется или не будет иметь успеха, тогда правосознание современного человечества станет жертвой окончательного разложения, а вместе с ним рухнет и вся современная мировая *культура*.

Современное человечество переживает кризис правосознания. Мировая история отмечает такой кризис не в первый раз; достаточно вспомнить хотя бы крушение древнего мира. Тогда этот кризис начался с медленного, но неуклонного разложения религиозности, которое постепенно захватило и семейную жизнь, и правосознание. Тогда великое Римское *государство* вступило в длительный трагический период смуты, восстаний и гражданских войн, которые подточили его духовные и государственный устой настолько, что народы, вторгшиеся с севера, нашли рыхлое и слабое, неспособное к сопротивлению политическое тело и затоптали его своей волной. Правосознание, утратившее свои религиозные корни, оказалось неспособным поддерживать и отстаивать монументальную государственность и культуру Рима, а неумолимая история произнесла над этим правосознанием свой суд.

Спасение и обновление мирового правосознания и правоупорядка пришло в то время от *христианства*.

Еще тогда, когда кризис римской государственности развертывался и углублялся, миру было даровано учение Христа, новое, благодатное откровение и новый духовный опыт, которому было предназначено заложить основы новой культуры и нового мира. Собственно говоря, христианское учение не дало людям никакого нового учения о праве, о правосознании, о государстве и политике, о законах и суде, о правах и словослиях; оно как будто бы отодвигало все эти предметы на второй план как малосущественные, а по истолкованию первых веков оно даже будто бы их отвергало и осуждало. Оно обращалось скорее к последним, глубочайшим источникам человеческого духа. Христианская религия учила человека новому отношению к *Богу* и к людям. Она призывала его к живому единению с Божеством в целостной, беззаветной любви и к живому единению с ближним в искреннем боголюбивом человеколюбии. Но в этом призыве ваял некий божественный, религиозно-нравственный дух, пребывание в котором сообщало человеку новый подход ко всему миру, а потому и к праву, и к государственной жизни. В человеческой душе возжигалась неугасимая купина *любви*, обновлявшая все ее духовные акты, открывавшая им новые силы и новые цели.

Христианство учило, что Божественное выше человеческого и духовное выше материального и земного. Но Божественное не противопоставит человеку в недостижимом удалении; оно таинственно вселяется в человеческую душу, одухотворяет ее и заставляет искать подлинного *совершенства* на всех земных путях. Что бы ни делал христианин, он ищет прежде всего живого единения с Богом. Он ищет Его совершенной воли, стараясь осуществить ее как свою собственную. Поэтому жизнь христианина не может быть ни бесцельной, ни страстно-слепой: он во всем обращен к Богу, ставя Его выше всего прочего, подчиняя Ему все и в себе, и в делах своих. Его внутренняя направленность оказывалась религиозной; его религиозная направленность становилась всепроникающей.

Вот это-то религиозное настроение и вносило в общение людей и в процесс общественной организации дух нового, христианского правосознания. Оно прикрепляло волю человека к единой — высшей — цели; оно учило его ставить духовное выше материального и подчинять личное как начало своекорыстия, гордости и посягания — сверхличному как началу качества, достоинства и совершенства. Этим правосознание прикреплялось к своим благородным первоосновам: к достоинству, самообладанию и дружелюбной общительности. Всюду, где действительно расцветала полнота любви, она порождала совестное доброжелательство, примиряющую *справедливость*, жертвенную щедрость. И когда прошли первые века христианства и оно побороло в себе тягу к отвержению мира, к мечтательному утопизму и моральному максимализму, когда христианин увидел, что государство может не отвергать Христово учение, но помогать его успеху и прислушиваться к нему, когда он в борьбе с *язычеством* начал утверждать свои права и признал себя субъектом *права*, — он внес в это гражданское самоутверждение принципы самообуздания, скромности и отречения.

К этому времени христианин уже впитал в себя бессознательную уверенность в том, что человек должен подавлять в себе беспредметное честолюбие, жадность, вражду, склонность к озлобленному народу и отпору. Его правосознание уже привыкло рассматривать эти влечения как греховные; и благодаря этому человек понял, что право есть начало мира. Христианство вносило в душу дух миролюбия и братства, дух не формальной, не всеуравнивающей справедливости. Оно приучало его не видеть в подчиненности ненавистного бремени и в то же время воспринимать власть как великое бремя ответственности. Христианство давало людям мерилу совершенства и этим учило их отличать лучших людей от худших.

Оно указывало людям, чему должен служить правитель, какова высшая цель государства, и тем самым определяло, кто именно призван стать во главе государства. Христианство учило гражданина любви, любви и доверию к согражданам («ближним»), любви, доверию и уважению к властям, ибо «начальник есть Божий слуга, тебе на *добро*» (Рим. 13, 4). Так оно пропитывало общественный строй духом солидарности и лояльности, тем духом органического единения, который углубляет, накапливает и сосредоточивает национальную силу и политическую гениальность народа.

Именно с этим была связана та, выношенная средними веками, уверенность, согласно которой государство имеет религиозную задачу — служить своей властью Божьему делу на земле. Эту религиозную задачу Церковь то указывала светской власти, то пыталась взять в свои руки, а государство понимало религиозно свою высшую цель даже тогда, когда оно отказывалось от повиновения Церкви. В те времена человек, делая государственное дело, старался поднять свой взор к Высшему, к Богу, и делал, как мог, религиозно осмысленное дело. Пусть «*теократия*» не осуществлялась или осуществлялась дурно; пусть в самом замысле «теократии» были чрезмерность и неверность — и все же правосознание, ведя властную борьбу с человеческой хищностью и порочностью, не растворяясь в христианской добродетели, имело глубокую и очищающую религиозную основу, и на этой основе государству удавалось ограждать и растить всю духовную культуру. Христианство своим религиозным светом осмысливало и облагораживало дело права и государства, и в то же время оно утверждало в человеческой душе такие благодатные силы (любовь и совесть), которые вдохновляли человеческое правосознание и придавали ему некую неразложимую абсолютную опору.

Я не могу проследить здесь великий процесс секуляризации культуры, происходившей в Европе на протяжении нескольких веков: влияние религии и Церкви слабело; культура «освобождалась» от опеки духовенства и становилась светской («секуляризовывалась»). Человечество за последние века пережило великий иррациональный кризис, который захватил подсознательные корни *веры, нравственности, науки, искусства* и правосознания. Эти корни стали слабеть и отмирать. Люди охладели к духовному опыту и прилеплялись к чувственному восприятию; они переставали ощущать Божественное в себе и в мире и укреплялись в доверии к рассудку, к естественному и технике. Человеческий горизонт все меньше захватывал иррациональную глубину *души и духа* и все определеннее ограничивался двумя измерениями дневного сознания.

Этот кризис захватил и правовое чувство человека, обычно называемое правосознанием, т. к. если бы дело шло здесь только об одном «сознании» (в действительности «правосознание» охватывает и чувство, и волю, и воображение, и мысль, и всю сферу бессознательного духовного опыта). Весь внутренний правовой опыт человека начал постепенно мельчать и искажаться. Новое правосознание становилось все менее христианским, все менее религиозным, все более безбожным; религиозный дух и смысл начал все более и более покидать правовую и политическую жизнь. Отношение человека к человеку стало утрачивать христианскую окраску и санкцию; брат терял брата, и вследствие этого волк шел навстречу волку. Правосознание становилось беспочвенным; мотивы и побуждения его делались плоскими; оно теряло свое благородное направление, забывало свои первоначальные, священные основы и подчинялось духу *скептицизма*, которому все сомнительно, духу *релятивизма*, для которого все относительно, и духу *нигилизма*, который не хочет верить ни во что. Правосознание разучилось видеть добро и зло, право и неправое; все стало условным и относительным, водворились

буржуазная беспринципность и социальное безразличие; навигалась эпоха духовного нигилизма и публичной продажности. В XIX в. в Европе расцвела абстрактная и формальная юриспруденция, которая считалась только с положительным правом и не хотела слышать о естественном (т. е. верном, идеальном, совестном) праве; и лишь там и сям можно было отыскать в этой юриспруденции скудные намеки на социальную идею и бледные остатки христианской идеологии, причем и то и др. считалось «субъективным» и «ненаучным». И как только попытались научно оформить этот зародыш социальной идеи, так сложилась «социалистическая» и «коммунистическая» доктрина. Словом, расцвету формальной юриспруденции соответствовало пренебреженное и разлагающееся правосознание.

Формула выродившегося и разложившегося правосознания была развернута марксистами сначала теоретически, а потом и в революционной практике. Она может быть выражена приблизительно так: «Государство есть относительное, условное равновесие равных человеческих индивидуумов, которые суть не что иное, как материальные существа, подлежащие количественному измерению и счислению. Государство есть не что иное, как хозяйственный механизм; строить его должна верхушка классовая, пролетарской, коммунистической партии — в порядке централизма, диктатуры и террора; этой партийной верхушке массы должны беспрекословно подчиняться. Люди делятся по имущественному принципу на классы; эти классы должны бороться друг с другом на жизнь и на смерть за обладание земными благами, пока не победит беднейший класс пролетариата; он призван разрушить старое государство и построить новое. Захватив власть, партия этого класса, коммунистическая партия, должна принудительно осушить изъятие всякой частной собственности, превратить всех в пролетариев и провести всеобщее обобществление всех средств и орудий производства («экспроприацию», «пролетаризацию», «социализацию»); духовно и хозяйственно-самобытная личность должна исчезнуть с лица земли, и тогда установится свободное от всяких неравенств и различий всеобщее потребительное благополучие на основе всеобщего принудительного труда».

Это состояние правосознания характеризуется следующими чертами:

1. Отрицание духа, духовной личности, духовной культуры, веры, семьи, родины и права как самостоятельных ценностей.

2. Сведение человеческой жизни к материальным процессам, материальным мерилам и материальному благополучию.

3. Неверие в силу личной свободы, инициативы и органического, творческого равновесия личной и общественной жизни.

4. Вера в силу механической покорности, диктаториального приказа и запрета, в силу вражды, классовой борьбы, революции, всеобщей бедности и всеобщего уравнивания.

Такое «правосознание» есть правосознание только по видимости; на самом деле оно просто отрицает право как проявление духа и свободы и утверждает диктаториальный, механический произвол. Поэтому оно обозначает собою последнюю, низшую ступень в разложении правосознания. Дно достигнуто. Кризис развернулся. В дальнейшем возможны только 2 пути: всеобщее крушение права, государственности и духовной культуры или же возрождение, очищение и обновление правосознания.

И. Ильин

ПРЕДАТЕЛЬСТВО, измена, вероломство, крамола, лукавство и облыжка, душепродавство (В. И. Даль). В понятиях *Святой Руси* страшнейшее деяние. Предательство не прощается. Совершивший его достоин *смерти*.

Предательство состоит в том, что человек внутренне (в своих сокровенных помыслах, *чувствах*, решениях) или

внешне (на словах или на деле) изменяет своему духовному принципу, не имея для того предметных оснований (*И. А. Ильин*). Причин предательства существует много, но главная из них — пристрастие к деньгам, вещам и комфорту. Как писал русский мыслитель кн. *Е. Н. Трубецкой*: «Комфорт родит предателей. Продажа священной души и родины за тридцать сребреников, явные сделки с сатаной из-за выгод — вот куда, в конце концов, ведет мещанский идеал сытого довольства».

О. Платонов

ПРЕДМЕТ, отдельная часть, единица существующего; все то, что может находиться в отношении или обладать каким-либо свойством. В метафизическом материализме понятие «предмет» отождествляется с понятием «тело», поскольку *протяженность* или отождествляется с *материей* (Декарт и его последователи), или рассматривалась как основной атрибут материи (Гоббс). Субъективный идеализм (Беркли, Мах) понимает под вещью совокупность ощущений, поэтому для него реальным является лишь один предмет — сознание отдельного человека. В объективном идеализме реальные предметы рассматриваются как отражения *идей*, понятий.

«ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ. Об основах и пределах отвлеченного знания», труд *С. Л. Франка* по проблемам теории познания, увидевший свет в 1915. В нем автор подытожил и развил дальнейшие характерные для русской мысли гносеологические представления (концепция живого знания, критика *позитивизма*, идеи *интуитивизма* и др.) и одновременно подвел гносеологический фундамент под *метафизику всеединства*. Предметом теории познания, полагает Франк, должно стать все многообразие человеческого опыта, все, что так или иначе дано, предстает или открывается в опыте. Это не только внешний материальный мир, в результате взаимодействия с которым органов чувств и сознания человека формируется предметное или отвлеченное знание, отражающее с помощью отчетливых и общезначимых представлений и понятий познаваемый предмет, как нечто пассивно-предстоящее, внешнее субъекту, лишённое собственной внутренней значимости и смысла. Предметное бытие — лишь самый поверхностный, бросающийся в глаза пласт бытия. В нем имеются и др., более глубокие пласты и слои, которые Франк объединяет под общим названием духовной реальности или просто реальности. Ее содержание и проявления кажутся нам одновременно и бесконечно удаленными от нас, и глубинно наиболее близкими нам. Особенности этого типа бытия задают иной тип познавательного отношения, которое проявляется в различных сферах — эстетическое восприятие действительности, общение людей, нравственное сознание, религиозный опыт и т. д. В познании духовной реальности преобразующая активность субъекта сменяется на самораскрывающуюся активность объекта познания, и чем выше онтологический статус последнего, тем в большей степени успех познавательной деятельности зависит от его «согласия» раскрыть себя. Даже у неживой природы чувство гармонии и красоты нельзя вырвать принуждением: эти чувства природа может лишь сама подарить нам при условии, если мы готовы принять этот дар. Тем более это справедливо, когда речь идет о живой природе и особенно человеке — здесь мы можем только терпеливо ждать, пока др. человек сам откроется нам, а для этого необходимо определенное взаимопонимание, согласие с ним. Этот гносеологический феномен, служащий предпосылкой познания реальности, Франк называет актом откровения. Откровение, полагает он, есть всюду, где то или иное сущее само, своей собственной активностью, как бы по своей инициативе открывает себя другому через воздействие на него. Простейший пример — эстетическое восприятие. Эстетически воспринимаемый предмет перестает быть частью холодного, равнодушного мира; мы ощущаем его сродство с нашим внутренним

существом, мы как бы вступаем в контакт с чем-то близким нам. Как в любом подлинном диалоге, мы должны признать автономность «объекта» нашего обращения, его неуничтожимую и неотменимую инаковость, мы не можем устанавливать по своему произволу смысл бытия «другого» и смысл нашей с ним встречи. Мы должны воспринимать участника диалога в качестве личности, т. е. существа, наделенного не менее глубоким онтологическим статусом, чем мы сами. В познании духовной реальности объект исследования внутриположен субъекту и соответственно средства исследования также не могут быть внешними по отношению к нему. Это значит, что в конце концов сам человек в своей целостности является «онтологическим инструментом», средством познания. Лишь в этом случае он может дать в себе же место для откровения другого. Лишь изменяя себя самого, человек обретает новый опыт. В предметном и духовном познании в принципе задействованы разные структуры человеческого существа. В первом человек действует как чистый ум. Но в познании реальности, напротив, «ум — это только рабочая сила у сердца». Здесь человек действует как личность, т. е. воедино собранная целокупность всех его сил и способностей при опоре на свой совокупный жизненный опыт. Личность и ее действия, с одной стороны, несводимы к внешнему контексту «мира», а с др. — абсолютно незамесимы в нем. Поэтому познавательный акт включается в сферу личной ответственности, что предполагает не отстраненность, а ответственную участность. Все эти особенности наделяют, по Франку, духовный тип знания значительно большими возможностями и достоинствами, чем предметное знание. Последнее не может дать ответа на важнейшие вопросы человеческого бытия, ибо главное в мире — моя человеческая личность, личность др. людей и личностная реальность Бога — ускользает от всякой объективируемости и всякого внечеловеческого опознавания. Основным способом и средством постижения духовных реальностей является, считает Франк, не рациональность, а религиозная вера, но при этом сама вера истолковывается им с позиции не столько богословия, сколько *гносеологии*, понимания веры как особого типа достоверного знания. В «Предмете знания» дан первоначальный набросок такого понимания; более тщательно и углубленную разработку оно получило в его поздних трудах «Непостижимое» (1939) и «С нами Бог. Три размышления» (1964). Рациональность, по Франку, остается существенным и необходимым элементом и бытия, и познания, и практической жизнедеятельности. Поэтому базирующаяся на нем мировоззренческая установка на трезвое рациональное миропонимание вполне оправданна и уместна с точки зрения религиозно мыслящего человека. Неадекватной и даже ошибочной представляется не сама по себе эта установка, а ее притязания быть абсолютной и исчерпывающей в познании. Между тем, будучи важнейшим конституирующим принципом предметного познания, ставящего своей задачей исследование внешнего материального мира, рациональность необходимо и естественно должна быть дополнена познанием духовной реальности. На этом уровне выясняется, что как познание, так и само бытие в своих глубинных основаниях есть единство рационального и иррационального. Потому вера и рациональность при правильном понимании их природы включают отношения не только взаимного отталкивания и борьбы, но и взаимообогащения и взаимодополнения. Книга «Предмет знания» переведена на французский язык.

Соч.: Предмет знания. Пг., 1915.

Лит.: Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2, ч. 2. Л., 1991; Лосский Н. О. Теория знания С. Л. Франка // С. Л. Франк: 1877—1950. Сб. памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954; Кураев А. В. Кураев В. И. Религиозная вера и рациональность. Гносеологический аспект // Исторические типы рациональности. М., 1995.

В. Кураев

ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ, изначальное решение Бога относительно избрания того или иного человека к спасению или гибели в вечности.

Бог хочет всех спасти, а потому абсолютного предопределения или предопределения ко злу не существует; но истинное и окончательное спасение не может быть насильственным и внешним, а потому действие *благодати* и премудрости Божией для спасения человека употребляет с этой целью все средства, за исключением тех, которыми упразднялась бы нравственная свобода; следовательно, разумные существа, сознательно отвергающие помощь благодати для своего спасения, не могут быть спасены и по всеведению Божию предопределены к исключению из Царства Божия или к гибели. Предопределение относится, следовательно, лишь к необходимым последствиям зла, а не к самому злу, которое есть лишь сопротивление *свободной воли* действию спасающей благодати.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ, воспроизведенное памятью и вызванное в сознании ощущение. В более широком значении слова представление — всякое воспроизведение памятью состояния сознания. В логике представления отличаются от понятия; первое конкретно, второе — отвлеченно.

ПРЕЛЕСТЬ (прельщение), в аскетике: подмена духовного душевным, уход от святости к ценностям, означающий извращение духовной жизни и отказ человека идти по путям Божиим. Н. Бердяев различал характерные для религиозной жизни и мысли виды прельщения: космическое, индивидуалистическое, социальное, националистическое, аристократическое, этакическое, коллективистское, эстетическое, эротическое, а также прельщения культурными ценностями, революцией, войной, деньгами, прельщение ложной борьбой против зла и греха и пр. Относительное при этом возводится в ранг абсолютного, человеческое — в ранг божественного. «Идолы, которым поклоняется человек (в состоянии прельщения), принимают образы добра. Антихрист может прельщать обманым сходством с образом Христа». Всякое прельщение ведет к внутреннему и часто не осознаваемому порабощению человека, приобретает «демониакальный характер», становится одержимостью страхом и страстями, но над всем этим дух должен одержать победу. Л. В.

ПРЕМУДРОСТЬ БОЖИЯ, ипостасное Слово Божие относится ко второму лицу Святой Троицы. Слово «премудрость» обозначает также благодатную силу, присущую всей Троице, изливающуюся в мир нетварным божественным светом, подаваемую действием Святого Духа. Премудрость же является одним из высших даров Святого Духа. Как подательница всех благ и *добродетелей*, «она... пребывая в самой себе, все обновляет и, переходя из рода в род в святые души, приготавливает друзей Божиих и пророков» (Прем. 7, 27). Духом Божиим оживотворилась Вселенная, Святой Дух исполнил уста пророков «духом премудрости», после Вознесения Христа Святой Дух сошел на апостолов в день Пятидесятницы и постоянно пребывает в Церкви, подавая благодатные дары. О дарах как различных образах служения тех, кому они даются, говорит апостол Павел: «Дары различны, но Дух один и тот же... одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания... иному вера, иному дары исцелений... иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков» (1 Кор. 12, 4—10). Но все эти духовные дары не дадут никакой пользы человеку, если нет любви. «Если имею... всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви — то я ничто» (1 Кор. 13, 2). *Любовь* выше всех духовных дарований, ибо «Бог есть любовь» (Ин. 4, 8). Божественная любовь безмерна, неисследима и настолько бесконечна, что ее, по словам митр. Московского Филарета, невозможно из-



«Премудрость созда Себе Дом...» Икона XVIII в.

речь: «само Слово Божие, дабы совершенно изобразить ее, умолкло на кресте». Любовь, в отличие от всех прочих дарований, пребудет вечно. Иоанн Лествичник так говорит о любви: «Мы никогда не перестанем преуспевать в ней, ни в настоящем веке, ни в будущем, светом всегда приемля новый свет разумений».

Слову апостолов и *святых* созвучны иконы. Образы Христа, Богоматери, Святой Троицы, святых самим своим обликом и строем дают возможность представить всю полноту, глубину и красоту божественной *благодати* и учат восходить к духовным созерцаниям.

В иконах раскрывается смысл евангельских событий и учение Церкви о догматах веры, они свидетельствуют о реальности плодов духовных дарований, прославляют жизнь святых подвижников, стяжавших благодать Святого Духа и сами являются благодатным источником чудотворений.

Высшим проявлением божественной любви явилось искупление мира, которое было предопределено в Предвечном Совете еще до его сотворения. Событие Благовещения стало началом спасения. Чтобы спасти мир, сам Бог пришел в него, воплотившись от Девы Марии и вочеловечившись, т. е. полностью приняв на себя человеческую природу. Сын Божий стал Сыном Человеческим и, взяв на себя всю ответственность за грехи человеческого рода, искупил их своей крестной смертью и своим Воскресением освободил от рабства греха. «Ибо возмездие за *грех* — *смерть*, а дар Божий — *жизнь вечная* во Христе Иисусе» (Рим. 6, 23).

Воскресением Христа побеждается смерть в самой своей основе, побеждается причина смерти. Силой Бога, силой божественной благодати, подаваемой Святым Духом, поражаются все греховные страсти и пороки. Но как сам Спаситель мира совершил подвиг, приняв Крестную смерть, так и каждый последующий Ему, взяв свой крест, должен пройти путем подвига и покаяния. «Те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем духом, то по духу и поступать должны» (Гал. 5, 24—25). «Плоды же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5, 22—23). Стяжанию этих плодов учит аскетика, «наука из наук». Путем восхождения по духовной лестнице душа человека постепенно укрепляется добродетелями, побеждающими противоположные им виды греха. Ратоборство со злом — духовный воинский подвиг, а оружие против страстей — *пост* и *молитва*.

Но есть оружие сильнее поста, обезоруживающее самый *грех*, *добродетель*, равная любви и неотделимая от нее, — *смирение*. Смирение противоположно *гордости*, греху смертному. Пример божественного смирения показал сам Иисус Христос, который «смирил Себя, быв послушлив даже до смерти, и смерти крестной» (Фил. 2, 8). Такой же образ смирения явила Богородица, принявшая благую весть от архангела Гавриила. Смирение Девы Марии открыло путь к спасению мира. Гимном смирению стала песнь Богородицы, воспетая Ею после Благовещения: «Величит душа Моя Господа, и возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем, что призрел Он на смирение рабы Своей, ибо отныне будут ублажать Меня все Роды» (Лк. 1, 46—48).

Смирение и любовь Богородицы, усердной заступницы рода человеческого, бесконечны. Они изливаются таким множеством чудес и благодеяний, что ни церковные песнопения, ни сказания о ее чудотворных иконах и рассказы о ее явлениях святым подвижникам, о помощи ее в различных бедах отдельным людям и целым государствам не могут вполне ни описать, ни выразить их. Ее постоянное присутствие и непостижимая слава кратко выражены в тропаре праздника Успения: «В рождестве девство сохранила еси, во успении мира не оставила еси, Богородице». Церковь называет Пресвятую Богородицу «честнейшей херувим и славнейшей без сравнения серафим».

В одном из песнопений, посвященных Богородице, говорится, что она «милостиво обогащает» нас своими святыми иконами. Милость Богородицы, явленная через ее чудотворные иконы, дары, подаваемые надеющимся на нее, часто закрепляются в самих названиях икон, соединяющих в себе буквальный и символический смысл. Таковы иконы «Животворный Источник» и «Всех скорбящих Радость». Телесные исцеления, которые получают страждущие, изображенные на иконах, — внешняя, видимая сторона дела. Внутренний смысл — в получении даров духовных, приводящих к вечной жизни. Претерпевшие скорби на земле обретают молитвами Богородицы радость на небесах.

После грехопадения Господь сказал Еве: «Умножая множу печали твою и въздыхания твоя, в болезнех родиши чада» (Быт. 3, 16). Болезни явились следствием греха. На грех как причину болезни указывают и евангельские примеры исцелений, которые совершает Иисус Христос. Поэтому сами телесные страдания и их облегчение или лечение находятся в сфере духовной. О необходимости терпения скорбей и болезней говорят апостолы, древние святые и современные подвижники благочестия. «Многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян. 14, 22). Этим определяется христианское отношение к болезням. Феофан Затворник (русский святой, живший в XIX в.) так говорит о болезни: «Бог послал болезнь. Благодарите Господа, потому все, что от Господа, бывает к добру... Болезнь смиряет, умягчает душу и облегчает ее тяжесть обычную от многих забот... Есть болезни, на излечение коих Господь налагает запрет, когда видит, что болезнь нужнее для спасения, чем здоровье». О духовной цели исцелений говорят и многие иконы. На это указывает не только тема или сюжет изображения, но и иконография. Один из примеров — икона праздника «Происхождение честных древ Животворящего Креста Господня», который в русской традиции связывается также с воспоминанием о дне Крещения Руси. Сам праздник и его иконы отражают конкретные реалии и обряды Константинополя. Деисус, включенный в композицию верхней части иконы, позволяет увидеть в историческом событии его духовное значение. Моление Богоматери и Иоанна Предтечи перед Христом показывает, что целью даров исцелений является направление людей к спасению. На духовное значение совершаемых действий указывает и изображение ангелов.

Тесная связь мира горнего и дольного, постоянное присутствие небесных сил в жизни людей открывается некоторым святым явно. Особенно много таких явлений описано в житиях древних святых подвижников, монахов, подвизавшихся в пустынях Синая, Египта, Сирии. Известны такие примеры из жизни русских святых: ангел помогал святому иконописцу Алимпию писать иконы, ангелы сослужили во время литургии прп. *Сергию Радонежскому*. Сама возможность такого видения наяву является особым дарованием, имеющим всякий раз определенную цель. Часто такой целью становится назидание и укрепление в духовной борьбе, которое служит не только монахам, но и всему миру. Патерики или сборники изречений и кратких жизнеописаний преподобных отцов были широко распространены и читались не только в монастырях, но и в мирской среде. Часто к рассказам патериков обращались художники. Один из них — повесть «Скитского патерика» о прп. Евлогии — с к. XV — н. XVI в. известен в иконах и фресковых росписях. В самом патериковом рассказе и в его изображении отмечены 2 момента: видение, открывшееся Евлогии во время церковной службы, — вручение ангелами монахам разных по ценности даров и объяснение смысла видения, который был раскрыт старцу, вопрошившему об этом Бога. Глубокое значение имеют обе стороны. В самом видении символически открывается мера духовной пользы разных монашеских подвигов и соответствующих им наград, т. е. ду-

ховных плодов. В образе старца показано 2 важнейших дарования — дар прозорливости и дар рассуждения. Последнее, и самое главное, — то, что все духовные дары подаются в Церкви.

Н. Келивидзе

В русской иконописи Премудрость Божия раскрывается в ряде духовных образов и композиций, среди которых следует особо отметить:

- «Премудрость, созидаящая мир»;
- «Пир Премудрости»;
- «Дары Премудрости»;
- «Благое действие Премудрости в мире»;
- «Откровение Премудрости»;
- «Премудрость и Церковь».

«Премудрость, созидаящая мир». Премудрость Слово Божие, «Имже вся быша», творящая законом историю «ветхого» человечества, ставшая ему «жизнью» и «светом» (Ин. 1, 4), явив Себя миру через рождение в образе Иисуса Христа и взяв на Себя грех мира (Ин. 1, 29), произвела «благодать» и «истину» (Ин. 1, 17), созидаящие «новозаветное» человечество. Проявление благодати и торжество истины замечательно запечатлены в иконе «София Премудрость Божия, с праздниками».

Канонический образ сверхбытия святой Софии, восседающей на троне в ослепительном свете Божественного Мрака, в иконе изменяется на Софию, восставшую с трона. Этим символизируется раскрытие ее благого действия в мире, представленного в сценах окружающих ее праздников. София являет благодатный Нерукотворный образ воплощенного Логоса в человечестве («Принесение Нерукотворного образа в Эдессу»), возносит спасительный Крест над миром как «силу Бога» («Воздвижение Креста»), освящает все силой и благодатью Креста («Происхождение честных древ Креста»). Она открывает тайну Церкви и славу Девы Марии, сохраняет священные реликвии как истинное свидетельство о Ней и дает благодатную надежду на чудотворное покровительство Царицы Небесной (богородичный ряд в праздниках). Софии постоянно сопутствует Иоанн Предтеча — великий свидетель воплощенного Логоса («Рождество Иоанна Предтечи»).

«Пир Премудрости» — состоит из икон на литургико-евхаристическую тему. По свидетельству Евангелия, Премудрость на пиру творит чудеса, превращая воду в вино (Ин. 2, 7—10). Она таинственно служит на трапезе Господней, омывая ноги ученикам (Ин. 13, 4—10), и проявляет Свою Славу (Ин. 2, 11), пробуждая и укрепляя веру в Себя как Мессию.

Пир Премудрости как взаимное служение Бога и человека представлен на иконе «Троица Ветхозаветная», или «Гостеприимство Авраама», на сюжет 18-й главы Книги Бытия. Там говорится о явлении Господа Аврааму «у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер» (Быт. 18, 1). Заповеданное Богом избранному народу через Моисея (Втор. 28, 47) служение Господу Авраам всегда осуществлял «с весельем и радостью сердца». Литературным источником для уникальной композиции иконы послужила апокрифическая интерпретация текста. В ней акцентируется состояние радости Авраама при встрече им «трех мужей» и при их «угощении». Величайший акт в судьбе избранного народа совершается в обыденной обстановке отдыха «трех мужей» — странников, с трапезой под деревом «во время зноя дневного», и представлен как проявление Премудрости. Это событие следует после откровения Бога Аврааму, установления завета, обещания Аврааму рождения его женой Саррой сына и наречения ему имени Смех (Исаак). Авраам же, как сказано, глядя на старость свою и жены, «рассмеялся», внутренне усомнившись в обещании (Быт. 17, 2; 5—8; 15—19). Возникает тема «смеха». В диалоге Творца с человеком просматривается «веселие» и «радость» Премудрости (Притч. 9, 31).

Веру Авраама Господь вменил ему в праведность (Быт. 15, 9; Гал. 3, 8). Он назначил время рождения Саррой Исаака (Быт. 17, 21) и явился Аврааму у дубравы Мамврийской утвердить его в вере и подтвердить обетование, в которое, очевидно, не была посвящена Сарра или пребывала в сомнении. Когда «один из них» объявил Аврааму о скором рождении Саррой сына, та, услышав, также «внутренно рассмеялась» (Быт. 18, 12), что не осталось незамеченным. Смех Сарры обратился в страх, когда на ее сомнения ответил Господь. В библейском тексте, как, очевидно, существенно важное, подчеркнута реакция Господа: «Он сказал: нет, ты рассмеялась» (Быт. 18, 15).

Смех Сарры и Сарры над словами Бога, явившийся причиной возникновения имени того, кто стал обетованным предком Христа, становится синонимом обетованной радости как изъятие Премудрости. В значении «радости» воспринимаются и слова Сарры при рождении Исаака: «И сказала Сарра: смех сделал мне Бог, кто ни услышит обо мне, рассмеется» (Быт. 21, 6).

По определению ап. Павла (Гал. 3, 16) и утверждению Тертуллиана (ок. 160 — III в.), «Христос есть семя Авраамово» (О плоти Христа, 22). Явлением Господа у дубравы Мамре прообразуется тайна Предвечного Совета вочеловечения Логоса и раскрывается тайна создания народа избранного семени, в котором «благословятся... все народы земли» (Быт. 18, 18). Икона на тему «Гостеприимства Авраама» представляет образ Домостроительства, Премудрости, радостной Веры, которой благословляются и оправдываются язычники (Гал. 3, 8—9). Первые христиане, «преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца» (Деян. 2, 46), осуществляя заповеди Премудрости в воспоминание ее жертвенного пира.

Пир Премудрости — «брачная вечеря Агнца» (Откр. 19, 9), на котором, по словам самого Христа, «много званых, а мало избранных» (Мф. 22, 14). Как прообразовательный символ Евхаристии — званая трапеза Премудрости, с жертвенным закланием и приготовлением растворенного вина (Притч. 9, 2—5), изображена в иконе «Премудрость создала себе дом» (кат. № 65). Одежды на слугах Премудрости, шедро раздающих чаши с вином, и на пришедших к трапезе — «жаждущих мудрости» — напоминают о брачной одежде как условии участия в пире Премудрости (Мф. 21, 22; 22, 2—4, 8—12). Жертвенный характер пира Премудрости акцентируется в иконе доминирующим звучанием в одежде «званых» и «избранных» красного цвета — символа мученичества.

Прообразовательная символика пира Премудрости на иконах «Тайная вечеря», «Омовение ног», «Царские врата», «Литургия» раскрывается в трапезе Господней на Тайной вечере с установлением таинства Евхаристии и учреждением Церкви.

Идейное содержание духовного образа «Дары Премудрости» — неразрывно связано с предыдущим образом. По Книге Премудрости Соломона, Премудрость, «присядящая престолу» Творца (Прем. 9, 4), духом своим «наполняет вселенную» (1, 7). Премудрость Логоса — «человеколюбивый дух» (1, 6). «Святый Дух премудрости» (1, 5) — «Дух Господа» (1, 7) входит в душу и обитает в теле (1, 4).

По словам ап. Павла, «...дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6, 23). Христом — Премудростью основана Церковь на Тайной вечере (Мф. 26, 26—28; Мк. 14, 22—24; Лк. 22, 14—20; Ин. 13, 13—17). Жертвенной любовью, непостижимой разумом, дарован Утешитель — Дух истины, Дух Святой, Учитель всему, Свидетель о Христе, Евангелист, Наставник истины, Руководитель апостолов (Ин. 14, 16, 26; 15, 26; 16, 7). Святой Дух с момента сошествия на апостолов в Пятидесятницу «вовек» (Ин. 14, 16) пребывает в Церкви. Церковь живет под покровом Девы Марии, Богородицы, Царицы Небесной — «Животного Источ-

ника», «Всех скорбящих Радость», «Звезды Пресветлой», «Привлечения ума» и т. д.

Даром Премудрости представляются «видения», «созерцания» святыми реальностей духовного мира и его активного воздействия на участвующих в литургии, «когда присутствуют святые ангелы, которые всякий раз записывают входящих, представляют их Богу и молятся Ему за них», где «всегда незримо присутствует благодать Святого Духа...» Поэтому среди икон раздела находится образ «Видения Евлогия» на назидательный сюжет, актуальный для монастырской среды.

Даром Премудрости явилась звезда Рождества, приведшая волхвов (мудрецов) к Вифлеему (Мф. 2, 9) для поклонения Младенцу. Принесенные ими золото, ладан и смирна — дары воплощенному Логосу — символизировали, по толкованию Евангелия от Матфея, Царственность, Божественность и Жертвенность. Тем самым они прообразовывали великие Дары Премудрости — открытые врата Царства Небесного, Церковь с непрестанным присутствием в ней благодати Святого Духа и Евхаристию, трапезу Господню.

Композиция «Благодать Премудрости в мире» — делится на 3 части: «Свидетели Премудрости», «Слуги Премудрости», «Чада Премудрости».

Благодать Премудрости в мире, направленное на спасение и обожение человека, выражено ап. Павлом, по словам которого «Христос Иисус сделался для нас премудростью от Бога» (1 Кор. 1, 30) и в Символе веры — Распятого же за ны...»

Исходя из текстов Библии исключительное принципиальное значение придается «верному свидетельству» благодати Премудрости в мире. Прежде всего «свидетелем верным» называется сам Христос (Откр. 1, 5), говорящий: «Я свет миру» (Ин. 8, 12; 9, 5), «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец» (Откр. 1, 8). Христос призывает «свидетельствовать» учеников, «потому что вы сначала со Мною» (Ин. 15, 27). Тема «свидетельства» особенно акцентируется в Евангелии от Иоанна. «Я и Сам о Себе свидетельствую, свидетельство Мое истинно», — говорит Христос (Ин. 8, 4). Пришествие Мессии укрепляется свидетельством Иоанна Предтечи (Ин. 1, 7—8; 15, 32). По утверждению ап. Петра, «о Нем все пророки свидетельствуют...» (Деян. 10, 43).

Апостолы были свидетелями Воскресения Христа (Деян. 4, 33). Свидетелями Воскресения представлены и прародители с ветхозаветными праведниками, царями Давидом и Соломоном, и последним ветхозаветным прор. Иоанном Предтечей в иконе «Воскресение — Сошествие во ад». «Кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых» (Откр. 17, 6), мучеников Христовых, утверждается Церковь.

Богоматерь на троне с пророками является символическим образом свидетельством самой Премудрости о Деве Марии как семени царя Давида на его престоле, которое «пребудет вечно». Давид предстает здесь «верным свидетелем на небесах» (Пс. 88, 37—38).

Небесные ангельские Иерархии выступают как слуги Премудрости в проявлении ею благих действий в мире. Согласно Откровению Иоанна Богослова, победою арх. Михаила с ангелами над драконом «кровию Агнца и словом свидетельства своего» «настало спасение и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его» (Откр. 12, 7—11). Ангел Господень благовествует Иосифу о рождении Девой Марией Сына по пророчеству Исайи (Мф. 1, 20—23) и спасает Святое Семейство бегством в Египет (Мф. 2, 13). Он благовествует священнику Захарии о рождении его женой Елизаветой сына Иоанна Предтечи, «дабы представить Господу народ приготоженный» (Лк. 1, 11—18). Благовещение арх. Гавриила открывает Деве Марии тайну Предвечного Совета о рождении Ею Сына Божьего (Лк. 1, 26—38). Образ слуг Премудрости в Книге Притчей Соломоновых стал, по толкованию, преобразователь-

ным символом апостолов, евангелистов, отцов и учителей Церкви (Притч. 9, 3—6).

По Иоанну Богослову, Христос — Благая Премудрость «тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими» (Ин. 1, 12), т. е. духовными детьми Бога. Верующим в Него Христос Премудрость Божия прощает грехи и называет их «чадо», как принесенного к Нему расслабленного (Мф. 9, 2). Премудрость не только врачует душу, прощая грехи, но и исцеляет тело (Мф. 9, 6). Если основой учения Премудрости Ветхого Завета служили мудрость и знание, то основой учения Премудрости Нового Завета стала вера. Она утверждена на свидетельстве о пришествии в мир Бога Слова и Его воплощении в человеке через рождение от Девы, об исполнении тайны Предвечного Совета принесением Им Себя в жертву для создания Церкви Христовой на земле и приведения ее в Царство Небесное.

Духовные образы икон «Откровение Премудрости» — посвящены учению об Апокалипсисе в Ветхом и Новом Завете. В них представлены образы великих избранников Премудрости — прор. Иезекииля, в пророческих видениях изобразившего «славу Господню» (Иез. 1, 3, 22—23; 8, 1—4; 11, 22—23; 44, 4), и ап. Иоанна Богослова, запечатлевшего тайну христианского Откровения, данного ему Самим Иисусом Христом (Откр. 1, 1).

Эсхатология Апокалипсиса легла в основу надалтарных мозаичных композиций раннехристианских базилик на сюжет четвертой главы. Позже она нашла выражение в изображениях Страшного суда на фресках и иконах восточно-христианских храмов, в сюжет которых вошел и Апокалипсис Воскресения ап. Павла (1 Кор. 15, 22—54).

Символический образ Безмолвия как мистического состояния на пути к «познанию славы Господа» (Авв. 2, 14), к постижению тайн Логоса, к созерцанию Славы Премудрости запечатлен в иконе «Иоанн Богослов в молчании». Молчанию в церкви как условию избежания соблазна личного толкования при явлении в ней духовных даров учил ап. Павел (1 Кор. 14, 27—28). В Ветхом Завете сопутствующая молчанию тишина представляется даром Бога (Иов. 34, 29), «крепостью» избранного народа (Ис. 30, 15). Прор. Илии Премудростью внушается, что в «веяние тихого ветра» проходит Господь и открывает Себя (3 Цар. 19, 12). К молчанию всей земли перед лицом Господа, к молитвенному благоговению перед Творцом призывает прор. Аввакум (Авв. 2, 20).

Образ «Иоанна Богослова в молчании» связан и с др. традиционной ветхозаветной темой, провозглашенной самой Премудростью, — о достоинстве молчания и ценности слова: «...сдерживающий уста свои — разумен» (Притч. 10, 19); «кто хранит уста свои и язык свой, тот хранит от бед душу свою» (Притч. 21, 23). Как молитву, произносил псалмопевец Давид: «Положи, Господи, охрану устам моим и огради двери уст моих» (Пс. 140, 3). О мудром владении языком и словами говорится также в новозаветных текстах — напр., в Послании ап. Иакова (Иак. 3, 2—12). «Молчанием» Иоанна Богослова в иконе подчеркивается его тайное призвание и служение Премудрости (Ин. 21, 20—23).

В иконах — «Премудрость и Церковь» — представлен ряд символических образов, раскрывающих литургическую историю Церкви как Тела Христова и Домостроительства Божия. Преимущественно они посвящены Богоматери — небесной Покровительнице земной Церкви.

Посвященные таинствам Церкви литургические толкования Дионисия Ареопагита (I в.), Максима Исповедника (580—662), св. Германа, архиепископа Константинопольского (VIII в.), Николая Кавасилы, архиепископа Фессалонийского (XIV в.), Симеона, митрополита Фессалонийского (XV в.) полностью сосредоточены на Христе как цели единения с Ним в Евхаристии.

«Превечной Премудростью» именуется «Господь неба и земли» среди тех священных понятий и имен, которые тайно произносятся священником в молитве Евхаристии Василия Великого. Все таинство литургического действия освящается неоднократно и многозначным возгласием диаконом «Премудрости». Самые сложные догматические понятия, символическая глубина канона Евхаристии раскрываются в иконописи. К памятникам такого типа относятся иконы «Символ веры» и «Обновление храма Воскресения Христова».

После установления Третьим Вселенским Ефесским собором 431 догмата о Деве Марии Богородице Церковь прославляет Ее в песнопениях, каноанах, молитвах и акафистах, вошедших в литургию. Они были воплощены в образах и символах в многочисленных иконах, которые стали чудотворными реликвиями Церкви.

Девятая притча из Книги Притчей Соломоновых (Притч. 9, 1—11), читаемая на вечерней службе праздников Рождества и Успения Богородицы, раскрывает их «софийное» содержание. Она связывает прообразовательную символику стиха «Премудрость построила себе дом» с воплощением Сына Божьего, Премудрости Логоса через рождение Девой Марией. Она стала тем самым Домом и Храмом Премудрости, единой плотью с Христом, основавшим Церковь с таинством Евхаристии. Вечерняя служба, предваряемая стихами ветхозаветной притчи, торжественно завершается пением тропаря «Богородице Дево, радуйся», где радостное благовещение арх. Гавриила соединено с исповеданием рождения «благодатной Марией» Спасителя.

Литургическая песнь Богородицы «Величит душа Моя Господа» и поющиеся в ее честь молитвы — «Достойно есть» на литургии Иоанна Златоуста и «О Тебе радуется» на литургии Василия Великого — свидетельствуют о вознесении Церкви Богородицы выше Небесной Иерархии как «честнейшую херувим и славнейшую без сравнения серафим». Она прославляется с помощью высоких символических уподоблений — «освященный храм», «край словесный», «престол» воплотившегося Бога, «пространнее небес», которые в иконописи становятся «софийными» образами. Иконы «Преломление хлеба ап. Петром» с изображением апостольской трапезы любви, посвященной славе Богородицы Панагии — Небесной Церкви, таинственно присутствующей от самого начала в Церкви земной.

(См. также ст. «София Премудрость Божия в русском мировоззрении и иконописи».)

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000. С. 32—34, 220—221.

А. Лукашов

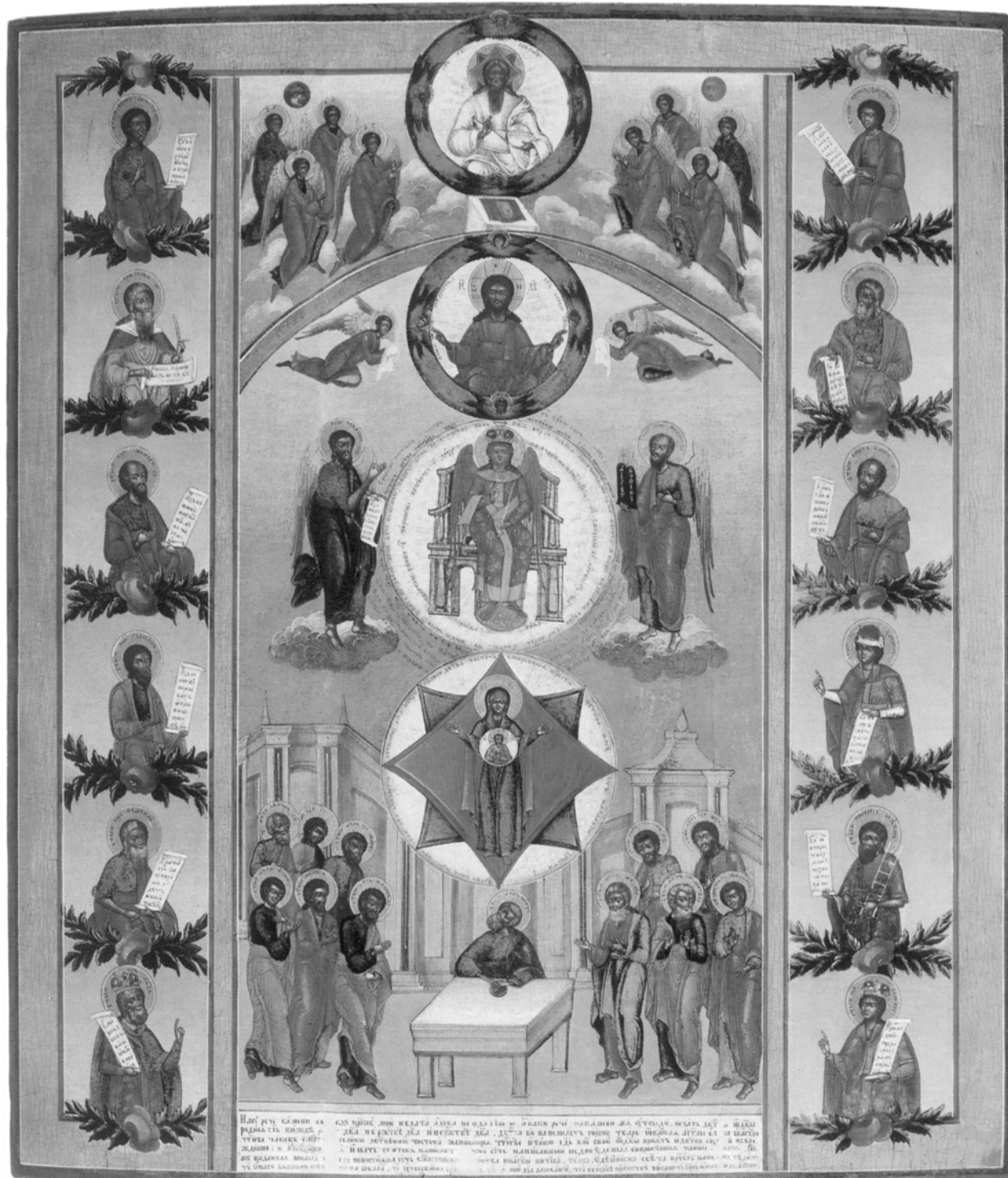
ПРЕМУДРОСТЬ И ЦЕРКОВЬ В РУССКОМ ИКОНОПИСАНИИ, ряд символических образов, раскрывающих литургическую историю Церкви как Тела Христова и Домостроительства Божия начиная с VI в., ознаменовавшегося возведением византийским имп. Юстинианом храма во имя Софии Премудрости Божией; посвящение церквей важнейшему для христианского сознания понятию становится нормой, знаком причастности к высшим религиозным идеалам. Храмы, посвященные Софии, возникают и в крупнейших центрах Византийской империи, каковыми являлись Солунь, Никея, Охрид, Трапезунд, и в древнерусских городах Киеве, Новгороде, Полоцке, Вологде. Однако тесно связанным с идеей Премудрости оказывается и любое церковное здание, ибо служба на его основании неизменно включает чтение 9-й главы книги Притчей Соломоновых: «Премудрость созда Себе Дом и утверди столпов семь...», а в его интерьере, воспроизводящем в художественных образах важнейшие эпизоды Божественного Домостроительства, разворачивается богослужбное действо, в молитвословиях и песнопениях прославляющее Божественную Премудрость. Начиная с образов ветхозаветных пророков, предсказавших пришествие Искупителя, ветхозаветных

преобразовательных композиций, протоевангельских эпизодов и кончая сценами христологического цикла в церковном интерьере возникала целостная картина Явления Премудрости в мир. С идеей Божественной Премудрости были напрямую связаны изображение «Пиров Премудрости» в церкви Успения на Волотовом поле в Новгороде (ок. 1363); композиции на тему «Учения трех святителей» (церковь Св. Архангела Гавриила в Лесново (1349), собор Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря (1502—03). Последовательные этапы Явления Премудрости в мир отразила и система древнерусского высокого иконостаса, в основных чертах сложившаяся на рубеже XIV—XV вв., сконцентрировавшая в себе идеи Воплощения Бога Слова, осуществления им искупительной миссии, последнего суда над человечеством.

Тема Воплощения Бога Слова, предсказанного в ветхозаветных пророчествах, становится ведущей в композициях, получивших на Руси наименование «Похвала Богоматери». Изображения сидящей на престоле Девы Марии и Христа Эммануила над ней, объединенные извивающейся в виде восьмерки лозой, окружены фигурами пророков со свитками пророчеств и атрибутами — ветхозаветными прообразами Богоматери. Форма восьмерки как символа вечности передает идею Предвечности бытия Сына, «прежде век рожденного» и ради спасения человечества сошедшего на землю. Поза Богоматери и жест ее правой руки, раскрытой перед грудью в знак притяжения *благодати*, указывает на Ее покорность воле Творца сделаться орудием Божественного Воплощения, *трансцендентный* характер которого акцентируют символические предметы в руках пророков. Образы «затворенных врат», «горы нерукосечной», «неопалимой купины» и т. д. намекали на Приснодевство Марии, бессемное зачатие и по рождению Иисуса оставшейся девой. На Руси композиция «Похвала Богоматери» нередко объединялась с иллюстрациями на тему Акафиста Богоматери — торжественного песнопения, исполняемого в Субботу пятой недели Великого поста (Суббота Акафиста).

Изображения пророков как провозвестников Божественного Воплощения, Жертвы и Спасения входили в состав многих символических композиций, получивших распространение в древнерусской иконописи начиная с сер. XVI в. Среди них — «Явление Богоматери в преломлении хлеба ап. Петром с Софией Премудростью Божией и Похвалой Богоматери». Основанный на тексте апокрифического сказания о явлении Богородицы апостолам во время совершения ими трапезы на третий день по ее Успении, этот сюжет имел ярко выраженный литургический смысл. Утверждавшее в мысли о воскресении Девы Марии и вознесении ее на небеса, явление Богоматери апостолам «на воздухе» способствовало установлению особого церковного обряда — «Чина Панагии». Центральным моментом этого чина, совершавшегося в монастырских трапезных, являлось возношение над трапезой панагиара (емкости для хлеба) с Богородичной частицей и прославление Единого в Троице Бога. В этом отношении показательна близость иконографического типа Богоматери, представленного в композиции «Преломление хлеба», с изображениями на крышках панагиаров. Сложная, многосоставная, прочитываемая по вертикали композиция создает символический образ Церкви, основанной в результате Божественного Домостроительства и утвержденной на земле апостолами.

К тексту *Псалтири*, составленной царем и прор. Давидом, восходили изображения на двух представленных на выставке иконах: «Недреманное Око» и «Предста Царица...», созданных на тексты псалмов (Пс. 120, 2—4; 44, 10). Сюжет первой из них возвращал к теме Предвечной Жертвы, Страстей Христовых и Искупления. Образы возлежащего на ложе отрока Эммануила — емкого символа Воплощения и Искупительной Жертвы — и подлетающего к нему с рипидой ангела напоми-



«София Премудрость Божия с Похвалой Богоматери». Образ соборной и апостольской Церкви. Икона XIX в.

нали о мистической сущности таинства Евхаристии — пресуществлении святых даров в тело и кровь Христовы, раздаваемых верующим для причащения в *жизнь вечную*. Охранительным характером таких композиций, обусловленным содержанием иллюстрируемого ими текста, объясняется как устойчивая традиция размещения изображений «Недреманного Ока» в храмовых росписях, где они чаще всего находились над главным входом в церковь, так и создание небольших заказных икон, аналогичных представленной на выставке.

Идею мистического брака Христа и Церкви передавала композиция «Предста Царица...», основанная на тексте 44-го псалма. Облаченная в царские одежды («предстоящи одесную Христа, яко царица, рясны златыми, Богоизбранная, одяна воистину...»), Богородица выступала как заступница перед Христом за человеческий род, символизируя собой образ Церкви, утвержденной на земле в результате Домостроительства Божия.

Тема Церкви как Дома Божественной Премудрости раскрывалась в многочисленных образах Богородицы, навеянных текстами церковных песнопений и молитв. Среди них — «Покров Богородицы», «Собор Богородицы» — композиция, основанная на тексте рождественской стихиры «Что Ты принесем Христе...», «Достойно есть...», иллюстрирующая текст одноименного гимна, «Что Ты наречем...» и «Непроходимая дверь», восходящие к текстам молитвы «первого часа» и входной литургической молитвы. Воплощенная в этих композициях идея *соборности* является важнейшим для христианского сознания понятием. Образ Церкви как собрания верующих, объединенных вокруг тела Христова, создает и икона «Образ всех святых» — один из позднейших примеров развития таких символических представлений.

Тема созидания Церкви как Дома Божественной Премудрости была отражена в иконе «Обновление храма Воскресения Христового». Приуроченная к конкретному событию, отмечаемому Православной церковью 13 сент., ее композиция включала многочисленные эпизоды, раскрывающие сущность христианского понимания храма. Его прообраз — ветхозаветный храм Соломона, представленный в нижней части иконы. Его образ — апостольская Церковь как результат Крестной Смерти и Воскресения Христа (отдельные клейма вверху, по сторонам средника иконы). Его основание — Божественная литургия, совершаемая священником и диаконами, в которой участвует и Сам Христос, Жертвоприноситец и Жертва, осеняющий службу Своим благословением (изображение вверху в средней части иконы). Так события ветхозаветной и новозаветной истории оказываются на иконе соединенными в одно повествование. Начинаясь эпизодом сотворения первого человека (композиция в медальоне, в левой части иконы), оно завершается изображением Небесного Иерусалима — картины жизни Будущего века.

Та же сюжетная канва составляет основу иконы «Символ веры». Двенадцать членов «Символа» проиллюстрированы в ней композициями: «Сотворение мира», «Сотворение человека», «Благовещение и Рождество Христово», «Распятие и Положение во гроб», «Воскресение — Схождение во ад», «Вознесение», «Второе пришествие», «Схождение Святого Духа на апостолов», «Святая Апостольская Церковь», «Миссия апостолов», «Видение Иезекииля», «Небесный Иерусалим». Т. о., в иконе представлены последовательные этапы явления Премудрости в мир — от созидательной Премудрости Творца, создавшего вселенную и человека и заковавшего Сына во Искушение падшего человечества, через установление святой апостольской Церкви к идеальному устройству жизни будущего века. Участие трех лиц Святой Троицы, исповедуемых в Символе веры, в Домостроительстве Спасения подчеркнуто в композиции нарочитым повторением изображения новозаветной Троицы. Мысль о Премудрости как основе Церкви от-

четливо передана в девятом клейме иконы «Святая Апостольская Церковь», где представленный первым среди пророков Соломон держит в руках свиток с текстом «Премудрость созда Себе дом...» (Притч. 9, 1). Картина жизни Будущего века как Откровение Премудрости, данное через св. Иоанна Богослова, составляет сюжетную основу заключительного, двенадцатого клейма иконы.

С XIV в. в византийской живописи получают широкое распространение изображения Богородицы, именуемые «Животный Источник». Своими корнями связанные с константинопольским чудотворным богородичным образом, эти композиции достаточно скоро приобретают символическое значение. Божественной Премудростью и Источником Вечной Жизни Церковь называет Христа. Именно поэтому родившую Бога Слова она именует Храмом Божественной Премудрости, носительницей Источника Жизни. Образ Христа как Премудрости и Источника Вечной Жизни, воплотившегося от Девы Марии, воскресает в каноне на Великий четверг прп. Козьмы Маиумского: «Всевиновная и подательная жизни, безмерная мудрость Божия, созда храм Себе от чистых неискусномужных матерей: в храм бо телесно оболкнися, славно прославился Христос Бог наш». Став Источником Спасения для человечества в момент принесения им крестной жертвы, Христос, своим телом и кровью присутствующий в Евхаристии, делает верующих причастниками Вечной Жизни. Такой смысл, придававшийся композициям «Богородица Животный Источник» в Византии, был унаследован и на Руси.

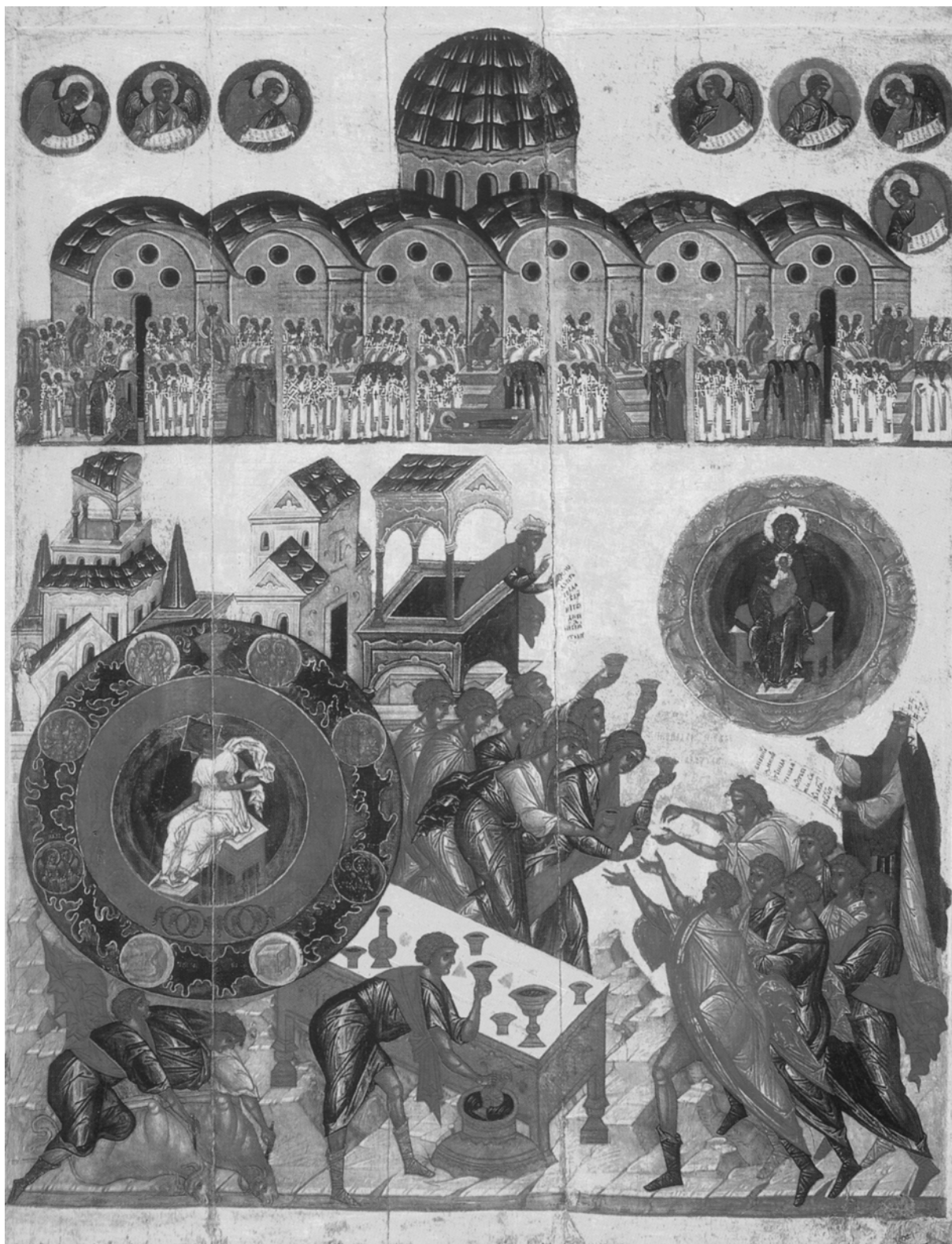
Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000. С. 324—325.

Н. Пивоварова

«ПРЕМУДРОСТЬ СОЗДА СЕБЕ ДОМ», иконография русской иконы, отражающая особенности православного учения о Софии Премудрости Божией в русском мировоззрении. Иконография основана на ряде литературных источников. Среди них тексты ветхозаветных и новозаветных книг: Притчей Соломоновых (Притч. 8, 22—33; 9, 1—5), пророков Исая (Ис. 7, 14), Иезекииля (10, 9—14), посланий ап. Павла (1 Кор. 1, 23—24; Ефес. 3, 8—12), Откровения Иоанна Богослова (Откр. 5, 12); кроме того — Корпус Ареопагитик (О Небесной Иерархии. 6—9; О божественных именах. 7, 1—2; О Мистическом богословии. 1; Послание Титу-иерарху), известный на Руси в славянском переводе с посл. четв. XIV в.; выписки Изборника 1073 с Толкованием Ипполита, папы римского (к. II — н. III в.) на 9-ю притчу Соломона в изложении Анастасия Синаита (VI в.), имевшие распространение на Руси до XVII в. Но непосредственное влияние на сложение данного иконографического извода прежде всего оказали паремийные чтения 9-й притчи на вечерней службе в честь праздников Рождества и Успения Богородицы и символично-богословские образы канонов и «слов» византийских гимнографов Андрея Критского (VII — н. VIII в.), Иоанна Дамаскина (VIII в.), Козьмы Маиумского (VIII в.), его тропари 1-й песни 1-го канона Рождеству Христову и канона Великому четвергу.

В иконе «Премудрость созда себе дом», написанной в XVI в. в Новгороде (хранится в Третьяковской галерее), образ «Дома Премудрости» представлен в контексте «благочестивания» ап. Павла (Эфес. 3, 8—12). «Пир Премудрости» изображен согласно тексту стихов притчи: «Заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу; послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: «Кто не разумен, обратись сюда! И скудоумному она сказала: «Идите, ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворенное» (Притч. 9, 2—5).

Общую композицию этой иконы составляют несколько иконографических тем: образ «Силы и Премудрости Божией» на престоле с чашей в руках в окружении чинов Небесной Иерархии; Богородица на троне с Христом Эммануилом — тайна «предвечного определения»; Иерусалимский храм и его



«Премудрость созда Себе Дом». Икона XVI в. Новгород

создатель царь Соломон; сцена пира Премудрости в центре композиции; храм, вмещающий 7 Вселенских соборов — «Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 15).

София — «наднебесных сущностей пресущественная Причина» (О Небесной Иерархии. 4, 4) изображена в глубине «Божественного Мрака». Облаченная в белые одежды, она восседает на золотом престоле с чашей в левой руке и с железом-посохом в правой. Ее нимб образован из красного и зеленого ромбов. По сторонам головы Софии надпись: «Божия Сила Божия Премудрость». Энергичный поворот фигуры и направление взгляда в сторону Богоматери с Эммануилом осмысливается через 7—9-й стихи 39-го псалма: «Ты уготовил мне Тело... тогда Я сказал: вот иду...» Престол Софии утверждён на семи столпах («вытесала семь столпов» — Притч. 9, 1). Софию окружает «первый порядок небесных сущностей» (О Небесной Иерархии. 7, 4) — красный круг с херувимами, означающими «обилие знания» или «излияние премудрости» (О Небесной Иерархии. 7, 1), с «разумными» колесами и с четырьмя образами: льва, человека, орла и тельца (Иез. 9, 8—14). Развевающийся конец плаща Софии, очевидно, означает вихрь «галгал» (Иез. 10, 3), образованный движением высшего чина Иерархии. «Дом» Софии опоясывает широкий зелено-коричневый круг с облаками и знаками чинов — Иерархии. Серафимы и Престолы показаны изображением серафима и престола, другие 6 чинов — двойными фигурами ангелов с надписями: «Силы», «Господства», «Архангелы». На остальных надписи не сохранились, но они, вероятно, означают: Власти, Начала, Ангелы. В центре круга, над головой Софии — чаша Предвечного Великого Совета, символ Евхаристии и Девы.

«Тайный Дом» Премудрости и ее новый избранный «храм» — образ Богоматери на троне с Младенцем — «богоначальной тайной неизреченного богосоздания» (О Небесной Иерархии. 4, 4) заключен в медальонах тех же цветов, что и у «славы» Премудрости (2 оттенка зеленого и красный круг с херувимами).

Царь Соломон представлен как «слуга» Премудрости. Он обращается с «возвышеннейшей городских» (Притч. 9, 3) к Богоматери с Эммануилом. На свитке царя, как повтор надписи на свитке прп. Козьмы Маиумского, воспевшего Богоматерь как «храм», созданный «безмерной мудростью», в тексте первого стиха притчи слово «дом» заменено на слово «храм»: «Премудрость созда себе храм и утверди в нем седьм столп». На свитке Козьмы Маиумского — начальные слова тропаря канона Великого четверга, дня, посвященного Церковью воспоминанию о Тайной вечере и установлению Христом таинства Евхаристии. В каноне Козьмы Маиумского поется: «Всепричинная подательница жизни безмерная мудрость Божия создала себе храм из чистой, не знавшей мужа Матери: ибо в храм телесный облекшийся славно прославился Христос Бог наш». Введение в композицию иконы образа св. Козьмы особенно акцентирует внимание на связи символики «пира Премудрости» с образом Богоматери с Эммануилом на престоле.

«Пир Премудрости» представлен в двух уровнях духовного состояния. Один — София с чашей в руке, призвавшая на пир гостей и уговавшая жертвенную трапезу. По внутренней экспрессии фигура ее близка образу Христа-младенца в иконографии «Богоматерь Страстная». Др. уровень — мир людей, торжественно входящих в предлагающую всем свои духовные дары Церковь, ставшую Царством Божиим на земле. Сцена заклания двух тельцов представляет собой мирную ветхозаветную жертву и прообразует христианскую Евхаристию, так же как стол с чашами вина, наполненными слугой из источника, прообразует Тайную вечерю. Группа «слуг Премудрости», возносящих чаши с вином к образу Богоматери и подающих чаши «жаждущим мудрости», олицетворяет ветхозаветных пророков, апостолов и отцов Церкви.

«Дом имени Господа» (3 Цар. 5, 5), Иерусалимский храм, созданный царем Соломоном, хранил скинию, построенную Веселиилом, которым руководила сама Премудрость («Я исполнил его Духом Божиим, мудростью, разумом, ведением и всяким искусством» — Исх. 31, 3). Неслучайно, скиния, прообразовавшая Церковь Христову, на иконе расположена на одном уровне с образом Богоматери на престоле — «новым храмом Премудрости».

Изображением семи Вселенских соборов под сенью единого семикупольного храма раскрывается символика семи «вытесанных столпов». Соборы представлены в хронологическом порядке слева направо. Первый Вселенский Никейский собор 325 при имп. Константине Великом на ересь Ария. Слева от собора — явление св. Петру Александрийскому юного Христа, разорванной ризой свидетельствующего о ереси Ария. Второй Вселенский Константинопольский собор 381 при имп. Феодосии Великом на ересь Македония. Третий Вселенский Ефесский собор 431 при имп. Феодосии Втором на ересь Нестория. Четвертый Вселенский Халкидонский собор 451 при имп. Маркиане на ересь Евтихия и Диоптра. На переднем плане собора — гроб с мощами Евфимии Прехвальной со свитком исповедальным веры отцов и свитком еретиков. Пятый Вселенский Константинопольский собор 553 при имп. Юстиниане Великом на ересь Оригена. Шестой собор Константинопольский (Трульский) 691 при имп. Константине Братом на ересь монофилитов. Седьмой Вселенский Никейский собор 787 при имп. Ирине и ее сыне Константине на ересь иконоборцев.

Два узких замкнутых входа — начальный в сцене Первого собора и конечный в сцене Седьмого — знаки полноты канонов веры на основе догмата о Святой Троице (3 равных круга на каждой стене арочного пространства). С идеей полноты и завершенности связано число 7, на которое в иконе указывают 7 столпов Софии, 7 соборов Церкви, 7 слуг Премудрости, семеро гостей, входящих в царство Премудрости на пир. Многозначна символика семи ангелов в кругах. В отношении к Вселенским соборам они — 7 даров Святого Духа (Ис. 11, 2—4), 7 тайн Царства Небесного (Мф. 13, 1—52), открытых миру через Церковь.

Изображением их в различных движениях указывается на открытие ангелами для себя через Церковь тайны вочеловечения Сына Божиего. По утверждению ап. Павла, даже Небесная Иерархия не знала о сокровенной тайне Предвечного Совета — «предвечного определения» (1 Тим. 3, 16).

Известным ранним русским памятником с композицией «Премудрость созда себе храм» является фресковая роспись к. XIV в. в притворе в церкви Успения на Волотовом поле близ Новгорода Великого. При сравнении иконы с волотовской фреской обнаруживаются некоторые аналогии в композиционных деталях: диагональный стол на иконе и диагональная конструкция храма на фреске: заклине двух тельцов; царь Соломон с развернутым свитком; сидящая София, обращенная в сторону Богоматери с Младенцем, восседающей на троне, и фигура гимнографа Козьмы Маиумского, предстоящая Богоматери и держащая развернутый свиток с текстом тропаря из канона на Великий четверг.

Актуальностью символично-богословской концепции иконографического извода «Премудрость созда себе дом» Кириллова монастыря возможно объяснить возникновение в мелкой пластике 1-й пол. XVI в. сходной композиции.

Икона «Премудрость созда себе дом» по времени ее написания относительно современна росписи между 1547 и 1569 Золотой Царицыной палаты в Московском Кремле с композицией на одном из сводов «Премудрость созда себе храм», где, судя по рисунку реконструкции, изображался многокупольный храм. Роспись свода Золотой палаты близка иконе образами в концентрических кругах Христа Эммануила, Бо-

гоматери с Младенцем на троне и фигурой Иова, держащего развернутый свиток с текстом «зачало премудрости страх Господен...» (Иов 28, 28).

В иконе «Премудрость созда себе храм» (2-я пол. XVIII в.) (хранится в музее «Коломенское») образ «величайшей тайны Господней» трактуется иначе.

Богоматерь в позе Оранты стоит под семистолпной сенью на серповидной луне в окружении золотого сияния. Голова ее увенчана короной, вокруг нимба — 12 золотых звезд, символизирующих 12 колен народа избранного, и 12 апостолов, украшающих Церковь. В лоне Марии — младенец Христос с державой в левой руке. Над сенью — благословляющий обещаниями руками Бог Отец с золотым треугольным нимбом. Под ним, в сиянии семи лучей золотого света, — Святой Дух в виде голубя и надпись: «Азь утвердыхъ столпы ся». По сторонам Бога Отца — 7 архангелов с символическими знаками их служения. Слева — Михаил с мечом и пальмовой ветвью, Рафаил с золотой чашей, Гавриил с цветком лилии и зеркалом; справа — Иегудиил с царским венцом, Варахаил с букетом, Уриил с языком пламени и огненным мечом, Селафиил с сердцем в руках.

На столпах сени-ротонды, под капителями коринфского ордера, помещены 7 картушей с эмблемами семи даров Святого Духа. Каждое изображение имеет пояснительную надпись: книга за семью печатями — «дар Премудрости», семи-свещник — «дар Разума», «камень единый с семью очесами» — «дар Совета», 7 труб иерихонских — «дар Крепости», рука десница с семью звездами — «дар Видения», «семь фиал златых, полных фимиама» (молитвы святых) — «дар Благодетия», 7 молний — «дар страха Божия»

К облачному подножию Богоматери ведут 7 ступеней (лестница христианских добродетелей) с надписями «Вера», «Надежда», «Любовь», «Чистота», «Смирение», «Благодать», «Слава». На нижней ступени — надпись из пророчества Иезекииля. По ступеням лестницы стоят 7 пророков и пророцв с овеществленными символами их пророчеств царь: Давид с Ковчегом Завета, Аарон с процветшим жезлом, Моисей со скрижалю, Исая со свитком с надписью «Се дева во чреве примет», Иеремия с жезлом, Иезекииль с затворенными воротами, Даниил с горой нерукосечной. На фронтоне ротонды надпись «Премудрость Созда себе храм и утверди столпов седмъ»

Композиция этой иконы основана не только на тексте 9-й притчи Соломоновой «Премудрость созда себе дом и утверди столпов седмъ», но и на тексте Апокалипсиса о «Жене, облаченной в Солнце», — «под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд» (Откр. 12, 1). Одной из особенностей композиции является многократная повторяемость мистического числа «7».

Иконы данной иконографии получили распространение в различных регионах России в XVII—XVIII вв. Иконографическим источником их послужил храмовый образ Софийского собора в Киеве. Предположительно, что создателем образа был Киевский митр. Петр Могила, проводивший в 30—40-е XVII в. большие работы по украшению собора. Композиция киевской иконы восходит к более раннему образцу, предположительно XVI в., находившемуся в патриаршей константинопольской церкви. Он представлял собой изображение Богоматери с младенцем Христом на руках и с предстоящими ей пророками Соломоном, Даниилом, Давидом и Исаяй со свитками в руках и надписью на них «Премудрость созда себе дом».

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000. С. 156, 198, 200.

А. Л., О. П.

ПРЕМУДРОСТЬ СОЛОМОНА, библейская неканоническая книга. Ее нет в еврейской Библии; в славянскую и русскую Библию она перешла из греческой. По содержанию — это восторженный тип «мудрости», которая, по описанию автора, некогда восседала на Престоле Божиим и затем сошла на

землю и утвердилась там, сделавшись источником всякого блага и порядка. Премудрость написана против *сенсуализма* и связанного с ним эвдемонизма; автор выдвигает против них религиозно-нравственный принцип, признание которого одно дает лишь истинный смысл самой жизни. Некоторые главы высоко поэтичны и отличаются глубиной мысли, что недаром она приписывается Соломону, хотя многие признаки выдают ее позднейшее происхождение. Есть мнение, по которому она написана за 2 века до Р. Х. каким-нибудь философом александрийским. Высота учения книги и наставительный характер делали ее с самой глубокой древности предметом величайшего уважения в христианской Церкви. Отцы I и II вв. цитируют ее часто; во времени Тридентского собора, на Западе, она признана боговдохновенной, девтероканонической; в Православной церкви из нее заимствованы для церковного богослужения 6 паремий в дни чествования пророков, мучеников, преподобных и святых, т. е. все они осуществляли в своей жизни уроки истинной мудрости и судьбою своей проявили прославляемое книгой Премудрости торжество истины и благочестия над заблуждением и нечестием. Сама Премудрость получила олицетворение в виде св. Софии, в честь которой сначала в Царьграде, а затем у нас в России (Киев, Новгород) воздвигались храмы.

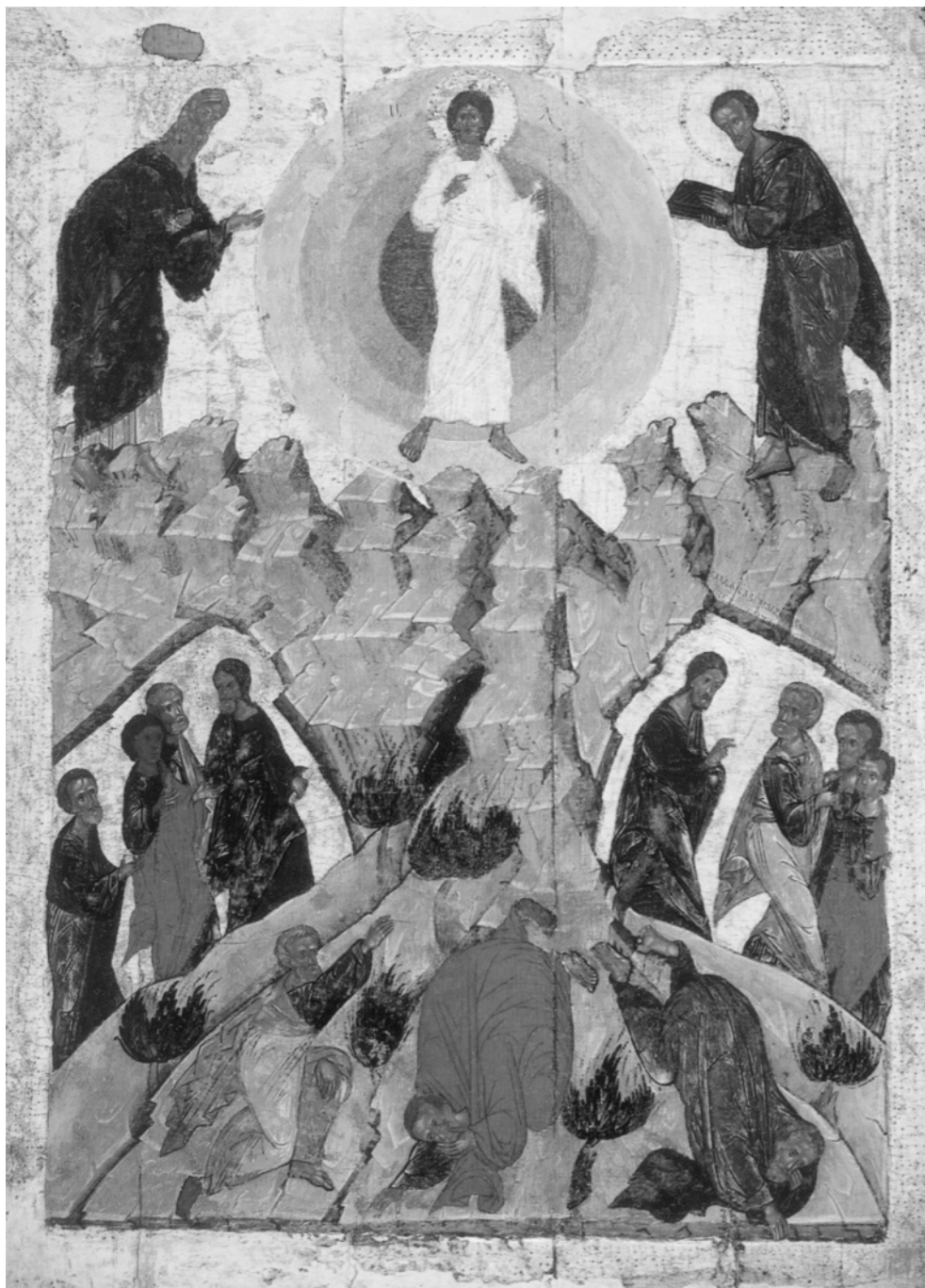
ПРЕОБРАЖЕНИЕ ГОСПОДНЕ, двенадцатый праздник в воспоминание великого события в жизни Иисуса Христа, когда Он, совершив половину своего земного служения и доказав достаточно Свою божественность дивным учением и чудесами, решил еще особым необычайным способом показать ученикам славу Своего Божества. (Изображение иконы «Преображение» на с. 606).

История Преображения основана на евангельских текстах (Мф. 17, 1—9; Мк. 9, 2—9; Лк. 9, 28—36), повествующих о том, как Христос с учениками Иаковом, Петром и Иоанном взошел на гору Фавор и преобразился перед ними, явив им свою божественную природу, во время Преображения от Христа стал исходить божественный свет, лик Его просиял, и одежды сделались светоносными и белоснежными. Далее явились чудесно пророки Моисей и Илия и беседовали со Спасителем. Одновременно раздался из облака глас Бога Отца: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, Его слушайте».

Преображение — первое явление апостолам Божественной сущности Христа как ипостаси Святой Троицы. Оно прообразует будущее Его Воскресение и Второе пришествие. Вместе с тем это событие представляет сообщение божественной энергии человеческой плоти, что является залогом грядущего преобразования человека. Выдающийся византийский богослов XIV в. свт. Григорий Палама в слове «На святое Преображение Господа и Спаса нашего Иисуса Христа...» писал об этом так: «Во время же молитвы Он таким неизреченным образом просиял и неизреченным образом открыл избранному из учеников неизреченный оный Свет, в то время как при этом присутствовали верховные из пророков, дабы явить, что молитва является подательницей сего блаженного видения, и дабы мы познали, что чрез приближение к Богу, достигаемое добродетелью, и чрез единение с Ним нашего ума происходит и является оно Осияние, даемое и зримое для всех тех, которые путем усердного добродетельного и чистой молитвы непрестанно простираются к Богу».

«ПРИБАВЛЕНИЕ УМА» («Подательница ума»), русская икона Пресвятой Богородицы, празднование которой совершается 28 авг. на Успение Богородицы.

Богоматерь выступает просительницей перед Христом о даровании людям благ духовных и вещественных, между которыми озарение ума и сердца Божественною истиною занимает главное место. Обращение к Пресвятой Богородице и младенцу Христу как к источнику мудрости и разума, не-



«Преображение». Икона XVI в. Новгород

сомненно, связано с представлением о Богородице как о «доме Премудрости».

ПРИНЦИП (греч. — начало), идеальное начало какого-либо реального или мыслительного процесса. В первом значении принцип есть *первопричина*, во втором — первооснова, которая связывает воедино сумму разрозненных фактов, знаний, идей. Для христианина высший принцип *бытия* и *познания* есть *Бог*. Бог — главный принцип всякой *истины*.

ПРИРОДА, философское понятие, имеющее несколько значений: 1) в предельно широком значении — все сущее в бесконечном многообразии своих проявлений. В этом смысле понятие природы выступает как синоним понятий Вселенная, *материя*, *бытие* и т. п.; 2) сущность *вещи*, т. е. нечто развивающееся в ней по собственным законам; 3) весь мир *явлений*, воспринимаемый органами ощущений.

Древние философы считали природу частью священного *космоса*. Для христианина природа — Божье творение, но отчужденное от *Бога*. Философы нового времени понимали природу по-разному. Г. Лейбниц понимал природу религиозно: «Вещи так образованы Божиим велением, что сделались способными исполнять *волю* Повелевающего». Это понимание — деистическое; оно отделяет природу от сферы *Духа* и от «морального сообщества» людей. Но в личном духовном опыте многих из основателей науки нового времени связь природы с духовно-нравственными основами жизни еще сохранялась; они искали в природе следы мудрости ее Творца и видели в ее исследовании путь к пониманию творческих замыслов Бога и к моральному закону, предписывающему, как человек должен вести себя в мире. *Секуляризация* культуры означала утрату этой связи. *Идеализм* и *романтизм* не удовлетворялись бездуховным образом природы и полемически настаивали, что в глубине природы есть *духовность*, но трактовали ее в основном безрелигиозно.

Христианская мысль считает изначальное состояние природы «падшим», отчужденным от Бога. «Падшесть» — деградация качества, утрата совершенства и внутреннего единства, хаотизация. Но она не означает полной потери связи с Творцом. Чем больше дистанция между падшей природой и Богом, тем меньше в ней полноты жизни, но чем ближе природа к Богу, тем она естественней. Природа охвачена непримиримой борьбой сил разрушения и созидания, и без человека в ней не победят жизнь, свет и порядок. В христианской мысли природа вовлекается в Божий план спасения и преобразования мира, в котором человеку, искупленному Христом, следует взять на себя ответ-

ственность за «низшую тварь» и вводить ее в действие энергий спасающей *благодати*.

ПРИЧИНА, явление, с необходимостью вызывающее др. явление, называемое *следствием*. Причина по времени всегда предшествует следствию; в процессе *познания* явлений человек, однако, имеет дело со следствиями; объяснить их значит найти вызывающие из причины; как следствия, так и причины обыкновенно суть явления сложные, разложимые на сумму условий, из которых причиной мы называем главное действующее условие. Первоначальная идея причины возникла из внутреннего *опыта*; в *сознании* мы находим наивысший пример связи причины и следствия; это состояние *воли* и происходящее из него действие. Эту связь человек переносит и на внешний *мир*, благодаря чему возникает представление причины и следствия. Восприятие не дает представления о причине, ибо в восприятии мы находим лишь множественность явлений и замечаем смену их во времени; но смена или чередование явлений не есть причинная связь их; в последней человек мыслит, что одно явление не просто следует за др., а вызывает его. Понятию причины дается различный объем и содержание. Первый, кто дал более подробный анализ понятия причины, был Аристотель. В каждом *предмете* мы должны различать то, что его произвело, от того, из чего он возник, далее от *идеи* или плана, по которому предмет создан и, наконец, цель, ради которой он существует. Эти 4 элемента всякой реальности Аристотель назвал производящей, материальной, формальной и конечной причинами. Это деление с некоторыми изменениями удержалось в схоластической философии. Новая философия с особым вниманием отнеслась к понятию причины. Она различила первичные причины от вторичных, ближайших, с которыми имеет дело наука. В конце концов все сводится к одной *первопричине*, но ее в явлениях мы не находим; в явлениях мы ищем ближайшие производящие причины. Истинная причина всякого процесса есть *Бог*. Все возможные понимания причины, субъективное и объективное, рациональное (отождествляющее причину с основанием) и эмпирическое, ярко выразились в новой философии при рассмотрении принципа причинности.

В теории познания XX в. признается метафизический характер причинности: если единство многообразия происходящих в мире событий создается высшей разумностью бытия, тогда есть и причинно-следственные связи, которые способны познать разум человека. Бога не редко, вслед за Аристотелем, называли Беспричинной Причиной (или Первопричиной) *сущего*. Но Бог — *трансцендентный* Творец мира. Он создал мир Своей свободной *любовью*, а не по необходимости, поэтому «Бог не есть причина мира, хотя Он есть его основа, в этом смысле мир беспричинен» (С. Булгаков). Это не значит также, что мир несет в себе причину самого себя, потому что источник бытия и жизни мира — в Боге.

Э. Р., Л. В.

ПРИЧИННОСТЬ, принцип, утверждающий, что нет явления без *причины*; этот принцип утверждает необходимую связь всего существующего; он лежит в основе всего нашего *знания*; объяснить явление значит указать необходимую связь его с др. явлением, его производящим, установить тождество между предшествующим и последующим явлениями. Относительно происхождения и значения этого принципа в новой философии были высказаны самые различные мнения, которые можно свести к следующим двум группам: к положительной и отрицательной. Отрицание принципа причинности может основываться на том, что смена признается не существующей. Элеаты, напр., признавали лишь вечное, неизменное и непроизводное *бытие* и отрицали всякую смену; очевидно, что в таком случае нельзя говорить о причинности. Все мистические системы, признающие лишь существование Бога и от-

рицающие реальность объективного мира, который приравнивается сновидению или миражу, точно так же должны отрицать всякое значение за понятием причинности. Но отрицание причинности может быть выведено и из др. оснований. В восприятии причинность не дана, следовательно, причинность есть продукт *мысли*; она может быть только продуктом мысли или в то же самое время соответствовать реальному отношению явлений. В первом случае причинность понимается как чисто субъективное понятие, которому не соответствует в действительности ничего реального. Такое понимание причинности есть отрицание ее во имя теории, объясняющей происхождение понятия «причинность». Такое воззрение было высказано Юмом: принцип причинности нельзя, по его мнению, оправдать ни опытом, ни разумом. Причинность возникает как психологическое необходимое понятие из закона ассоциаций *идей*. Правильная и постоянная смена представлений вызывает в сознании ожидание появления определенных представлений вместе с необходимостью перехода от этих представлений к др. Это ожидание толкует правильную смену как причинную зависимость. Итак, крайний объективизм элеатов и мистиков, отрицающих конечное во имя единого начала, и крайний *субъективизм*, отрицающий всякое единство во имя множественности самодовлеющих представлений, сходятся в одном пункте — в отрицании принципа причинности.

Но обе теории слишком далеко и неправильно толкуют факт: смена явлений и конечное бытие, даже если признать их относительное значение, все же нуждаются в объяснении. Субъективизм же Юма прямо-таки неправильно толкует факт. В понятии «причинность» мы имеем не просто смену, а уверенность в действительной связи явлений, в том, что одно вызывает др. Объяснить психологическое возникновение какого-либо понятия не значит решить в то же время и гносеологический вопрос о значении познания.

Положительные теории причинности могут быть сведены к двум основным типам: реалистическому и идеалистическому; оба типа в причинности видят нечто большее, чем простое чередование явлений. *Реализм* думает, что причинность есть некоторая производящая сила, присущая *предметам*. Так напр., Гоббс полагает, что одно тело действует на др., вызывая в нем или уничтожая в нем известное состояние; точно так же и Дюринг стоит за то, что причинность принадлежит самим предметам, связана с понятием *субстанции*, в которой заложена некоторая сила. Это понимание причинности, наиболее близкое к *наивному реализму*, в сущности в иной форме повторяет учение о «тайных качествах» и «субстанциональных формах» схоластики. Против такого понимания причинности направлена, напр., критика Клода Бернара, который говорит: «Темное понятие причины должно быть отнесено к началу вещей; оно имеет смысл только как первая или конечная причина; в науке это понятие должно уступить место понятию отношения или условия». Идеалистическое понимание причинности отличается от предшествующего только тем, что оно видит в причинности духовную основу и толкует причинную связь или рационалистически, как связь основания и вывода (напр., Спиноза, который отождествляет причину и основание), или волюнтаристически, как связь мотива и действия. Двойкая причинная связь, механическая и психическая, сведена идеализмом к одному виду — психическому. Примером такого толкования причинности служит система Лейбница, для которой закон причинности совпадает с законом достаточного основания. Монады, не действующие друг на друга, развивающиеся по внутренней закономерности, представляют ряд сменяющихся состояний, причем каждое последующее состояние целиком вызвано предшествующим.

Особое место в понимании причинности принадлежит критицизму Канта. Он хочет занять посредствующее положение

ние между отрицательными и положительными теориями. Для него причинность есть понятие априорное, независимое от опыта, делающее опыт возможным, имеющее объективное значение в применении к миру явлений, но не *трансцендентное*; причинность есть лишь понятие *рассудка*, вносимое им в мир явлений. Однако Кант в то же время признает и предметы сами по себе причинами, вызывающими содержание ощущений; т. о., в учении Канта о причинности есть двойственность и неясность, которую Фихте старался устранить тем, что причинность перенес совершенно в субъективный мир, в деятельность, т. е. принял идеалистическое толкование причинности.

В русской философии причинность так или иначе сводится к идее Бога. По А. С. Хомякову, причинность в историческом процессе определяется верой — религиозным движением в глубине народного духа.

По учению А. А. Козлова, причинная связь отдельных *субстанций*, источник *единства мира* коренится в Боге. Козлов подчеркивает, что при анализе связи понятия бытия и понятия причинности мы должны признавать первичность понятия бытия, которое коренится в Боге.

Л. М. Лопатин отказывается применять идею причинности к отношениям Бога и мира — и здесь он близок к Булгакову. Он доказывает идею «творческой причинности» — «Между миром и силой, его производшей, мыслимо лишь творческое отношение, и никакое другое».

Н. О. Лосский утверждает, что взаимоотношения субъекта и объекта не имеют причинного характера; их фактическая связь есть просто данная им непроеизводная, не из чего не выводимая «гносеологическая координация», ведомая Высшей силой.

В стороне от столбовой дороги русской философии стоят *позитивисты*. Их взгляд на понятие причинности упрощен. Так, В. В. Лесевич заменяет «мистико-метафизические свойства» причинности учением о «соотносительности причины и действия».

Из метафизики конкретного бытия С. Л. Франка вытекает новое понимание причинности в бытии. Франк, следуя учению об «имманентной» причинности, в полном соответствии со своей *метафизикой* учит о неправомерности «рационального детерминизма». «Любое конкретное явление не может быть исчерпывающе объяснено из сферы «определенностей», а лишь из «ответвления всеобщей потенциальности в том, что мы обычно зовем причиной».

Э. Р., Д. К.

ПРОВИДЕНИЕ, «целесообразное действие Высшего Существа, направленное к наибольшему *благу* творения вообще, человека и человечества в особенности» (В. Соловьев). Христианская *мысль* видит мир в целом и жизнь любого человека находящимися не во власти случая или *судьбы*, а направляемыми милостью Божией к благой цели. Нельзя сказать, что Бог полностью управляет всем происходящим до мелочей, но есть личная забота Бога о мире и о каждом человеке, Его воздействие на историю. Согласно Откровению, это также и осуществление Его замысла о спасении мира через Христа в целях конечного преобразования мира для полного торжества Царства Божия. Провидение нередко отождествляют с *Промыслом*, хотя в нехристианской философии Промысл не связан с верой в то, что Бог таинственно ведет мир к победе над силами хаоса, зла и смерти. Провидение понимают двойственно — как действие Бога в рамках естественного порядка *вещей*, когда нужные для достижения какой-либо цели события «организуются» без нарушения законов мироздания и как чудесное вмешательство Божие в ход событий, когда Бог позволяет себе ради *спасения* человека нарушить Им самим установленные законы. Основная проблема Провидения — место *свободы воли* человека и его нравственной ответствен-

ности в замыслах Божиих. Исчерпывающего решения этой проблемы нет.

Л. Василенко

ПРОВИДЕНЦИАЛИЗМ, объяснение смысла и цели *истории* через *Провидение* — осуществление высшего замысла, ведущее мир к торжеству в нем *правды* и *добра*.

В трудах средневековых христианских философов Евсевия и Иеронима (IV в.) всемирная история рассматривается как часть развития библейской истории. В трудах св. Августина показывается, что движущей пружиной истории является Божественная воля. История развивается по Божественному плану, имеющему конечной целью торжество ценностей *Нового Завета* и достижения всеми верными Царствия Божьего. Св. Августин дает христианскую периодизацию истории: от сотворения мира до Христа и — после Христа; по шести «возрастам мира» (по аналогии с библейскими шестью днями Творения) и по четырем монархиям.

В исторических сочинениях византийских хронистов Иоанна Малала, Иоанна Зонара и др. история рассматривалась как обнаружение *Бога* в мире, как «деяния Божии через людей». Прошлое имеет значение лишь постольку, поскольку оно содержит в себе христианские пророчества и Божественные знаки, провиденциальные предначертания настоящего и будущего.

ПРОГРЕСС (*лат.* — движение вперед), процесс непрерывного и необратимого улучшения условий человеческой жизни, нравственности, социального порядка в ходе *истории*. Прогресс остается предметом светской *веры*, в основном противоречащей фактам, однако в определенных областях культуры на некоторых ее этапах можно наблюдать прогрессивные изменения. В XX в. эту веру оценивают уже как «допотопную». Оппонент прогресса — циклизм, описавший становление и вырождение великих цивилизаций древности. Их распад надолго погружал оставшиеся на их месте народы в состояние одичания. Христианские возражения: 1) прогресс теряет смысл, если не происходит неуклонного улучшения прежде всего нравственного состояния человечества в целом; 2) его невозможно осуществить мерами политическими, социальными, просветительскими и экономическими; лишь религиозное обращение может усилить в людях чувство нравственной ответственности, но секуляризация современной культуры и общественной жизни этому противодействует; 3) прогресс — симптом конца, все более ускоренного движения человечества к финалу, к катастрофическому завершению истории. «О, треклятый прогресс!» — восклицал К. Леонтьев, увидев в нем процесс неотвратимого внутреннего разложения западно-европейской культуры. С. Франк назвал прогресс необратимо идущим созреванием человечества для *Страшного суда*. (Ср. у В. Соловьева: «Спасающий спасается. Вот тайна прогресса — другой нет и не будет».)

Л. Василенко

ПРОДОЛЖИТЕЛЬНОСТЬ, один из признаков *времени* и обозначает непрерывное существование чего-либо во времени; источник этого *понятия* — смена представлений в *сознании* и сознание единства нашего «я»; признание, что различные состояния «я» принадлежат одному и тому же субъекту. Различают безусловную продолжительность или *вечность* от относительной, которая психологически есть не что иное, как расстояние между появлением двух различных представлений в сознании.

ПРОКЛЯТИЕ, в христианском вероучении это слово противоположно слову *благоволение*. Под проклятием в противоположность благоволению разумеется лишение благословения и осуждение на бедствия. Проклятие произнесено было в первый раз *Богом* по случаю *грехопадения* первых людей (Быт. 3, 17). «Проклята земля за тебя», — сказал Бог в *раю* согрешившему праородителю. Проклятие изречено Богом Каину (Быт. 4, 11). Проклятию подверглась земля со всеми живущи-

ми на ней, осужденными на истребление потопом во дни Ноя (Быт. 6, 7; Быт. 7, 21—23). Закон Божий вообще изрекает проклятие на всех нарушителей его: «Проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге Закона» (Втор. 27, 26; Гал. 3, 10); но «Господь Иисус Христос искупил нас от клятвы Закона, сделавшись за нас клятвою» (Втор. 21, 23; Гал. 3, 13). Проклятие на нарушителей закона торжественно произносилось израильянами по занятии земли Обетованной с горы Гевал (Втор. 27, 11), Иисус Навин произнес проклятие на восстановителя Иерихона (Нав. 6, 25), Елисей — на детей Вефильских (4 Цар. 2, 24), ап. Павел — на лжеучителей вопреки благоговению Христову (Гал. 1, 7—9).

ПРОМЫСЛ БОЖИЙ, божественная деятельность мировой жизни, сохраняющая мир и направляющая его к предначинанной ему цели бытия; непрестанное действие всемогущества, премудрости и благодати Божией, которым Господь сохраняет бытие и силы тварей, направляет их к благим целям, воспомоществует всякому добру, а возникающее чрез удаление от добра зло пресекает и обращает к добрым последствиям. Христианство указывает еще на бесконечную любовь Божию в обновлении человечества искуплением и возращении его к высшему нравственному совершенству. Христианское учение о Промысле подробно раскрыто в Священном Писании и Священном Предании. Богословие содержит в себе возражение против пантеизма, материалистов, деистов, лейбницева теории предустановленной гармонии, обычных житейских указаний на существование в мире зла, на господство порока, на злодеяния отдельных лиц, на страдания невинных, на физические бедствия, разрушающие нормальный строй природы и т. д. На христианском учении о Промысле основываются все те отношения, которые называются религиозными.

ПРОМЫСЛ БОЖИЙ В НАРОДНОМ СОЗНАНИИ соответствовал богословскому понятию и тесно был связан с преданием себя воле Божией.

Для непредвзятых наблюдателей казалась очевидной твердость преобладавших в массе народных представлений о промыслительности происходящего в мире. В Материалах для географии и статистики России, включавших и характеристику нравственности, собранных офицерами Генерального штаба, находим такое заключение подполковника В. Михайловича, обобщившего данные по Воронежской губ.: «Простой класс народа особенно отличается твердою и непоколебимою верою в Промысл Божий».

«На всё воля Божия», «Твори (суди) Бог волю свою», «Божьей воли не переволишь (не переможешь)», «Выше Божьей воли не будешь (не станешь)», «Власть Господня, воля Божья, святая воля Его», «На волю Божью просьбы не подашь» — все эти словесные формулы, широко бытовавшие в народе, соответствовали самой сути православного религиозного сознания.

Последовательный православный взгляд в народе на значение воли Божией в жизни людей нередко встречал в XIX в. непонимание чиновников, занимавшихся в той или иной мере деревней, а также части дворянской и разночинной интеллигенции, стремившейся предложить какие-то новшества и усовершенствования в сельской жизни, либо собиравшей статистическую информацию о сельском хозяйстве. Будучи маловерами, почти отошедшими от Церкви, а в иных случаях уже и атеистами, они воспринимали крестьянское упование на волю Божию как некое препятствие к активной деятельности.

Между тем, крестьяне в массе своей были очень внимательны, ответственны, старательны и трудолюбивы в хозяйственной деятельности и, опираясь на длительный коллективный опыт, располагали прекрасным знанием особенностей земледелия, скотоводства, промыслов именно в той местнос-

ти, где они жили. Не понимая значения трудовых традиций, приемы которых учитывали тончайшие связи природных явлений и хозяйственной практики не только что района, но и микросреды, иные внешние наблюдатели, уверовавшие в новшества, почерпнутые из литературы, иногда даже др. стран, относили специфику крестьянского подхода к лености и пассивности. И тем более недоступно было пониманию таких энтузиастов перемен главное — то, что верующему, уповающему на волю Божию, Господь открывает многое в любой области деятельности. Сделав с молитвою все необходимое, что диктовал ему богатый опыт предков и собственные обширные эмпирические знания, крестьянин в то же время смиренно, безропотно принимал неожиданные стихийные бедствия как происшедшие по воле Божией. Когда он объяснял все это заезжому образованному горожанину, то встречал нередко раздраженно поучающую реакцию, либо просто молчаливое непонимание, которое выливалось потом в осуждение в соответствующих отчетах или статьях.

В XVIII в. еще были такие администраторы, которые вступали в дискуссию с крестьянами на языке веры, стремясь выявить соотношение человеческой деятельности и Божьей воли. Такие могли и научить чему-то полезному. В 1786 генерал-губернатор Е. П. Кашкин в указе, направленном в Енисейский нижний земский суд, возражал по поводу падежа скота крестьянам, относившим «все сии несчастные случаи на волю Божию и оговариваясь во всех делах упустительного своего небрежения, якобы на то была неминуемая воля Божия, между тем как следовало бы знать, что хотя воля Божия есть и будет над всем, что ни есть на свете, но человек одарен от Бога понятием и разумением к отличению, что ему вредно и что полезно, и свободен предпринимать то или другое; следовательно, каждый разумевающий, что наилучшее, и то не исполняющий, творит грех перед Богом, не употребляя полученные дарования ни себе, ни другому на пользу, — в чем состоит первейший и главнейший долг истинного христианина». И хотя Е. П. Кашкин тоже раздражен и несправедливо представляет позицию крестьян (ибо они-то, как правило, стремились выполнять то, что «разумевали как наилучшее»), все же он говорит «по существу» на общем с ними религиозном языке, излагая мысль только более развернуто и богословски обоснованно, чем они это делали. В XIX в., особенно во 2-й пол. его, подобная аргументация казалась уже лишней и даже невозможной (за редким исключением) в официальной переписке, да и при непосредственном общении: рационалистическое мышление определяло по большей части характер разговора интеллигента с крестьянином и делало первого глупым и к естественным для верующего мыслям о воле Божией.

«Несмотря на очевидную бедность, я не слышал никогда, чтобы отец или мать жаловались на свою судьбу», — пишет И. Я. Столяров о своих родителях — крестьянах Воронежской губ. Если кто-нибудь из детей «выражал иногда сожаление о тех или иных недостатках в нашей жизни (...), мать говорила: «Нечего Бога гневить. Многие хуже нашего живут. Мы же, слава Богу, с голоду не умираем и живем не милостыней, у чужих людей хлеба не просим, живем с Божьей помощью уж не так плохо». И этот взгляд Столяров относит не только к своей семье. «Нужно сказать, — пишет он далее, — что у крестьян нашей местности вообще не было привычки жаловаться на жизнь, какой бы она ни была, и не было чувства зависти к более богатым, живущим лучше других, богатство и бедность принимались как дар или наказание, ниспосланные Богом. На Бога же жаловаться нельзя. Бог волен наградить милостью своей или наказать гневом своим. Его пути неисповедимы. Он может послать тяжкие испытания и праведнику и обогатить, оскотливив недостойного».

Смирненное предание себя воле Божией проявлялось в народе в том, как относились к *смерти* своей и других. «Со дня на день слабеет больной; родные и чужие, приходящие проведать, говорят ему открыто, попросту: “Видно уж ты не встанешь; знать уж тебе помереть, родимый”, — и только спокойно выслушивает приговор этот. Более всего торопятся вовремя пригласить священника исповедать и приобщить больного Святых Таин, заботясь о душе гораздо больше, нежели о здоровье или жизни».

Не всегда посетители больного в крестьянской среде вели себя таким образом. По Вельскому у. Вологодской губ. (Усть-подюжский приход) описан иной вариант поведения. Здесь обычно старались тяжелобольного уверить в возможности выздоровления. «Жить еще тебе надо». Говорили, как нужен он семье, или указывали на возраст и т. п. На что сам больной отвечал, что «смертонька уж близко», придется скоро «расстаться с душевнкой» и пр. Существо же отношения и самого больного и окружающих было таким же: если Господь определил этот срок, то не о чем тужить и нечего печалиться, а нужно подготовиться к переходу в др. мир. «Умирающий всегда обнаруживает твердую веру в загробную жизнь, выражая перед присутствующими радость по поводу предстоящей встречи с родными. Представление о наказании за грехи вызывает в больном страх. В этом случае окружающие стараются вселить в умирающего *надежду*, говоря о благодати Божией, очищающем значении предстоящей *исповеди* и т. д. На исповедь больной соглашается охотно и после нее чувствует себя легче».

Крестьяне различали предание себя воле Божией — к этому имел отношение каждый верующий — и предание себя на служение Богу, осуществлявшееся лишь немногими, но ценное почти всеми. А. К. Аристархов писал из Фетиньинской волости Вологодского у. в к. XIX в.: странников и сборщиков на святые места «почти все пускают ночевать и оказывают им более чем хороший прием. Крестьяне почитают «их» чуть не *святыми* за то, «что» те бросили поле житейской суеты и предали всецело себя на служение Богу. Часто беседы умных странников производят в *душе* крестьян поворот большой к нравственной жизни и разумному пользованию своими имуществами, трудами и временем».

При всем «практическом складе ума», отмечавшемся у крестьян в светской литературе, они на самом деле высоко ценили в человеке способность бросить мирские заботы ради служения Богу. Это проявлялось не только в странноприимстве, но в оказании помощи ушедшим от мира старцам и обращении к ним. Различение предания себя воле Божией и полного отдания себя на служение Богу составляло черту массового религиозного сознания. Первое можно осуществлять при любых мирских занятиях (кроме заведомо порочных, противоречащих заповедям): для этого нужно помнить о Боге, о всемогуществе воли его, стараться не противоречить ей и со смирением принимать то, что Бог посылает, — и горести, и радости.

Не каждый умел объяснить это развернуто в общей форме и, тем более, увидеть связь повседневных событий с определенной направленностью воли Божией, увидеть промыслительность происходящего. Нередко в практике народной духовной жизни толкователями глубинного смысла обыденных событий становились Христа ради юродивые. Казенный крестьянин Черниговской губ. Г. А. Мирошников, прозванный Золотым Грицем, объяснял, напр., разорившемуся купцу, желая удержать его от ропота и предостеречь от отчаяния, что все, с нами случающееся, бывает по соизволению Божию, таким образом: «ну, подавай жалобу на Бога, а когда видишь сам, что это невозможно, лучше молись Ему почаще и поусерднее. Он не оставит тебя и даст тебе утешение в де-тях». Или вот поучения молодым суздальской блаженной

М. Я. Сониной, насчитывающей 60 лет *юродства* Христа-ради: «всё терпите, не гневите Бога ропотом, от трудов рук своих питайтесь и уповайте на Бога».

Такова глубина народных понятий о воле Божией и о необходимости смиренного принятия ее.

М. Громыко

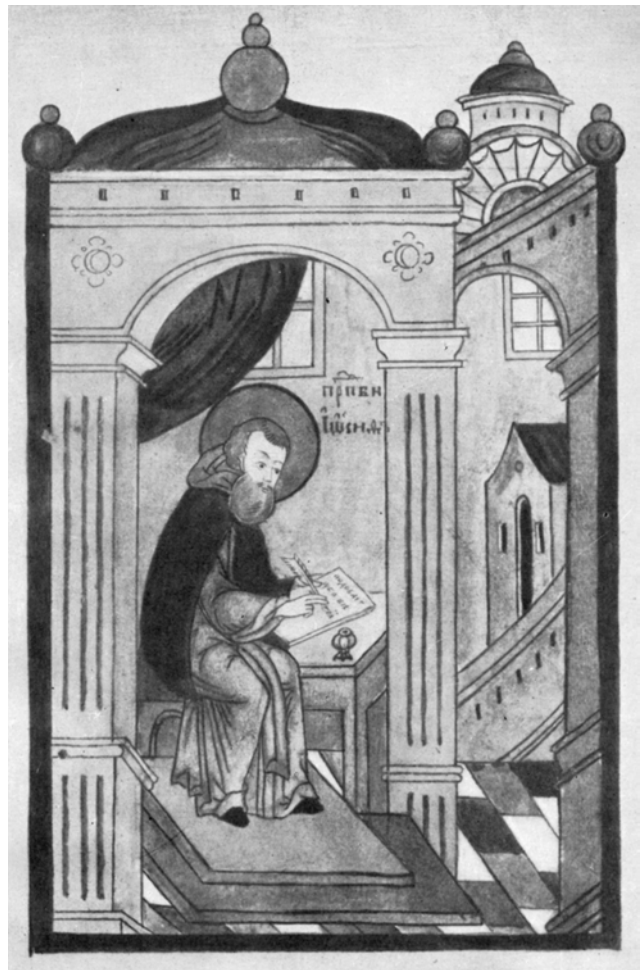
ПРООБРАЗ, один из видов таинственного смысла в *Священном Писании*. Прообраз — предызображение в лицах, событиях и в священных вещах и действиях Ветхого Завета того, что в Новом Завете относится к лицу Иисуса Христа и к основанной Им Церкви. При этом изображаемые в данном месте Священного Писания предметы имеют, с одной стороны, смысл и значение современно-исторические по буквальному их значению, а с др. — смысл и значение пророческие о будущем по их прообразовательно-таинственному значению. Т. о., в одном месте Писания являются 2 смысла, и на это указывает само Священное Писание. Ап. Павел в послании к Евреям рассматривает порядок устройства ветхозаветной Церкви как «сень грядущих благ». Признание такого смысла Церковью выражается в церковных песнях, напр., в догматах. Святые отцы-толковники находили прообразовательный смысл в Священном Писании Ветхого Завета: так, в сказании об Исааке они видят прообраз Иисуса Христа и Его Церкви; в злостраданиях Иосифа и в последовавшей затем славе его они видят подобие спасительных страданий Иисуса Христа; кровь пасхального агнца была прообразом искупительной Крови Мессии Спасителя; лестница, виденная патр. Иаковом, прообразовала таинство снисхождения Сына Божия на землю, чрез воплощение от Девы Марии.

ПРОПОВЕДЬ, христианское церковное наставление, преподаваемое в храме за литургией, с целью поведать и разъяснить слушающим учение Иисуса Христа. Учение о проповеди составляет предмет гомилетики; главный вопрос о существе и природе проповеди доселе не решен и спорен. По одному мнению, при определении проповеди должна приниматься одна внешняя ее сторона — словесная форма, и сама форма проповеди определяется как исключительно риторическая, относится к той области литературной, которая называлась красноречием или искусством ораторским и подлежит единственно правилам, которые были созданы еще в древности для ораторства вообще. В новейшее время учение о природе проповеди обосновывается на началах или рационалистических, или натуралистически-эстетических. Церковное учение о проповеди, опираясь на Слово самого Иисуса Христа и апостолов видит в литургийной проповеди функцию благодатной жизни Церкви, главную продуктивную силу проповеди — в *благодати*, даруемой в *таинстве* священства. Если в Церкви невидимо присутствует сам Глава ее, Иисус Христос, и обетованный им *Дух Святой*, то нельзя допустить, чтобы без руководства вспомоществующей благодати Божией могло обойтись дело церковной проповеди; поэтому Церковь в своих канонах усваивает право литургийной проповеди только лицам, имеющим благодать священства, и притом только епископам и пресвитерам, и при поставлении во священники в посвящательной молитве испрашивает у Бога посвящаемому «благодати» учительства. Древняя Церковь принимала в свои недра языческих ораторов и риториков по профессии не иначе как по оставлении ими своей ораторской профессии. От своих проповедников древняя Церковь также никогда не требовала предварительного изучения языческого искусства красноречия — т. о., античное ораторское искусство было совершенно независимо от Церкви и было случайным у некоторых отцов Церкви. Некоторые сектанты-мистики и русские хлысты полагают, что проповедь может быть продукцией только «непосредственного вдохновения» от Святого Духа, даруемого, по силе *веры*, только каждому верующему. По мнению пиетистов, проповедь возможна для каждой личности, «воз-

рожденной и благодатствованной» в таинствах, каковы и миряне. Православная церковь учит о необходимости для проповеди особой благодати — благодати таинства священства; при этом Церковь не отрицает пользы и необходимости естественных дарований *разума и слова*. В книге Деяний и в послании к Коринфянам указаны 3 прототипа проповеди: глоссолалия, профития и дидаскалия, различие между которыми обуславливается степенью присутствия в проповеднике Духа Божия. Глоссолалия апостольских времен, первоначальная по времени форма проповеди, названа так по временной ее особенности — благодатному дару говорить на языке, дотоле неизвестном говорящему; она характерна состоянием экстаза; под наитием преизбыточествующей благодати, при озерации благ и величия истин христианства проповедник становится вне себя (еще в теле, еще вне тела, не вем, говорил о себе ап. Павел); речь его становилась нестройной и восторженной. Профития была пророчеством в том смысле, в каком это служение в Церкви вообще определяется в богословии. Она более спокойно и сознательно произносилась, проповедник говорил стройно и общепонятно, не утрачивая самообладания. Дидаскалия — вид учительства рефлексивно-го, произносилась под управлением разума и действовала не только на чувства, но и на ум, содержа в себе рассуждения и доказательства. Уже при апостолах преобладала дидаскалия, которая взяла верх по мере того, как общество освоилось с новым учением, восприняв его не только чувством, но логической рефлексией. Проповедь миссионерская, обращаемая к не ведущим Христа, поручается священникам, или иеромонахам, или, по меньшей мере, их непосредственному руководству. Следует еще отличать проповедь внебогослужебную, или т. н. внебогослужебные собеседования, которые священник ведет в силу своей богословской компетенции, хотя от лица и во имя Церкви, но проповедь его не часть богослужения, а частное личное отправление им своей пастырской обязанности. Иногда в виде исключения из общего правила дозволяется, по особенному разрешению местного епископа, под его непосредственным и ближайшим надзором и руководством, сказывание проповеди мирянам, выдающимся проповедническими дарованиями и готовящимся к священному сану. В III в. местный епископ позволил проповедовать мирянину Оригену ради его великих дарований. У нас митр. Московский поручил объяснение катехизиса на литургии юноше-студенту Левшину (впоследствии — митр. Московский *Платон*); его преемник — студенту Дроздову (впоследствии — митр. Московский *Филарет*). Основанием для таких исключений и для существовавшего в русских Духовных академиях и семинариях обычая поручать ученикам старших классов, для того посвященным в стихарь, служить обычай древней Церкви упражнять готовящихся к пастырскому служению в составлении и произношении проповеди.

«ПРОСВЕТИТЕЛЬ», выдающееся произведение русской духовной мысли, созданное св. *Иосифом Волоцким* с целью борьбы с антихристианской сектой *жидовствующих*. Книга состоит из 16 слов.

В первом слове *Иосиф Волоцкий* занимается опровержением еретиков, «глаголющих, яко *Бог Отец* Вседержитель не имеет Сына ни Святаго Духа единосущны и сопрестольны Себе и яко несть Святыя Троица». Во втором слове *Иосиф* опровергает еретиков, «глаголющих, яко Христос не родился есть, но еще будет время, егда иметь родитися, а его же глаголют христиане Христа Бога, той простой человек есть, не Бог». Третье слово подвергает критике то мнение еретиков, по которому «закон Моисеев подобает держати и хранити и жертвы жрети и обрезыватися». В четвертом слове доказывалась несновательность мнения, исходя из которого еретики говорили: «Еда не можаше Бог спасти Адама и сущих с ним, еда не имаше небесные силы, и Пророки, праведники, еже



Иосиф Волоцкий. Миниатюра из лицевого списка «Просветителя». XVII в.

послати исполнити хотение свое, но сам сниде, яко нестяжатель и нищ, и вочеловечився, и пострада, и сим прехитри диавола, не подобает убо Богу тако творити». В восьмом слове *Иосиф* защищает истинность отеческих писаний против ереси новгородских еретиков, утверждавших ложность писаний святых отцов на основании того, что 7000 лет от сотворения мира прошло, а Христос во второй раз не явился. В девятом — защищает писания апостольские, подтверждая их истинность местами из *Священного Писания*, доказывая, что они внушены *Святым Духом*. В десятом — защищает от нападок еретиков писания Ефрема Сирина, в которых говорится, что творения его ложны. Здесь же приводятся доказательства истинности и соответствия тому, что говорили пророки, евангелисты и апостолы. В двенадцатом слове *Иосиф* доказывает, что если святитель будет еретиком, если он не благословит или проклянет кого от православных, то его проклятие ни во что не вменится. Свои опровержения еретиков *Иосиф* основывает на *Священном Писании*, преимущественно Ветхом Завете, отцах Церкви, историках Церкви и даже светских писателях. В словах его виден ум светлый, последовательность, логичность изложения. Четвертое слово особенно отличается глубиной *мысли*, и специалисты справедливо называют его глубоко богословским сочинением.

Иосиф Волоцкий не щадит красок для описания жидовствующих. Еретики для него — сквернии пси, змии, таящиеся в скважине, языки их скверны, уста мерзки и гнилы, они — люди нечистые, пьяницы и обжоры, в обществе они сеют сласти житейские, тщеславие, страсть к сребролюбию, сладостолению и неправду. В частности, Схарию Иосиф Волоцкий называет дьяволовым сосудом, протопопом Алексея — окаянным сатаниным сосудом, дьяволовым вопрем, еретика Истома — стаинником дьявола, адовым псом. Но особенно обличает Иосиф Волоцкий митр. Зосиму. Он называет его окаянным, сквернителем, калом блудным, прескверным сатанюю, змием стоглавым, пищей вечною огня, новым Арием, злым Манентой, сатаниным первенцем, прескверным сквернителем других содомскими сквернами, пагубным змием, обжорой и пьяницей, по жизни свиньей, гонителем православных. Иосиф удивляется, как еще терпит земля таких. Из одного этого перечня названий видно, какими глазами Иосиф Волоцкий и русские люди этого времени смотрели на жидовствующих. Это, по их понятию, самые безнравственные, самые вредные люди, которые стараются развратить общество и в религиозном, и в нравственном отношении.

II. Грандицкий

ПРОСВЕЩЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЕ, отложение дел плоти, просветление души благодатью и изменение жизни. Это «последование Духу, общение со Словом, исправление создания, потопление греха, причастие света, рассеяние тьмы. Просвещение есть колесница, возносящаяся к Богу, сопутствование Христу, подкрепление веры, совершение ума, ключ Царствия Небесного, перемена жизни, снятие рабства, разрешение от уз, претворение состава. Просвещение — лучший и величайший из даров Божьих» (Григорий Богослов).

ПРОСТОТА, обозначает отсутствие частей; геометрическая точка, атом, сознание нашего «я» — просты. Обыкновенно и душе приписывают признак простоты. Простота теснейшим образом связана с понятием единства.

ПРОСТРАНСТВО, объект исследования геометрии и философии. Геометрия рассматривает пространство как факт восприятия и изучает свойства его. Философия по отношению к пространству имеет 2 задачи: одну психологическую, др. — гносеологическую. Психологическая задача состоит в выяснении генезиса пространственного представления в сознании; гносеологическая — в значении, которое следует придавать пространству.

Затруднение, связанное с понятием пространства, заключается в следующем. Пространство есть, несомненно, элемент, входящий в состав восприятия внешнего мира. Внешний мир мы познаем восприятиями, отражающими качества предметов, но пространство не есть ни предмет, ни качество его. Что же такое пространство?

Существуют 2 теории, объясняющие возникновение пространства: нативистическая и эмпирическая, или генетическая. Нативизм утверждает приращенность понятия «пространство»; эмпиризм утверждает, что представление пространства есть сложный продукт деятельности ощущений. Между этими двумя теориями можно искать примиряющие точки зрения. Эмпирическая теория, в свою очередь, имеет несколько видов, как-то: теория слияния Гербарта, теория ассоциации Бэна, Милля и Спенсера, теория локальных знаков (Лотце и Липпса) и теория синтеза (Вундта). По Гербарту и Фолькману пространство есть не что иное, как особый вид соединения элементов сознания, т. е. представлений, которые сами по себе лишены пространственности. Теория ассоциации утверждает, что в восприятии пространства существенную роль играет мускульное чувство, состоящее из чувства сопротивления и длительности мускульной энергии. Мускульное чувство ассоциируется с осязательными и зрительными ощущениями,

благодаря чему получается представление пространства. Протяжение есть не что иное, как сознание продолжающихся и сложных движений, ассоциирующихся в различные группы. Милль и Спенсер считают возможным возникновение отношений сосуществования из отношений последовательности. Вундт выводит представления пространства из синтеза разнородных элементов в связи с теорией локальных знаков. Все пространственные представления являются для нас формами распорядка осязательных и световых ощущений. Пространственное представление слепых (т. е. осязательное) есть результат слияния внешних осязательных ощущений, непрерывно меняющихся по качеству локальных знаков с непрерывно меняющимся по интенсивности внутренним осязательным ощущением.

Основателем нативистических теорий был Гамильтон, который доказывал, что протяженность есть непосредственно объект зрительного восприятия, что цвет неотделимо связан с протяжением, ибо представление цвета неизбежно влечет за собой представление протяженности. Этой же точки зрения придерживается Штумпф. «Пространственность, — говорит он, — подобно интенсивности и качеству, составляет момент ощущения, следовательно, есть абстракция, которая нам удается потому, что мы наблюдаем, что ощущение различным образом меняется». Это основная мысль правильно понятого нативизма. Качество и протяженность не отделимы. Пространство есть такое же содержание ощущения, как и др. содержания. Объективное положение и число нервных волокон вполне достаточно для того, чтобы создать представление о пространстве. Различие объективных мест есть действительное различие, и оно может воздействовать на сознание. Ощущения тепла, боли, вкуса, запаха и мускульное чувство с самого начала их возникновения локализируются пространственно. Сетчатка сама по себе, независимо от двигательных ощущений, может воспринимать пространство.

Вопрос о глубине для эмпириста или генетиста представляется с той же точки зрения, что и остальные измерения пространства, т. е. глубина есть такое же производное представление, как и плоскость. Нативисты утверждают или неприродность всех трех измерений, или же допускают возможность иного объяснения глубины. Штумпф утверждал, что глубина ощущается непосредственно, так же непосредственно, как и 2 др. измерения. «Представляемая плоскость, как вообще пространственные представления, во всех своих частях имеет известное отношение к определенному естественному центру, который и лежит вне ее, следовательно, она лежит в глубине». Челпанов, хотя и признает глубину за первоначальное содержание сознания, но находит, что представление глубины развитого сознания производно.

В связи с вопросом о происхождении представления пространства гносеология ставит вопрос о природе пространства, т. е. о реальности его, вопрос о природе геометрических аксиом, т. е. имеют ли эти аксиомы абсолютную достоверность, или же они суть продукты опыта. Наконец, в связи с этим вопросом стоит и вопрос о геометрии, т. е. возможны ли и иные формы пространства, кроме доступного нам пространства трех измерений. На эти вопросы различные философские направления дают различные ответы: для идеалистов, последователей Канта, пространство не имеет реальности, а есть субъективная форма, имеющая лишь эмпирическую реальность; поэтому-то именно аксиомы геометрии и абсолютно необходимы, ибо проистекают из природы нашей воспринимающей способности, а следовательно, иного пространства, кроме трехмерного, быть не может. Совершенно иначе смотрят эмпирики: для них пространство имеет само по себе некоторую реальность; аксиомы геометрии отвлечены из опыта, поэтому имеют лишь ту степень достоверности, какую имеют вообще положения, заимствованные из опыта, и по-

этому же весьма возможно представить себе пространство иное, чем то, которое нами действительно воспринимается. Спор двух направлений далеко не закончен. Приведем здесь еще некоторые воззрения на природу пространства. Пифагорейцы, атомисты и эпикурейцы принимали существование пустого пространства, элейты отрицали его. Платон отождествлял *материю* и пространство. Стоики учили о бесконечности пустого пространства, окружающего мировую систему. Декарт отождествлял материю и пространство, ибо видел в протяжении сущность тела; он же отрицал понятие пустого пространства. Лейбниц считал пространство смутным представлением и видел в нем распорядок вещей. Против учения Канта об идеальности пространства возражали Лобачевский, Гаусс, Риман, Гельмгольц и др.

Среди русских философов в изучении теории пространства особый вклад внесли Г. Челпанов и М. Каринский. (См.: *Челпанов Г.* Проблемы восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. В 2 т. Киев, 1896—1904; *Каринский М.* Разногласие в школе нового эмпиризма по вопросу об истинности самоочевидных // Журн. Мин-ва нар. просвещения. 1902—04.)

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ, всеобщие формы *бытия*, его важнейшие атрибуты.

Пространство и время обыкновенно называют такими умственными формами, в которых все наблюдаемое нами существует и действует, с которыми неразрывна и наша познавательная или вообще душевная деятельность. Все, что мы созерцаем и наблюдаем, полагается нами в каком-либо пространстве и в каком-либо времени. Даже понятия, с их разложениями и сочетаниями, идеи с их отрешенностью от пространства и времени, несут на себе следы своего сношения с формами пространства и времени. Но пространство признается формой внешнего чувства, а время — формой чувства внутреннего, хотя между ними существует неразрывная связь, и одним из них предполагается и другое. Несмотря, однако же, на то что мы все помещаем и созерцаем в формах пространства и времени, сами эти формы выше всего ограниченного, в них помещаемого, и не ограничиваются никакими пределами. Сами по себе пространство и время безпредельны и неограниченны. Каково же их происхождение? Имеют ли они характер чисто субъективный или объективный? И если им свойственно быть объективными, то как можно понимать живой и центральный источник их происхождения? Наконец, какое прикладное значение имеют формы пространства и времени, несмотря на разность в их понимании? Формы пространства и времени нельзя произвести ни из ощущения, ни из деятельности отвлечения, свойственной рассудку. На первый раз, при вопросе о происхождении форм пространства и времени, кажется, что они происходят из внешнего и внутреннего чувства; но это заключение ошибочное; потому что ощущение дает нам знать только об известных качествах вещи для одного, либо др. органа чувства, а чувство внутреннее — только о наших внутренних состояниях, но не о том, что явлениям свойственно быть в пространстве и времени. Не может дойти до этих форм и одно рассудочное отвлечение само по себе; потому что отвлекать можно только данное для чувств одно от др. Каково же их начало? Почему мы доходим до сознания этих форм? Кант, заметив, что формы пространства и времени не могут произойти ни из чувств, ни из процесса отвлечения, что они предваряют и наблюдение и отвлечение, и признал их врожденными и в смысле врожденности априорными. Но как ни верно, что формы пространства и времени априорны, однако же объяснение их происхождения врожденностью нашей душе крайне недостаточно; потому что быть не может, чтобы они не имели какого-нибудь основания в самом свойстве душевной жизни.

Как пространству, так и времени свойственны 3 измерения. Пространству свойственно измерение в длину, ширину, высоту или глубину. Но почему именно в длину, ширину и глубину? Пространственным измерением предполагаются возможные общие направления, в каких вещи находятся одна подле др., а таких первоначальных направлений может быть только 3 категории. Противопологая предмет нашему наблюдающему началу, мы проводим мысленно прямую линию к нему; но т. к. мы отличаем не только предмет от нас, но и один предмет от др., то возникает др. прямая линия, пересекающая под таким или другим углом предыдущую и также оканчивающаяся в нашем наблюдающем средоточии. Отсюда происходит треугольник; но т. к. направление, идущее от одного предмета к другому, не есть математическая линия, но множество их или плоскость, то основную фигуру в нашем представлении пространства образует не треугольник, а пирамида. Вершина ее — в нашем «Я», а основание — в различном сопоставлении различаемых им вещей. На этом основании треугольник можно признать основной геометрической фигурой. И 3 измерения времени — как прошедшего, настоящего и будущего, также имеют свое основание в нашей душевной жизни. Вся совокупность бывших мгновений как прошедших в непрерывной связи с будущими возможна только посредством узла, связующего их в настоящем, и если бы не было этого узла для них в настоящем, чрез которое все будущее переходит в прошедшее, то прошедшее распалось бы с будущим. Но основание различения трех моментов времени и их внутренней связи, заключается опять в свойстве нашей душевной жизни, в тождественности ее сознания и самосознания среди всех сопровождающих ее изменений. Психологическое и логическое понятие пространства и времени удобнее; но труднее удовлетворительное понятие пространства и времени метафизическое. Пространство и время неразрывны и одно предполагается др.; связует же их в действительности движение. Но если пространство и время понятны только при движении, то и начало их там же, где и начало движения, — в той Творящей Силе, к Которой мы относим начало и происхождение всякое жизни и всякого бытия, т. е. в *Боге*.

Правильное понятие о внутренней связи между нашими душевными качествами и формами пространства и времени, в которых они обнаруживают себя, очень важно; оно объясняет всю производительную деятельность *души* в мимике, в слове и в искусстве.

С. Гогоцкий

«ПРОТОКОЛЫ СИОНСКИХ МУДРЕЦОВ» («Сионские протоколы»), программа завоевания мира иудеями-талмудистами, ставящая целью низвержение всех христианских монархий и водворение на их месте царя-иудея — *антихриста*. Для достижения этих целей заговорщики допускают любые самые подлые и жестокие методы — убийства, обман, шантаж, подкуп, запугивание, разврат.

Документ этот был составлен во 2-й пол. XIX в., по-видимому, в одной из масонских лож ордена Мемфис-Мицраим. Однако предысторией протоколов является вся история талмудического *иудаизма*. Они вобрали в себя квинтэссенцию 2-тысячелетней борьбы иудеев-талмудистов против Христа и христианской цивилизации за установление господства над человечеством и физического уничтожения всех, противостоящих воле «избранного» народа. Проведенные исследования показывают, что Сионские протоколы являются не чем иным, как вольным переложением самых сокровенных мест *Талмуда* (систематизированных в сборнике Шулхан-Арух), ставшего для значительной части евреев политической программой взаимоотношений с народами мира.

Суть ее можно вкратце сформулировать следующим образом.

1. Все, кроме евреев, являются неполноценными существами, равными животным, с которыми можно обращаться как заблагорассудится.

2. Понятие «мораль» неприемлемо к неевреям, которых можно безжалостно эксплуатировать, обманывать, обирать, преследовать, дискриминировать, грабить, насиловать и даже убивать.

3. Имущество неевреев является потенциальной собственностью евреев.

4. Евреи — высшие существа, им принадлежит будущее, сам «бог» «дает им право» господствовать над человечеством.

5. Все, кто не признает «право» евреев господствовать над миром, должны быть уничтожены.

Анализ текста «Сионских протоколов» позволяет сделать вывод, что они были составлены во Франции. Все основные реалии, факты, события и даже обороты речи свидетельствуют о том, что документ формировался во французской политической среде. Как справедливо отмечалось, частые упоминания об аристократии, о *католицизме*, о *либерализме*, об образовании (о классическом образовании и пр.), о республиканском режиме и парламентаризме, о положении прессы вполне совпадают с положением их во Франции и нисколько не похожи на положение их в России и Германии Кайзера. Более того, мне кажется, что автор незнаком с положением в Восточной Европе. Иначе он упомянул бы об упреках, обыкновенно делаемых евреям этих стран: там еврей бывает одновременно кабатчиком и ростовщиком, и он убивает, как говорят, «водкой и процентами». Согласно «Протоколам», именно во Франции будет находиться центр, откуда иудейский царь и мировое правительство станут управлять человечеством. Формы же управления, хотя бы на первых этапах, тоже предлагались французские. «Государственный совет, — говорится в протоколе № 11, — явится как поддерживатель власти правителя: он, как показала часть законодательного корпуса, будет как бы комитетом редакции звонков и указов правителя.

Итак, вот программа новой готовящейся конституции. «Мы будем творить закон, право и суд: 1) под видом предложений законодательному корпусу; 2) указами президента под видом общих установлений, постановлений сената и решений государственного совета, под видом министерских постановлений; 3) а в случае наступления удобного момента — в форме государственного переворота».

Несмотря на то что в «Сионских протоколах» совершенно отчетливо прослеживаются иудейско-талмудические, расистские, человеконенавистнические принципы отношения к гоим, «неизбранным», документ этот по своей форме скорее масонский, чем чисто иудейский.

Иудейские вожди обязательно бы настаивали на установлении своих исторических форм правления и никогда не согласились бы организовать центр мирового правительства во Франции, а не в Эрец-Исраэль, согласно мессианским ожиданиям иудеев.

В «Сионских протоколах» нет ни одной ссылки ни на Тору, ни на Талмуд или раввинскую литературу, ни разу не упоминаются ни Эрец-Исраэль, ни Палестина, ни сионизм.

Тем не менее чисто иудейская идеология и образ мысли в «Сионских протоколах» прослеживаются всюду.

Протокол № 11: «Бог даровал нам, своему избранному народу, рассеяние, и в этой кажущейся для всех слабости нашей и оказалась вся наша сила, которая теперь привела нас к порогу всемирного владычества».

Протокол № 14: «Когда мы воцаримся, нам нежелательно будет существование другой религии, кроме нашей о едином боге, с которым наша судьба связана нашим избранничеством и которым наша судьба объединена с судьбами мира <...> Никто никогда не станет обсуждать нашу веру с ее истинной точки зрения, т. к. ее никто основательно не узнает, кроме наших, которые никогда не посмеют выдать ее тайны».

Последняя фраза, по-видимому, объясняет, почему в протоколах не обсуждаются вопросы иудейской веры и талмудические понятия.

Ограниченное использование чисто иудейских терминов, имен и названий при изложении коренных иудейских задач свидетельствует о том, что составители «Сионских протоколов» рассматривали их как переходный документ, предназначенный для ознакомления преимущественно в масонских ложах. Не раскрывая всех религиозных задач и тайных замыслов иудейских вождей, «Сионские протоколы» служат популяризации идей завоевания мирового господства среди духовных союзников иудаизма, т. е. масонов.

История появления «Сионских протоколов» в России окутана глубокой тайной и полна противоречивых версий. Это объясняется зловещим характером документа. Русские люди, которым впервые удалось получить его, не без основания опасались не только за свою жизнь, но и за судьбу своих близких и друзей.

Первые издатели документа намеренно окутали источник его появления туманом дезинформации.

Первый публикатор «Сионских протоколов» — Ф. П. Степанов в 1895—97 не сделал никакого предисловия к изданию и только спустя 30 лет оставил письменное свидетельство, что получил их от чернского уездного предводителя дворянства А. Н. Сухотина. Последний же взял их у одной знакомой дамы (фамилии ее он не назвал), проживавшей в Париже, которая, в свою очередь, нашла их у своего приятеля, кажется, из евреев, тайно перевела и привезла в Россию. Из этого следует, что похититель «Сионских протоколов» и их первый переводчик — одно и то же лицо.

В 1903 «Сионские протоколы» выходят в России массовым тиражом в газете «Знамя». Издатель ее П. Крушеван снабдил публикацию предисловием «От переводчика», где писал: «Изложенные протоколы написаны сионскими представителями (не смешивайте с представителями сионистского движения) и вывачены из целой книги протоколов, все содержание которой переписать не удалось по случаю краткости времени, данного на прочтение их переводчику этих протоколов». Т. о., так же, как и в свидетельстве Степанова, у Крушевана и похититель «Сионских протоколов», и переводчик выступают в одном лице.

Самый авторитетный издатель «Сионских протоколов» — С. А. Нилус дает 2 версии появления их в России.

1. В книге «Великое в малом...» Нилус пишет: «В 1901 году мне удалось получить в свое распоряжение от одного близкого мне человека, ныне уже скончавшегося, рукопись, в которой с необыкновенной отчетливостью и ясностью изображены ход и развитие всемирной роковой тайны еврейско-масонского заговора, имеющего привести отступнический мир к неизбежному для него концу. Лицо, передавшее мне эту рукопись, удостоверяет, что она представляет собой копию-перевод с подлинных документов, выкраденных женщиной у одного из влиятельнейших и наиболее посвященных руководителей франкмасонства после одного из тайных заседаний “посвященных” где-то во Франции... Эту рукопись под общим заглавием “Протоколы собраний Сионских мудрецов” я и предлагаю желающим видеть, и слышать, и разуметь».

II. В третьем издании «Сионских протоколов» — в книге «Близ есть, при дверях...» — Нилус излагает это несколько иначе: «В 1901 году удалось получить в свое распоряжение одну рукопись... Рукопись эта была озаглавлена “Протоколы собраний Сионских мудрецов” и передана мне покойным чернским уездным предводителем дворянства, впоследствии Ставропольским вице-губернатором Алексеем Николаевичем Сухотиным... Попутно Сухотин сообщил мне, что он, в свою очередь, рукопись эту получил от одной дамы, постоянно проживавшей за границей, что дама эта — чернская помещица (он называл, помнится, и фамилию, да я забыл) и что она

добыла ее каким-то весьма таинственным путем (едва ли не похищением). Говорил Сухотин и о том, что один экземпляр этой рукописи эта дама передала по возвращении своем из-за границы Сипягину, бывшему в то время министром внутренних дел, и что Сипягина вслед убили...»

Широкое распространение «Сионских протоколов» в России в 1905—07 объяснялось не только трагическими событиями войны и революции, но прежде всего тем, что многие русские люди, обладая православным сознанием, сразу же увидели в них не просто политический документ, а религиозное предостережение о приближающемся «торжестве Израиля, или грядущем в мире антихристе». Публикация «Сионских протоколов» в России носила не политический, а религиозный характер и была направлена не на противостояние какому-либо народу, а на борьбу с грядущим антихристом силами зла и сатанизма. Именно так понимали значение «Сионских протоколов» русские *святые* и подвижники XX в., благословившие их публикацию и распространение в России.

Публикация «Сионских протоколов» в книге С. А. Нилуса «Великое в малом» была благословлена великим русским святым и прозорливцем *Иоанном Кронштадтским*. Без духовной поддержки Иоанна Кронштадтского книги Нилуса могли бы и не увидеть свет. Как отмечает современник, «сам Нилус не верил в возможность интереса читателей к его книгам. Под влиянием такого уныния и пессимизма он мог и не написать своего знаменитого труда. Но именно для устранения этого препятствия дивный прозорливец о. Иоанн уверенно предсказывает ему успех: «Пиши, твои книги будут покупаться и читаться». Эти слова сказаны в февр. 1906, когда революционный мрак и буря покрывали всю Россию... Вот это благодатное и могущественное слово о. Иоанна есть пример той сорборности в труде Нилуса..., без которой и самого труда, несомненно, не появилось бы...».

Св. Иоанн Кронштадтский с душевной теплотой относился к Нилусу и его верной помощнице и жене. «Передай (им. — О. П.), — говорил он своей духовной дочери Г. Лобовиковой, — что я их крепко люблю. Хорошо Нилус пишет: я с великим удовольствием прочитал его сочинения. Его сочинения — чистый алмаз». «Передай ему (Нилусу. — О. П.), — говорил святой той же Лобовиковой, — что я глубоко, глобоко уважаю его и люблю его любовью брата во Христе».

«Батюшка, — рассказывала о Нилусах Иоанну Кронштадтскому Г. Лобовикова, — ведь они оба очень хорошие, религиозные и гостеприимные. А батюшка (Иоанн Кронштадтский. — О. П.) говорит: “От хорошего дерева — хорошие плоды”. Батюшка, говорю, благословите их. Он снял шляпу, перекрестился и говорит: “Бог их благословит”. Да я еще ему говорю, что С. А. Нилус еще три тетради написал и будет издавать. “Скажи — скорее бы издавал да мне прислал почитать”».

Свмч. *Владимир (Богоявленский)*, митрополит Московский и Коломенский, в тяжелые для России времена окт. 1905 порялся прочитать во всех московских церквях составленное им слово «Что нам делать в эти тревожные наши дни?» В этом слове священномученик рассказал православным людям Москвы о преступных антихристианских замыслах составителей «Сионских протоколов». «Главное гнездо их за границей, — сообщал пастве Московский митрополит, — они мечтают весь мир поработить себе; в своих тайных секретных протоколах они называют нас, христиан, прямо скотами, которым Бог дал, говорят они, образ человеческий, только для того, чтобы им, якобы избранныкам, не противно было пользоваться нашими услугами... С сатанинской хитростью они ловят в свои сети людей легкомысленных, обещают им рай земной, но тщательно укрывают от них свои затаенные цели, свои преступные мечты. Обманув несчастного, они толкают его на самые ужасные преступления якобы ради обще-

го блага и действительно обращают его в послушного раба. Они всячески стараются вытравить из души или по крайней мере извратить святое Учение Христово».

Слово митр. Владимира, зачитанное в московских церквях и содержавшее оценку «Сионских протоколов», произвело сильнейшее впечатление на православных людей. Сам владыка выступил с этим словом в Успенском соборе Московского Кремля. Закончил он свою проповедь такими словами: «Братья возлюбленные! Чада Русской земли! В те дни, когда мы вспоминаем, как Матерь Божия по молитвам предков наших спасла землю Русскую в тяжелую годину междуцарствия, как освободила Она нашу первопрестольную Москву Своєю иконою Казанской от нашествия поляков и литовцев, — сегодня прольем пред нею и Ее Божественным Сыном пламенные мольбы о спасении родной Земли нашей от крамольников. Поплачем пред Нею о грехах наших. Помолимся Ей о несчастных братьях наших, смутой увлеченных на погибельный путь». Давая оценку «Сионским протоколам», владыка прямо связывал чудовищные планы их составителей с революционными событиями в России, рассматривал возникшую смуту не с политических, а с религиозных позиций, призывал православных людей выполнить свой долг перед Богом и стать «на брань с антихристом».

С этих же позиций рассматривает «Сионские протоколы» и др. выдающийся православный иерарх того времени, архиеп. *Никон Рождественский*. Как следует из его дневников, «Сионские протоколы» стоят в прямой связи с *тайной беззакония*, делом антихриста и суть плоды работы «сонмища сатаны», о котором говорится в Апокалипсисе (2, 9). Вчитываясь в этот документ, писал Никон Рождественский, «нельзя не прийти к заключению, что это действительно не есть работа одного лица, а произведение не одного даже поколения врагов Церкви, хитрых, лукавых, в числе коих были люди незаурядного ума и крепкой воли, — люди, притом не имеющие ни одной искры христианских начал нравственности, готовые на все, чтобы достигнуть своей цели. А их цель — основание всемирного царства под главенством своего царя. Все это очень похоже на заветные мечты иудеев о всемирном своем царе, а по учению святых отцов — антихристе. Протоколы сплошь проникнуты иудейским духом, иудейским идеалом. С др. стороны, в то же русло вливается темная струя буддийских бредней, дабы еще больше замутить течение жизни всего человечества, и странное дело: идеалы буддистов каким-то образом сплетаются с идеалами иудеев. Казалось бы, что общего между иудеем и буддистом? Но они идут рука об руку к общей цели. Ясно, что у них общий вождь — враг Бога и людей. Это он подготавливает путь своему ставленнику — антихристу».

Самоотверженный труд С. А. Нилуса благословлял и поддерживал святой оптинский старец *Варсонофий*. В течение 1907—12 оптинский Святой был духовником Нилуса, разделяя с ним его позицию, высказанную в комментариях к «Сионским протоколам».

За столетие «Сионские протоколы» были изданы сотни раз почти на всех языках мира. По объему массовых тиражей они стали одной из самых читаемых книг нашего времени.

В к. XX — н. XXI в., когда много из того, о чем говорилось в «Сионских протоколах», воплотилось в жизнь, практически невозможно оспаривать их правоту. «Сионские протоколы», пожалуй, единственный исторический документ, который с неоспоримой точностью раскрывает смысл современных событий.

Лит.: *Платонов О. А.* Загадка «Сионских протоколов». М., 1999.

О. Платонов

ПРОТЯЖЕННОСТЬ, свойство предметов, заключающееся в том, что они занимают *пространство*. Декарт видел в протяженности основное свойство *материи*.

ПРОЩЕНИЕ, отпущение *вины*, освобождение от кары, обязанности, примирение *сердцем* (В. Даль). Согласно *Евангелию*: «Бывайте же друг другу благи, прощающие друг другу, яко же и Бог во Христе, простил есть вам».

Человек, который затаил обиду и собирался мстить за нее, не встречал сочувствия среди русских. «Мшеница русский народ почти не понимает», — записал С. Я. Дерунов, один из очень внимательных собирателей этнографических материалов к XIX в. Признавали либо непосредственную и открытую реакцию на обиду, либо прощение вины. В умении простить русские люди достигали больших нравственных высот.

Заметным средством очищения нравственной обстановки в деревне служили обычаи просить прощения при определенных обстоятельствах. Обычаи эти были приняты как в личных и внутрисемейных делах, так и в *общине* в целом.

Если крестьянин уезжал куда-то надолго, при прощанье с близкими он просил у них прощения. Нередко при этом низко кланялся каждому из провожавших. Смысл обычая был в том, чтобы в разлуке не тяготило сознание вины, чтобы оставшиеся «не поминали лихом», чтобы очиститься от *грехов* перед испытаниями, которые, возможно, ожидали в дальнем пути.

Такой же смысл вкладывался в обычай, принятый у женщин, чувствующих приближение родов, — просить прощения у всех членов семьи, низко кланяясь им в ноги. В некоторых местах (материалы Орловского у.) и *муж* и *жена* считали нужным просить прощения у мира в том случае, если женщина долго не могла родить. Собирали близких соседей — только женщин; муж молился перед образом, потом обращался к пришедшим: «Мирушка, православный народушка! Простите меня!» Потом просила прощения у всех роженица. Им отвечали: «Бог простит, и мы туда же».

Прощенье просил у всех своих домашних каждый, отправляясь в церковь на *исповедь*: «Простите меня, в чем согрешил перед вами». Ему отвечали: «Бог простит». Некоторые, прощаясь с домашними перед исповедью, кланялись им в ноги. Потом уже в церкви, прежде чем подойти к священнику для исповеди, клали «земной поклон перед иконами и три поясных поклона перед молящимися, испрашивая у них прощения в своих грехах». Понимание значения покаяния и способность приносить его сохранились в качестве массовых свойств православных русских и в XIX в. и были теснейшим образом связаны с глубоко укоренившимися в народном сознании понятиями греха и *кары Божией*. Исполнение таинства исповеди наложило отпечаток на русский национальный характер. Человек, который с детства бывает на исповеди, — готовится к ней, вспоминая свои грехи и каюсь в них сначала мысленно, стремится примириться с обиженными им и обидами его («первое примирился ты опечалившим») и затем приносит покаяние Богу, стоя перед священником, — такой человек умеет и прощать и просить прощения. С др. стороны, и в самом национальном характере было заложено расположение к пониманию евангельской *идеи* покаяния, к восприятию ее.

Рассматривая конфликты, сходка общины стремилась к тому, чтобы виновный попросил прощения у обиженного или у мира в целом. Если человек, совершивший проступок, сознается и просит у «общества» (общины) прощения, то с него взымали штраф по приговору сходки. Если же он отрицал свою вину, то штраф назначали в двойном размере.

Широкую возможность помириться после скрытых или явных ссор, простить друг другу большие и малые обиды, снять напряжение, возникшее во взаимоотношениях в семье или между соседями, давал обычай просить прощения в конце Масленицы, в последнее воскресенье перед Великим постом. Воскресенье это потому и название получило «Прощеный день» или «Прощеное воскресенье».

При наиболее полном проявлении этого обычая прощение просили буквально у всех, с кем могли повидаться в этот день, а также и у умерших близких людей. Называлось это «прощаться». В той или иной форме обычай был распространен у русских крестьян повсеместно.

Четко описал обычай просить прощения в конце Масленицы Василий Кузьмич Влазнев — крестьянин села Верхний Белоомут Зарайского у. Рязанской губ., один из активнейших корреспондентов Этнографического бюро кн. Тенишева. В фонде бюро обнаружены 4 дела, состоящие из материалов, присланных Влазневом, но, возможно, это еще не все его тексты. Василием Кузьмич в 1880—90-х собирал сведения о народных обычаях «в больших бывших государевых дворцовых селах: Дединове, Любичах, Ловцах, Белоомуте и др.». Влазнев, отвечая на многие вопросы тенишевской программы, рассказал о разных сторонах крестьянской жизни. По поводу данного обычая у него сказано в записи 1899 буквально следующее: «На сырной неделе в Воскресенье (“прощенное”, как здесь называют) народ ходит на могилы своих родных “прощаться с умершими”, а после ужина в каждой семье друг с другом прощаются; дети родителям кланяются в ноги, причем все целуются и на слова «прости меня» отвечают: “Бог тебя простит, меня прости”».

В Пронском у. той же губ. «прощаться» начинали с субботы: в этот день полагалось зятю с женой и детьми идти «прощаться» в дом тестя. А в сам «прощенный день», т. е. в воскресенье, здесь принято было ходить всей семьей с угощением (обычно кренделями или булками) «прощаться» к куму и потом к куме (т. е. к крестным родителям своих детей). В Егорьевском у. Рязанщины в «прощенное воскресенье» после бурного катания на лошадях, качелях, салазках и ряженья вечером все «прощались».

Резкий переход от масленичного гулянья к строгим «прощальным» посещениям родственников и соседей отмечен и в описании, присланном из Козельского у. Калужской губ. учителем А. Лебедевым. Он рассказывал, как в «прощальный» день вечером веселье кончается и «поселяне ходят по домам, испрашивая прощения друг у друга». В этот день «непоскорный сын предан воле своего отца, враждующая невестка — в повиновении своей свекрови».

В описаниях «прощенного воскресенья» (Костромская, Тверская, Ярославская и др. губ.) есть указание на всеобщность обычая — ходят «ко всем» «для прощанья», «ходят один к другому прощаться» и т. д. Но, напр., в Сургутском у. (Зап. Сибирь) обычай сохранился к к. XIX в. лишь относительно старшего поколения: «А в прощенный день ходят прощаться к старшим, а также и на могилки к родственникам». «Прощанье» со старшими обычно состояло здесь в том, что молодые супруги (всегда вместе) к вечеру, после катанья, заворачивали к своим старшим родственникам, или к родителям, если жили от них отдельно, или к крестным отцу и матери («здесь очень уважаемым», замечает наблюдатель), или к дядьям и «вообще к почтенным и пожилым людям». После непродолжительного угощения молодые вставали, кланялись в ноги хозяевам и произносили: «Прости ты меня, Павел Николаевич» (имя-отчество хозяина или хозяйки). На это старшие отвечали: «Бог тебя простит, и ты меня прости». Затем целовались и расставались.

М. Громыко

ПСАЛТИРЬ, или книга псалмов — библейская книга Ветхого Завета, состоящая из 150, а по греческой и славянской Библии из 151 песни, или псалма, излагающих благочестивые излияния восторженного *сердца* при разных испытаниях жизни. Автором Псалтири считают Давида, хотя на многих псалмах следы позднейшего происхождения: есть псалмы времен плена вавилонского и даже позднейших. Вернее всего, что Псалтирь выростала постепенно, как всякий продукт коллективного творчества, и в канон еврейских священных книг

вошла сравнительно поздно, после строгой обработки и редакции. Два вступительных псалма дают тон всей книге, все псалмы сложены по правилам поэзии и часто достигают изумительной красоты и силы. Богослужебная она стала еще при Давиде, в некоторых частях сперва в скинии, потом в храме. От евреев богослужебное употребление Псалтири рано перешло к христианам. В некоторых изданиях Псалтири помещены и краткие истолкования важнейших псалмов, и такая Псалтирь называется толковой. Из древних толкований Псалтири известны: *Иоанна Златоуста*, Амвросия, Августина; из новых — Толюка, Эвальда; в русской литературе — еп. *Феофана Затворника*, прот. Вишнякова и др. При толкованиях прилагаются и критические введения. Псалмы Псалтири перелажались почти всеми нашими поэтами XVIII в., из поэтов XIX в. Хомяковым, Языковым и др. Ныне все 150 псалмов разделяются на 20 кафизм, каждая кафизма на 3 славы, т. е. небольшие отделения, после которых читается трижды аллилуйя. Псалтирь читается при всяком утреннем и вечернем богослужении и вся прочитывается каждую неделю, а в течение Великого поста 2 раза в неделю. Входя в состав каждого, даже самого краткого чина богослужения, Псалтирь переведена была на славянский язык, по словам Нестора, еще свв. Кириллом и Мефодием; напечатана она была по-славянски впервые в 1491 в Кракове. Псалтирь послужила первоисточником большей части вечерних и утренних молитв. Псалтирь получила еще распространенную форму и в этом виде известна под названием Следованная Псалтирь: это та же Псалтирь в соединении с Часословом. Впервые она была напечатана по-славянски в Сербии в 1545, затем много раз печаталась в России, причем постепенно в нее входили др. прибавления с целью сосредоточить в ней все необходимые богослужения. Она была большей частью уже заключительной книгой в древнем русском образовании, необходимой не только для церковнослужителей, но и для лиц светских. Чтением и пением псалмов в монастырях строгой жизни братия занималась бесперывно. К чтению псалмов прибегали во всех чрезвычайных случаях: читали их над больными, особенно над теми, которых считали под влиянием нечистых духов. Обычай читать Псалтирь по умершим, соблюдаемый и поныне, идет от ветхозаветной Церкви. Был также в древней Руси обычай гадать по Псалтири. Псалтирь оказала также громадное влияние на древнюю письменность: летопись Нестора, сочинения *Феодосия Печерского*, митр. *Илариона*, *Кирилла Туровского*, *Сергияна Владимирского*, *Владимира Мономаха* полны ссылками на псалмы и разными местами и изречениями их; то же в народных пословицах.

ПСИХОЛОГИЯ, наука о душе, описание и объяснение душевной жизни. Основой этой жизни является сознание, имеющее богатое и разнообразное содержание. С сознанием (и самосознанием) каждый человек прежде всего знакомится из внутреннего опыта путем самонаблюдения, потом из наблюдений над др. людьми, нормальными и психически больными, детьми и стариками, наконец, из наблюдений над животными, насколько их душевный мир доступен человеку благодаря толкованию по аналогии. Психология детского возраста дает богатый материал для выяснения вопросов об образовании психических процессов, а психология патологическая и старческого возраста — для выяснения вопросов о разложении психических процессов. Наконец, весьма богатый психологический материал доставляет жизнь общества и народа. Индивидуальная психология отнюдь не исчерпывает всего содержания психического опыта. То, что немцы называют «психология толпы», — может служить объектом наблюдения и основанием для данного рода выводов. Кроме самонаблюдения, наблюдения над др. и рассуждения о наблюдаемых фактах возможно в психологии и применение экспериментального метода, особенно в простейших процессах,

напр., ощущениях, явлениях памяти, отчасти явлениях внимания. Психические процессы представляются вполне своеобразными; они не могут быть сведены ни к физическим, ни к физиологическим; «мысль не есть только функция мозга», как некоторые думали, а представляет особое явление. Можно не соглашаться с определением психологии как науки о сознании (определение Декарта) на том основании, что кроме процессов сознательных существуют еще и бессознательные душевные процессы; но термин бессознательного, введенный впервые Лейбницем и игравший такую роль в философии Гартмана, не стал твердым приобретением науки. Бессознательные психические состояния не могут стать принципом объяснения явлений, ибо, как показывает само название, они непосредственному наблюдению не подлежат, а сами нуждаются в объяснении из состояний сознания.

Состояния сознания могут быть рассматриваемы с двух точек зрения: статической и динамической. Можно рассматривать отвлеченно, во-первых, элементы психической жизни и, во-вторых, действительные процессы или переживания, непосредственно познаваемые самонаблюдением. Действительные переживания всегда представляют нечто сложное, из чего путем анализа можно извлечь первичные элементы. С точки зрения статической все явления сознательной жизни можно разделить на 3 группы: *ума*, *чувства* и *воли*, причем следует, однако, помнить, что каждое действительное состояние содержит в себе все 3 элемента. С точки зрения динамической процессы душевной жизни можно разделить на первичные и вторичные, т. е. основанные на памяти или привычке. Обыкновенно, однако, этих делений не придерживаются строго и излагают общее учение о сознании и его свойствах, а потом рассматривают явления трех указанных групп. В отделе об уме трактуют об ощущениях, восприятиях, представлениях и жизни их, т. е. об ассоциациях и аперцепциях. Область чувства и воли мало исследована. Нет еще общепризнанной классификации чувств и аффектов, и рост воли из инстинктивных задатков и из темперамента, образование воли в сложившийся характер описаны лишь в общих чертах, хотя в последнее время обратили внимание именно на волю, после того как долгое время *интеллект* занимал почти исключительное внимание психологов.

Психология вынуждена рассматривать некоторые общие вопросы: т. к. сознание связано с нервной деятельностью, то вполне естественно возникает вопрос об отношении последней к психологической жизни, и это влечет за собой рассмотрение вопроса об отношении души и тела.

Родоначальником научной психологии был Аристотель. Он воспользовался тем, что сделали его предшественники, в особенности Платон, и развил их учение. У него мы встречаемся с своеобразными рассуждениями о душе и с первыми точными описаниями душевных явлений и классификацией их. В средние века занимались вопросами, которые вызывались анализом душевной жизни, но которые более относятся к *метафизике*, чем к психологии, как-то: вопрос о *бессмертии*, о происхождении и об отношении души к телу. Настоящая научная психология начинается с Декарта, давшего определение ее и строго отделившего явления душевной жизни от явлений физического мира (первые сознательны и непротяженны, вторые не сознательны, но протяженны). Декарт отождествлял мышление с сознанием и этим на долгое время определил направление психологии. Бэкон был полезен психологии в том смысле, что указал на наблюдение и опыт как на источники, из коих следует черпать. По его указаниям пошел Гоббс, придавший материалистическое направление психологии, развившееся в XVIII в., и Локк, основатель учения об уме. Его классический труд «Опыт о разуме» рассматривает, как слагаются идеи в человеческой душе; это первый психологический трактат эмпирического направления, в про-

типоволожность метафизическому, господствовавшему до Локка. Задача психологии после Локка могла быть определена иначе: это не наука о душе, а наука о душевных явлениях. Выгода такой постановки несомненная: прежде чем рассуждать о природе души, нужно тщательно изучить и описать ее проявления. Картезианец Мальбранш ведет свое исследование в метафизическом направлении, однако его книга содержит множество тонких психологических наблюдений, напр., о наклонностях, которыми позднейшая психология могла воспользоваться. Спиноза в своей *этике* дает образец интеллектуалистической интерпретации психических явлений; особенно замечательна в его труде классификация душевных волнений, в которой он систематизировал идеи Декарта. Лейбниц вводит в психологию понятие аперцепции и понятие бессознательных душевных явлений.

Однако как Мальбранш, так и Спиноза и Лейбниц, несмотря на большую психологическую наблюдательность, вели изучение психологии по пути метафизическому; таким же путем шла психология и в XVIII в. у французских сенсуалистов и материалистов; Кондилляк, выведший всю духовную жизнь из ощущений, Ламетри, Гельвеций и Гольбах («Система природы») шли по тому же пути, т. е. конструировали духовную жизнь на основании известных предпосылок; предпосылки были различные, но путь выведения оставался у всех одним и тем же. То же самое следует сказать и о немецкой идеалистической психологии. Кант, правда, разрушил Вольфову метафизику, показал тщету рациональной психологии, но собственные его труды по психологии и антропологии большого значения не имеют. Фихте и Гегель пользовались психологическими понятиями, но придавали им значение философское. Фихте старался открыть первоначальные акты духа и порядок их, но с целью этим путем объяснить содержание познания. Философия духа Гегеля стремится вывести все свойства духа из его понятия, так чтобы все свойства и способности духа имели характер необходимых ступеней развития. Прилагая к психологии, как части философии, диалектический метод, Гегель тем самым применил точку зрения развития к психическим процессам; в этом и заключается действительная заслуга гегелевской психологии. Развитие духа состоит в том, что он в каждый момент своего движения дает себе определения, выясняющие его духовную природу. Прежде всего он проявляет себя в понятии о себе, в сознании самого себя — это субъективный дух, являясь в реальной форме им созданного мира, т. е. в форме лица он становится объективным духом, обладающим свободой. Высшая форма развития духа — *абсолютный дух*, в себе и для себя существующий, объединяющий объективный и субъективный дух. Априорность схемы расположения явлений, произвольность конструкции гегелевской психологии делают ее мало жизненной, и тем не менее за ней следует признать некоторые заслуги: во-первых, она делает невозможной психологию в смысле учения о душевных способностях, возникшего по аналогии с отношением предмета к его качествам, — аналогией, непригодной в сфере психической; во-вторых, гегелевская психология связывает явления духа с теми, которые находятся ниже их и выше их, т. е., с одной стороны, уничтожает дуализм, созданный определением Декарта, с др., указывая естественную связь психологии с философией. Наконец, самый принцип развития оказывается в высшей степени плодотворным при объяснении явлений духовного мира.

В истории мы встречаемся с двумя главными направлениями психологии: метафизическим и опытным; разница их заключается в том, что первая определяет задачу психологии как изучение души, а вторая — как изучение душевных явлений. В первой мы встречаемся с теми течениями, которые определяют метафизику, т. е. с материалистическим и спиритуалистическим. Материалистическая психология в сущности есть отрицание психологии; психология рассматривается как часть

нервной физиологии; психические процессы сводятся к тому же материальному субстрату, который предполагается естествознанием. Спиритуалистическая психология представляет 2 главнейших направления: интеллектуалистическое и волюнтаристическое; оба объясняют душевные процессы действием специфической душевной субстанции. Первое рассматривает все процессы по аналогии с процессами ума и видит в разуме сущность души — такого направления держалась психология, напр., в XVII в. у Декарта, Спинозы, Лейбница. Представляющая деятельность считается единственной духовной деятельностью. Волюнтаризм, напротив, старается понять природу *духовной жизни* из аналогии с волевыми актами — такого направления держался Дунс Скот в XIII в. Опытное направление, которого придерживалась английская психология и психология к. XIX в., тоже может быть разделено на 2 главных направления: опытное в тесном смысле, видящее в самонаблюдении и истолковании данного внутреннего опыта главную свою задачу, и экспериментальное, доверяющееся объективному методу точного измерения и экспериментации вообще. Но ни опытная, ни экспериментальная психология вплоть до н. XX в., как правило, не отрицали метафизических предпосылок.

В России идеи психологической науки рассматриваются учеными монахами с XI в. (митр. Иларион «*Слово о Законе и Благодати*»), а в XV—XVI вв. получают серьезное развитие в трудах русских исихастов (*Нил Сорский* «Устав монастырский»). В XVII—XIX вв. психологические идеи присутствуют в трудах *Тихона Задонского*, *М. В. Ломоносова*, *Паисия Величковского*, *Серафима Саровского*, митр. *Платона (Левшина)*, *Игнатия Брянчанинова*, оптинских старцев, *Иоанна Кронштадтского* и др.

Последовательную программу построения психологии на базе «объективного метода» выдвинул *И. М. Сеченов*. В исследовании «Рефлексы головного мозга» (1866) он обосновал рефлекторную природу сознательной и бессознательной деятельности, показал, что в основе психических явлений лежат «объективно изучаемые физиологические процессы», открыл явления центрального торможения, суммации раздражений.

Разработки Сеченова были творчески развиты в трудах *И. П. Павлова*, став одной из научных вершин мировой психологии. Сеченовские работы стимулировали развитие учений *В. Бехтерева*, *Корсакова*, *Токарского* и др.

В н. XX в. наиболее влиятельную школу русской психологии составляли психологи-философы (*А. И. Введенский*, *Л. М. Лопатин*, *Н. О. Лосский*, *С. Л. Франк* и др.), стоящие на позициях религиозно-идеалистической философии. Др. школу русской психологии составляли продолжатели школы Сеченова и Павлова — представители «объективной психологии» или «психорефлексологии» (*Бехтерев*); «биопсихологии» (*В. А. Вагнер*), «реальной психологии» (*Н. Н. Ланге*). Заметную роль в развитии русской психологии сыграл Московский психологический институт, организованный *Г. И. Челпановым*, создателем фундаментального труда «Мозг и душа» (*М.*, 1912).

Э. Р., Д. К.

«ПУТИ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ», произведение *Г. Флоровского*. Вышло в свет в 1937 в Париже. Книга выдержала многочисленные издания и стала признанным справочником по истории русской *духовности*.

Рассматривая русское *богословие*, Флоровский не суживает его к чистой церковности, а берет шире, исследуя пласты духовной *культуры*, народного мировоззрения и философской мысли.

По Флоровскому, все основные понятия и термины «истинного» христианства выработаны отцами восточной церкви в полемике с еретическими взглядами, и потому именно в их учениях раскрыта первичная правда *Евангелия*. Отсюда отрыв от патристики и византизма был, по его мнению, главной причиной всех перебоев и в развитии русской мысли. Всю историю последней он рассматривает сквозь призму борьбы

восточного христианства, т. е. *Православия*, против западных влияний. Особо опасными для Православия Флоровский считает идеи «латинства» и «лютеранства» как искажающие христианские ценности.

Исследуя корни русской православной культуры с X до XX вв. Флоровский отмечает важность и плодотворность византийского влияния. В X в. Византия, отмечал Флоровский, была единственной страной подлинно культурной во всем «европейском» мире. Вплоть до своего падения Византия остается живым культурным очагом, ее творческое напряжение не падает, и в самый канун политического распада и крушения византийская культура и религиозность переживают новый подъем, отблеск которого ложится и на все итальянское Возрождение, и на Россию. Приобщение к византийской культуре никак не могло замыкать или изолировать Древнюю Русь от «великих семейств рода человеческого», как то казалось Чаадаеву и др. хулителям русской культуры, обвинявшим русский народ в бескультурности. Нельзя, писал он, объяснять трудности древнерусского развития из бескультурности. Древнерусский кризис был кризисом культуры, а не бескультурности или некультурности. Мысленная нераскрытость древнерусского духа есть следствие и выражение внутренних трудностей или «апорий». Это был подлинный кризис культуры, кризис византийской культуры в русском духе. В самый решительный момент русского национально-исторического самоопределения византийская традиция прервалась, византийское наследие было оставлено и полузабыто. В этом отречении «от греков» — завязка и существо московского кризиса культуры... Не нужно доказывать, что в истории древнерусской культуры и письменности есть «хронология». Перед внимательным историком настолько открывается все многообразие явлений и взаимная несоизмеримость отдельных исторических моментов и формаций, что уже не приходится искать единой общей «формулы» или обозначения для всей «Древней России», точно действительно она была на одно лицо — от Владимира Святого до Тишайшего царя. В действительности, это не один, но много миров. И кроме того, никак нельзя строить и толковать русскую историю как некий обособленный и замкнутый исторический процесс. Русская история вовсе не была изолирована и разобщена с «великими семействами рода человеческого».

Особое внимание Флоровский уделяет расколу между интеллигенцией и народом в самой Церкви. В XVII—XIX вв. интеллигенция потеряла связь с истинно русской духовностью. Произошел разрыв между богословием и благочестием, между богословской ученостью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью. Разрыв произошел именно в области *веры*. Веры очень рано заразились и отравились неверием и вольнодумством. Веру хранили в низах. Православие оставалось верой простого народа, купцов, мещан и крестьян. Разрыв этот стал главной причиной катастрофы, которую пережила Россия в н. XX в.

Говоря о задачах русского богословия в современном безбожном мире, Флоровский считает, что богословская система не может быть только плодом учености. Требуется любовь души людей живой верой, молитвенным опытом, духовной собранностью, пастырской тревогой. Нужно ответить целостной системой мысли, ответить богословским исповеданием.

Флоровский заключает свою книгу замечательными словами: «Молитвенное воцерковление, апокалипсическая верность — возвращение к отцам, — свободная встреча с Западом — из таких и подобных мотивов и элементов складывается творческий постулат русского богословия в обстановке современности. И это есть также завет прошлого — наша ответственность за прошлое, наше обязательство пред ним. Ошибки и неудачи прошлого не должны смущать. Исторический путь еще не пройден, история Церкви еще не кончилась. Не замкнулся

еще и русский путь. Путь открыт, хотя и труден. Суровый исторический приговор должен перерождаться в творческий призыв — несделанное совершить. “И многими скорбями подобает в Царстве Божие внити”. Православие есть не только предание, но и задача, нет, не искомое, но данное, но сразу и заданное, живая завязка, растущее семя, наш долг и призвание. Русский путь надолго раздвоен. Есть таинственный путь подвига для оставшихся, путь тайного и молчаливого подвига в стяжании Духа. И есть свой путь для ушедших. Ибо оставлена нам свобода и власть духовного действия, свидетельства и благовестия. Тем самым и налагается подвиг свидетельства, творить и созидать. Только в таком подвиге и будет оправдано прошлое, полное предчувствий и предварений, при всей своей немочи и ошибках. Подлинный исторический синтез не столько в истолковании прошлого, сколько в творческом исполнении будущего».

Д. К.

«ПУТИ РУССКОГО ИМПЕРСКОГО СОЗНАНИЯ», книжная серия журнала «Москва», существующая с 1997 и ставшая задачей вернуть в современное общественное сознание лучшие образцы русской национальной мысли. Составитель серии историк и публицист М. Б. Смолин. Серия представляла книги, переизданные и изданные по рукописи, открывавшие русскому обществу глубоко забытых оригинальных мыслителей, классиков русской национальной мысли.

Подготовлены и вышли в свет следующие книги: Л. А. Тихомиров «Религиозно-философские основы истории» (1997), Л. А. Тихомиров «Критика демократии» (1997), И. Л. Солоневич «Белая Империя» (1997), В. Ф. Иванов «Русская интеллигенция и масонство» (1997), сб. «Украинский сепаратизм в России. Идеология национального раскола» (1998), Н. И. Черняев «Мистика, идеалы и поэзия русского самодержавия» (1998), М. О. Меньшиков «Письма к русской нации» (1999), Л. А. Тихомиров «Апология Веры и Монархии» (1999), П. Е. Казанский «Власть Всероссийского Императора» (1999), И. Л. Солоневич «Россия в концлагере» (1999), П. Е. Астафьев «Философия нации и единство мировоззрения» (2000), гр. С. Д. Толь «Ночные братья. Масонское действо» (2000), Л. А. Тихомиров «Тени прошлого. Воспоминания» (2000), Н. В. Болдырев и Д. В. Болдырев «Смысл истории и революция» (2001), И. Л. Солоневич «Наша страна. XX век» (2001), М. Н. Катков «Имперское слово» (2001), Н. А. Захаров «Система русской государственной власти» (2002), И. И. Дусинский. «Геополитика России» (2003), Л. А. Тихомиров. «Церковный собор, единоличная власть и рабочий вопрос» (2003).

«ПУТЬ ДУХОВНОГО ОБНОВЛЕНИЯ», произведение И. А. Ильина. Вышло в свет в 1937 в Белграде.

В своей книге Ильин выделяет 7 вечных основ духовного бытия человека, без возвращения к которым невозможен и выход из современного кризиса. Эти основы суть *вера, любовь, свобода, совесть, семья, родина и нация*. Они образуют нерасторжимое единство. Первые из них 2: вера и любовь. Через них постигаются и осмысливаются и остальные формы духовной жизни. «Так, смысл свободы в том, чтобы самому полюбить, через любовь самому увидеть и через очевидность — самому уверовать; свобода есть самостоятельная, самобытная, творческая любовь и вера. И совесть движется силою веры и любви. И семья есть первое лоно любви и веры. И родина постигается любовью и строится верою. И национализм есть не что иное, как любовь к своеобразной духовности своего народа и вера в его творческие богоданные силы. Без любви и веры невозможно правосознание, необходимое и для государственности, оберегающее нацию, и для справедливой организации хозяйственного труда». Кроме любви, свободы, совести, семьи, родины и нации, к постижению Бога и к осуществлению Его заповедей ведут еще и 3 др. пути: *наука, философия и искусство*.

«ПУТЬ К ОЧЕВИДНОСТИ», произведение *И. А. Ильина*, изданное посмертно в Мюнхене в 1957. В нем он подводит основные духовные итоги развития человечества к сер. XX в. и констатирует, что оно находится в глубоком тупике. Человечество, пишет Ильин, пыталось за последние 2 века создать культуру без веры, без сердца, без созерцания и без совести, и «ныне эта культура являет свое бессилие и переживает свое крушение». Современное человечество переоценивает чувственную жизнь и чувственные наслаждения и погружается в хаос духовного затмения.

Чтобы выйти на путь спасения, людям, по мнению Ильина, надо обеспечить себе доступ к первоначальным основам духа и жизни. Человек будущей культуры должен снова возлюбить духовную свободу, предаться живой сердечной доброте, взрастить в себе драгоценное смирение как источник подлинной силы, преклониться перед тайной Божьего мироздания, укрепить в себе силу сердечного созерцания, научиться радости благодарения и восстановить в себе подлинную религиозность. И то, что он тогда будет излучать в мир, освятит его личную жизнь и поведет его культуру по путям истинного христианства.

Людям, писал Ильин, необходимо подлинное углубление духа; они должны прежде всего сосредоточиться и уйти в живую глубину собственного существа, в «субстанции» своей человечности или, как сказал бы Аристотель, в «энтелехию» духа, в ту священную сферу, благодатность и божественность которой возвестил Сын Божий, Иисус Христос. Повсюду, во всем мире должен начаться постепенно духовный пересмотр душевных актов и предметных содержаний: в отдельных людях и в малых кружках, в религиозных общинах, в философских обществах и в целых культурных движениях люди будут сосредоточиваться на последних, священных итогах своей жизни; они будут созерцать жизнь своего сердца и судить о нем — каковым оно должно быть, и каким оно оказалось в действительности, и чего ему недостает. Чем серьезнее, чем ответственнее, чем глубже, чем искреннее будет этот пересмотр, тем лучше. Опасность можно будет преодолеть только тогда, если будет захвачена последняя глубина человеческой души, если человечество опять проложит себе путь к Богу. Здесь дело совсем не только в «моральном перевооружении», в этих скудных и вымученных словах, обозначающих новую и дешевую моду и обеспечивающих в лучшем случае укрепленную закулисную дисциплину. Человечество нуждается в обновлении духа и облагорожении инстинкта, в возвращении к евангельской вере, а не в «чистых перчатках», обещаемых антихристом.

Обновление, предстоящее людям, отмечал Ильин, должно составить целую эпоху в истории. Прежнее строение акта, творившего культуру, привело людей к ужасным, чудовищным проявлениям внутренней жестокости и внешней техники.

Настало время поворота. Никогда еще отрицательные силы человеческого существа не выступали с таким дерзновением, так самоуверенно, с таким самосознанием; никогда еще они не делали таких вызывающих попыток захватить власть над миром; никогда еще человек не располагал такими техническими возможностями; никогда еще он не владел такими разрушительными средствами... В мире намечается перелом: может быть, он уже совершается. Прежнее равновесие утрачено. И той худшей опасности, которая грозит людям, они могут противостоять только при условии внутреннего обновления...

Первые признаки начинающегося обновления, писал Ильин, люди увидят в том своеобразном излучении, которое будет исходить от обновленных личностей, в этих лучах живой доброты, сердечного созерцания, совести и мужественно-спокойной веры. Ибо нельзя приходить в соприкосновение с этими последними сферами человечески-божественной глубины, не пробудив в своем инстинкте живой духовности, не оживив в себе христианского сердца со всей его дивной энергией и прозорливостью. А живое сердце посылает в мир свои лучи;

и эти исходящие из него лучи не просто человеческие, но божественно-духоносные.

Все чаще слышатся голоса, утверждающие, что человечество может спастись только через «Новое откровение». Как если бы данное людям откровение Христа было «исчерпано» или «изжито»; как если бы человечество уже исходило Его пути — пути богосыновства, благодарности, сердечного созерцания и живой доброты — и они не привели ни к чему... Как если бы современный кризис был не человеческим кризисом, а кризисом Господа Бога, потому что Он открыл нам «слишком мало» или «слишком давно» и теперь должен поторопиться и восполнить упущенное. А в действительности это люди не сумели воспринять данное им Откровение и зажить им по-настоящему.

Современный человек должен увидеть и убедиться, что его судьба зависит от того, что он сам излучает в мир, и притом во всех сферах жизни. Он должен удивостериться в том, что дело идет о его душевном очищении, об оживлении и творческом изживании его сердца. Потому что заглохшее и омертвевшее сердце бессильно и слепо; и когда оно обращается к жизни, то оно не может вложить в нее ничего хорошего.

Человеческая культура может быть обновлена только живым, излучающим сердцем, ибо только в нем зарождаются новые творческие идеи, только ему дается очевидность.

ПУШКИН Александр Сергеевич (26.05[6.06].1799—29.01[10.02].1837), великий русский поэт, мыслитель, публицист, один из высочайших выразителей духовных ценностей русской цивилизации. Родился в Москве, образование получил в Царскосельском лицее (1811—17). Одаренный гениальными способностями, впечатлительностью, живостью и энергией, Пушкин в течение всей своей краткой жизни был поставлен в крайне неблагоприятные условия, но сила и яркость его



исключительного таланта побороли все препятствия и сделали его вторым новой русской литературы, ее языка и бессмертных по красоте форм и глубине содержания художественных произведений. Основная черта его поэзии — это ее глубокая искренность и правдивость; всякий стих выражает подлинное пережитое настроение и чувство; в каждой строке — стремление к реальному, правдивому изображению действительности в художественной форме. Пушкин первый стал смотреть на литературу как на служение национальному идеалу русского народа.

Не как надменный ментор, не как высокомерный наставник, шел Пушкин к народу с тем, чтобы его чему-то научить, в чем-то его обличить. Он шел к нему с открытой душой, как равный к равному, с тем чтобы черпать из неиссякаемого родника русского национального духа ту, как червонное золото, неподдельную самобытность, которую обвеваны все его творения.

Безраздельно и беззаветно он слился с народной стихией, и затем он уже был просто не в состоянии отделить себя от той России, в которой он родился, в которой вырос и возмужал и которую возлюбил бесконечно, как сын любит свою мать. И принял он свою Родину всю, целиком, без остатка, с ее пленительной природой, с трудной ее историей, во всей ее безграничной шире, безудержной удали и задумчивой печали. Какой-то всепобедной бодростью и верой в конечное торжество истины и гуманности дышит все творчество поэта.

Пушкин преклоняется перед русским прошлым, гордится им, видит в нем огромные духовные богатства, глубокие нравственные начала. Он дает спокойно-величавый образ монаха-летописца, олицетворяющий собой древнюю, московскую Русь, глубоко жизненный образ Пимена, пишущего свои правдивые сказания:

Да ведают потомки православных
Земли родной минувшую судьбу,
Своих царей великих поминают
За их труды, за славу, за добро —
А за грехи, за темные деянья
Спасителя смиренно умоляют.

Поэзии Пушкина присуща христианская вера в добро, в его победу над злом. В сложную драму жизни властно вторгаются и темные силы порока, малодушия и греха. Пушкин не отворачивается от них. Он встречает их с ясным взором в твердом убеждении, что рано ли или поздно проснется совесть и воздаст коемуждо по делам его: страшным привидением совесть ломится в ворота, скребется под окном крестьянина, оттолкнувшего утопленника от берега крутого и тем лишившего покойника могилы и креста; тяжким пожатием каменной десницы обрекает она на гибель великого грешника Дон-Жуана; как молотком в ушах, стучит она упреком царю Борису, убийце тайному царевича Димитрия; когтистым зверем впивается она в черствое сердце Скупого Рыцаря; кровавой тенью стоит она перед Онегиным, мутя и муча его воображение, и волнами моцартовского Реквиема вливается она в черную душу завистника Сальери. Раскаянье и совесть восстанавливают нравственное равновесие, нарушенном злом, которое, по мысли Пушкина, в конечном счете не в силах победить добро.

Тяжелым испытанием для Пушкина становится его столкновение с космополитическими силами, и прежде всего масонством, стремившимся столкнуть великого поэта с национального пути. Делаются попытки вовлечь его в масонскую ложу «Овидий», весной 1821 его даже записывали в ее списки, но уже осенью ложа распадается, так и не начав работать. Старались вовлечь Пушкина в свое преступное сообщество и декабристы, состоявшие также преимущественно из масонов. Под влиянием глубоких размышлений и работы над собой Пушкин пришел к выводу, что избранный декабристами путь усовершенствования жизни — путь гибели России. Он не мог не видеть грозной опасности масонства, т. е. той *идеологии*, которая была основой движения декабристов. Пушкин окончательно и бесповоротно осудил масонство как страшную и разрушительную силу жизни. Своим непревзойденным гением Пушкин с изумительной глубиной и точностью определил зло масонства, его ложь, предательство, бесчестность и жестокость, что с откровенным цинизмом проповедовал идеолог и творец «великой» французской революции 1789 Адам Вейсгаупт.

«Я как-то изъявил свое удивление Пушкину, — пишет С. А. Соболевский, — о том, что он отстранился от масонства, в которое был принят, и что он не принадлежит ни к какому др. тайному обществу. “Разве ты не знаешь, — отвечал Пушкин, — что все филантропические тайные общества, даже и само масонство, получили от Адама Вейсгаупта направление подозрительное и враждебное существующим государственным порядкам? Как же мне было приставать к ним?”»

Согласно исследованию специалиста по масонству В. Ф. Иванова, именно закулисные интриги масонов стали главной причиной высылки Пушкина из Петербурга сначала на юг (1821), а затем в Михайловское, откуда он вернулся лишь в 1826.

Опала раскрыла Пушкину «презренный, робкий эгоизм» космополитического окружения, подстрекавшего его к конфликту с царской властью и Церковью и отшатнувшегося от него в дни

испытаний. На этой почве выросло разочарование в людях, сроднившее поэта с байронизмом. Однако попытка разобраться в своих настроениях, выраженных им в типах «Кавказского пленника», «Братьев-разбойников», «Бахчисарайского фонтана» и «Цыган», привела Пушкина к признанию мизантропии признаком узкого эгоизма, искания воли лишь для себя. Истинный свобододолюбец не может уйти от людей; суть духовности — вера в грядущее торжество добрых начал в людском обществе («Андрей Шень»). Поэт и есть носитель этой грядущей *правды*, которую отрицают по непониманию современники. Поэтому поэт не должен «презирать страны родной», должен верить в «ее предназначенье» и, поборов чувство личного раздражения против «кладных скопцов», должен спокойно и самоотверженно будить в их душе «чувства добрые». Индивидуальность, лишенная добрых чувств, хотя бы и могучая, есть явление отрицательное («оставь герою сердце... он будет без него тиран»); у истинного героя яркость личности сочетается с способностью полного самозабвения в деле служения своему народу и *государству* (антитеза Петра и Мазепы). Стремлением отыскать красоту и правду в неприкрашенной русской действительности проникнуты произведения Пушкина, начиная с «Евгения Онегина» и кончая «Капитанской дочкой» и «Повестями Белкина». Пушкин был создателем и русской критики (журнал «Современник»), которая, по его мнению, служит безупречным показателем духовного прогресса народа.

Впечатление огромного ума Пушкин производил на всех, близко его знавших и имевших возможность наблюдать воистину феноменальный рост его идейного диапазона. Император Николай Павлович в 1826 после первого своего разговора с Пушкиным, которому тогда едва исполнилось 27 лет, заметил гр. Блудову: «Сегодня утром я беседовал с самым замечательным человеком в России».

В. А. Жуковский, как-то встретив у Смирнова Н. В. Гоголя, жадно вслушивавшегося в речи Пушкина, сказал: «Ты записываешь, что говорит Пушкин. И прекрасно делаешь... потому что каждое слово Пушкина драгоценно».

Барант, французский посол при русском Императорском дворе, человек тонкой культуры, в петербургском обществе часто встречавший Александра Сергеевича, не раз свидетельствовал об его исключительном и всестороннем знании *Священного Писания*, особенно *Евангелия*.

В 1832 Гоголь писал: «Пушкин есть явление необычайное и, может быть, единственное явление русского духа: это русский человек в его развитии, каким он, может быть, явится через двести лет. В нем русская природа, русская душа, русский язык, русский характер отразились в такой же чистоте, в такой же очищенной красоте, в какой отражается ландшафт на выпуклой поверхности оптического стекла».

И. С. Тургенев назвал Пушкина «учителем» России. Ф. М. Достоевский, в своей знаменитой речи на открытии пушкинского памятника в Москве, указал на то, что наиболее ярким показателем мудрости нашего поэта было его необыкновенное свойство вмещать в себе и художественно воплощать в своих произведениях дух каждого народа, неповторимые, как общечеловеческие, так и индивидуальные, черты быта каждой нации. В самом деле, достаточно упомянуть такие произведения, как «Подражания Корану», «Каменный гость», анакреонтические стихотворения, «Моцарт и Сальери», «Скупой рыцарь», «Борис Годунов» и «Пир во время чумы», чтобы убедиться во всеобъемлемости пушкинского художественного кругозора.

Жизнь Пушкина трагически оборвалась в 37 лет. Космополитические силы не могли простить поэту разрыва с масонством и критику декабристов, его любви к Родине и русскому народу. Трагедия поэта, которую вели масонские конспираторы, переросла в заговор против него. Под видом дуэли было совершено убийство русского гения. Как показали исследования, «Диплом роконосца», ставший одной из главных причин дуэли

и гибели поэта, был составлен высокопоставленным масоном кн. П. Долгоруковым. Крупным масоном был и убийца Пушкина Э. Дантес.

Б. Б., В. И.

ПУШКИН В РУССКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ. А. С. Пушкин есть живое средоточие русского духа, его истории, его путей, его проблем, его здоровых сил и его больных узлов. Это надо понимать — и исторически, и метафизически.

Утверждая русскость Пушкина, следует иметь в виду не гениальную обращенность его к др. народам (так понимал русскость Пушкина *Ф. М. Достоевский*), а самостоятельное, самобытное, положительное творчество его, которое было русским и национальным.

Пушкин есть чудеснейшее, целостное и победное цветение русскости. Это первое, что должно быть утверждено навсегда.

Рожденный в переходную эпоху, через 37 лет после государственного освобождения дворянства, ушедший из жизни за 24 года до социально-экономического и правового освобождения крестьянства, Пушкин возглавляет собою творческое цветение русского культурного общества, еще не протрезвившегося от дворянского бунтарства, но уже подготавливающего свои силы к отмене крепостного права и к созданию единой России.

Пушкин стоит на великом переломе, на гребне исторического перепада. Россия заканчивает собирание своих территориальных и многонациональных сил, но еще не расцвела духовно: еще не освободила себя социально и хозяйственно, еще не разрешила целиком своего культурно-творческого акта, еще не раскрыла красоты и мощи своего языка, еще не увидела ни своего национального лика, ни своего безгранично-свободного духовного горизонта. Русская интеллигенция еще не родилась на свет, а уже литературно-западничает и учится у французов революционным заговорам. Русское дворянство еще не успело приступить к своей самостоятельной, культурно-государственной миссии; оно еще не имеет ни зрелой идеи, ни опыта, а от XVIII в. оно уже унаследовало преступную привычку терроризировать своих государей дворцовыми переворотами. Оно еще не образовало своего разума, а уже начинает утрачивать свою веру и с радостью готово брать «уроки чистого афеизма» у доморощенных или заезжих вольтерянцев. Оно еще не опомнилось от Пугачева, а уже начинает забывать впечатления от этого кровавого погрома, этого недавнего отголоска исторической татарщины. Оно еще неросло в великое национальное единство с простонародным крестьянским океаном; оно еще не научилось чтить в простолудине русский дух и русскую мудрость и воспитывать в нем русский национальный инстинкт; оно еще крепко в своем крепостническом укладе — а уже начинает в лице декабристов носиться с идеей безземельного освобождения крестьян, не помышляя о том, что крестьянин без земли станет беспощенным наемником, поработленным и вечно бунтующим пролетарием. Русское либерально-революционное дворянство того времени принимало себя за «соль земли» и потому мечтало об ограничении прав монарха, неотграниченные права которого тогда как раз сосредоточивались, подготавливаясь к сверхсловесным и сверхклассовым реформам; дворянство не видело, что великие народолюбивые преобразования, назревавшие в России, могли быть осуществлены только полновластным главой государства и верной, культурной интеллигенцией; оно не понимало, что России необходимо мудрое, государственное строительство и подготовка к нему, а не сеяние революционного ветра, не разложение основ национального бытия; оно не разумело, что воспитание народа требует доверчивого изучения его духовных сил, а не сословных заговоров против государя...

Россия стояла на великом историческом распутии, загроможденная нерешенными задачами и ни к чему внутренне не готовая, когда ей был послан прозорливый и свершающий гений Пушкина, — пророка и мыслителя, поэта и национального воспитателя, историка и государственного мужа. Пушкину даны были духовные силы в исторически единственном сочетании.

Он был тем, чем хотели быть многие из гениальных людей Запада. Ему был дан поэтический дар восхитительной, кипучей, импровизаторской легкости; классическое чувство меры и неосшибающийся художественный вкус; сила острого, быстрого, ясного, прозорливого, глубокого ума и справедливого суждения, о котором Гоголь как-то выразился: «Если сам Пушкин думал так, то уже верно, это сущая истина»... Пушкин отличался изумительной прямоотой, благородной простотой, чудесной искренностью, неповторимым сочетанием доброты и рыцарственной мужественности. Он глубоко чувствовал свой народ, его душу, его историю, его миф, его государственный инстинкт. И при всем том он обладал той вдохновенной свободой души, которая умеет искать новые пути, не считаясь с запретами и препонами, которая иногда превращала его по внешней видимости в «беззаконную комету в кругу расчисленного светила», но которая по существу пододала его гению и была необходима его пророческому призванию.

А призвание его состояло в том, чтобы принять душу русского человека во всей ее глубине, во всем ее объеме и оформить, прекрасно оформить ее, а вместе с нею — Россию. Таково было великое задание Пушкина: принять русскую душу во всех ее исторически и национально сложившихся трудностях, узлах и страстях; и найти, выносить, выстрадать, осуществить и показать всей России — достойный ее творческий путь, преодолевающий эти трудности, развязывающий эти узлы, вдохновенно облагораживающий и оформляющий эти страсти.

Древняя философия называла мир в его великом объеме — «макрокосмом», а мир, представленный в малой ячейке, — «микроскосмом». И вот, русский макрокосм должен был найти себе в лице Пушкина некий целостный и гениальный микрокосм, которому надлежало включить в себя все величие, все силы и богатства русской души, ее дары и ее таланты и, в то же время, — все ее соблазны и опасности, всю необузданность ее темперамента, все исторически возникшие недостатки и заблуждения; и все это — пережить, перекалить, переплавить в огне гениального вдохновения: из душевного хаоса создать душевный космос и показать русскому человеку, к чему он призван, что он может, что в нем заложено, чего он бессознательно ищет, какие глубины дремлют в нем, какие высоты зовут его, какой духовной мудростью и художественной красотой он повинен себе и др. народам, и прежде всего, конечно, — своему всеблагому Творцу и Создателю.

Пушкину была дана русская страсть, чтобы он показал, сколь чиста, победна и значительна она может быть и бывает, когда она предается боговдохновенным путям. Пушкину был дан русский ум, чтобы он показал, к какой безошибочной предметности, к какой сверкающей очевидности он бывает способен, когда он несом сосредоточенным созерцанием, благородной волей и всевнемлющей, всеотверстой, духовно свободной душой...

Но в то же время Пушкин должен был быть и сыном своего века, и сыном своего поколения. Он должен был принять в себя все отрицательные черты, струи и тяготения своей эпохи, все опасности и соблазны русского интеллигентского мирозозерцания — не для того, чтобы утвердить и оправдать их, а для того, чтобы одолеть их и показать русской интеллигенции, как их можно и должно побеждать.

В то время Европа переживала эпоху утверждающегося религиозного сомнения и отрицания, эпоху философски оформляющегося безбожия и пессимизма, поэтически распускающегося богоборчества и кошмарного эротизма. Французские энциклопедисты и Вольтер, Байрон и Парни привлекали умы русской интеллигенции. Потомственно и премонохально начинается с них и Пушкин, с тем чтобы преодолеть их дух. Опустошительное действие этого духа описано им в его ранней элегии «Безверие» (1817) и позднее, со скорбной иронией, в стихотворении «Демон» (1823). Творческое бесплодие этого духа было разоблачено и приговорено в «Ев-

гении Онегине» (1822—31). Из восьми глав этого «романа в стихах» не было закончено и 4, когда в апр. 1825, в годовщину смерти Байрона, Пушкин, еще не уверовав всей душой, как это было в последние годы его жизни, заказывает обедню «за упокой раба Божия боярина Георгия», т. е. Байрона, и вынужденную просвиру пересылает своему брату Льву Сергеевичу — поступок столь же религиозный, сколь и жизненно-символический. В 1827 он записывает о Байроне формулы безошибочной меткости, духовного и художественного преодоления. А еще через несколько лет он приговораждает мимоходом и энциклопедистов, и Вольтера — прозорливым и точным словом:

...циник поседелый,
Умов и моды вождь пронырливый и смелый...
(«К вельможе», 1829)

Впоследствии близкие друзья его, Плетнев и кн. Вяземский, отмечали его высокорелигиозное настроение: «В последние годы жизни своей, — пишет Вяземский, — он имел сильное религиозное чувство: читал и любил читать Евангелие, был проникнут красотой многих молитв, знал их наизусть и часто твердил их...»

В то время Европа переживала великое потрясение французской революции, заразившей души др. народов, но не изжившейся у них в кровавых бурях. Русская интеллигенция вослед за Западом бредила свободой, равенством и революцией. За убийством французского короля последовало цареубийство в России. Восстание казалось чем-то спасительным и доблестным.

Пушкин приобщается к этому недугу, чтобы одолеть его. Достаточно вспомнить его ранние создания «Вольность» (1819), «В. Л. Давыдову» (1821), «Кинжал» (1821) и др. Но и тогда уже он постиг своим благородным сердцем и выговорил, что цареубийство есть дело «варолюное», «преступное» и «бесславное»; что рабство должно пасть именно «по манию царя» («Деревня», 1819); что верный исход не в беззаконии, а в том, чтобы «свободной душой закон боготворить» (там же). Прошло 6 лет, и в судьбе Андре Шенья Пушкин силой своего ясновидящего воображения постиг природу революции, ее отвратительное лицо и ее закономерный ход и выговорил все это с суровой ясностью, как вечный приговор («Андрей Шенья», 1825). И когда с 1829 началось его сближение с имп. Николаем Павловичем, оценившим и его гениальный поэтический дар, и его изумительный ум, и его благородную, храбрую прямоту, — когда 2 рыцарственные натуры узнали друг друга и поверили друг другу — то это было со стороны Пушкина не «изменной» прошлему, а вдохновенным шагом зрелого мудрого мыслителя. В эти часы их первого свидания в Николаевском дворце Московского Кремля был символически заложен первый камень великих реформ имп. Александра II. И каким безошибочным предвидением звучат эти пушкинские слова, начертанные поэтом после изучения истории пугачевского бунта: «Не приведи Бог видеть русский бунт, бессмысленный и беспощадный. Те, которые замышляют у нас невозможные перевороты, или молодцы и не знают нашего народа, или уж люди жестокосердые, коим и своя шейка копейка, а чужая головушка полушка»...

Пушкин совершал свой духовно-жизненный путь: от разочарованного безверия — к вере и молитве; от революционного бунтарства — к свободной лояльности и мудрой государственности; от мечтательного поклонения свободе — к органическому консерватизму; от юношеского многолюбия — к культуре семейного очага. История его личного развития раскрывается перед нами как постановка и разрешение основных проблем всероссийского духовного бытия и русской судьбы. Пушкин всю жизнь неутомимо искал и учился. Именно потому он призван был учить и вести. И то, что он находил, он находил не отвлеченным только размышлением, а своим собственным бытием. Он сам был и становился тем, чем он «учил» быть. Он учил, не уча и не желая учить, а становясь и воплощая.

То, что его вело, была любовь к России, страстное и радостное углубление в русскую стихию, в русское прошлое, в русскую душу, в русскую простонародную жизнь. Созерцая Россию, он ничего не идеализировал и не преувеличивал. От сентиментальной фальши позднейших народников он был совершенно свободен.

Пушкин не идеализировал русский строй и русский быт. Но, имея русскую душу, он из самой глубины ее начал вслушиваться в душу русского народа и узнавать ее глубину в себе, а свою глубину в ней. Для этого он имел 2 возможности: непосредственное общение с народом и изучение русской истории.

Пушкин черпал силу и мудрость, припадая к своей земле, прикая ко всем проявлениям русского простонародного духа и проникая через них к самой субстанции его. Сказки, которые он слушал у няни Арины Родионовны, имели для него тот же смысл, как и пение стихов о Лазаре вместе с монастырскими нищими. Он здоровался за руку с крепостными и вступал с ними в долгие беседы. Он шел в хоровод, слушал песни, записывал их и сам плясал вместе с девушками и парнями. Он никогда не пропускал пасхальной заутрени и всегда звал друзей «услышать голос русского народа» (в ответ на христосование священника). Он едет в Нижний, Казань, Оренбург, по казачьим станицам, и в личных беседах собирает воспоминания старожилов о Пугачеве. Всегда и всюду он впитывает в себя живую Россию и напиться ее живой субстанцией. Мало того: он входит в быт русских народов, которых он воспринимает не как инородцев в России, а как русские народы. Он перенимает их обычаи, вслушивается в их говор. Он художественно облекается в них и, со всей своей непосредственностью, переодевается в их одежды. Современники видели его во всевозможных костюмах, и притом не в маскарадах, а нередко на улицах, на больших дорогах, дома и в гостях: в русском крестьянском, нищенско-странническом, в турецком, греческом, цыганском, еврейском, сербском, молдавском, бухарском, черкесском и даже в самоедском «ергаке». Братски, любовно принял он в себя русскую многонациональную стихию во всем ее разнообразии, и знал это сам, и выговорил это, как бы в форме «эпитафии»:

Слух обо мне пройдет по всей Руси великой,
И назовет меня всяк сущий в ней язык,
И гордый внук славян, и финн, и ныне дикой
Тунгус, и друг степей калмык.

А второй путь его был — изучение русской истории.

Он принял ее всю, насколько она была тогда доступна и известна, и всегда стремился к ее первоисточникам. Его суждения о «Слове о полку Игореве» были не только самостоятельны, расходясь с суждениями тогдашней профессуры (Каченовский), но оказались прозорливыми и верными по существу. Зрелость и самобытность его воззрений на русскую историю изумляла его друзей и современников. Историю Петра Великого и пугачевского бунта он первый изучал по архивным первоисточникам. Он питал творческие замыслы как историк и хотел писать исследование за исследованием.

Что же он видел в России и ее прошлом?.. Вот его подлинные записи.

«Великий духовный и политический переворот нашей планеты есть христианство. В этой священной стихии исчез и обновился мир».

«Греческое вероисповедание, отдельное от всех прочих, дает нам особенный национальный характер. В России влияние духовенства столь же было благотворно, сколько пагубно в землях римско-католических».

«Мы обязаны монахам нашей историей, следственно, и просвещением».

«Долго Россия была совершенно отделена от судеб Европы. Ее широкие равнины поглотили бесчисленные толпы

монголов и остановили их разрушительное нашествие. Варвары не осмелились оставить у себя в тылу поработенную Русь и возвратились в степи своего Востока. Христианское просвещение было спасено истерзанной и издыхающей Россией, а не Польшей, как еще недавно утверждали европейские журналы; но Европа, в отношении России, всегда была столь же невежественна, как и неблагодарна».

«Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европой...»; «история ее требует другой мысли, другой формулы...»

У нас не было ни «великой эпохи Возрождения», ни «рыцарства», ни «крестовых походов». «Нашествие татар не было, подобно наводнению мавров, плодотворным: татары не принесли нам ни алгебры, ни поэзии».

«Россия вошла в Европу, как спущенный корабль, при стуке топора и при громе пушек. Предпринятые Петром войны были благодетельны и плодотворны как для России, так и для человечества».

Петр Великий. «Он слишком огромен для нас, близоруких, и мы стоим к нему еще близко, — надо отодвинуться на два века, — но постигаю его чувством; чем более его изучаю, тем более изумление и подобострастие лишают меня средств мыслить и судить свободно».

Полноправие русских государей «спасло нас от чудовищного феодализма, и существование народа не отделилось вечной чертой от существования дворян. Если бы гордые замыслы Долгоруких и прочих совершились, то владельцы душ, сильные своими правами, всеми силами затруднили бы или даже вовсе уничтожили способы освобождения людей крепостного состояния, ограничили б число дворян и заградили б для прочих сословий путь к достижению должностей и почестей государственных».

«Напрасно почитают русских суеверными».

Напрасно почитают их и рабами: «Взгляните на русского крестьянина: есть ли и тень рабского унижения в его поступи и речи? О его смелости и смысленности говорить нечего. Переимчивость его известна; проворство и ловкость удивительны... Никогда не заметите в нем ни грубого удивления, ни невежественного презрения к чужому... Наш крестьянин опрятен по привычке и по правилу».

«Нынче же политическая наша свобода неразлучна с освобождением крестьян».

«Твердое, мирное единодушие может скоро поставить нас наряду с просвещенными народами Европы».

«Гордиться славой своих предков не только можно, но и должно; не уважать оной есть постыдное малодушие».

«Россия слишком мало известна русским».

«Как материал словесности язык славяно-русский имеет неоспоримое превосходство перед всеми европейскими: судьба его была чрезвычайно счастлива».

«Клянусь вам моей честью, что я ни за что на свете не согласился бы — ни переменить родину, ни иметь другую историю, чем история наших предков, какую нам послал Бог».

Вот основы национально-исторического созерцания Пушкина. Вот его завещание. Вот его приятие и исповедание России. Оно вращено любовью к русскому народу, верой в его духовные силы, в благородство его природы, в его самобытность и своеобразие, в его религиозную искренность, в сокровенную сталь его характера.

Но в искушеньях долгой кары,
Перетерпев судеб удары,
Окрепла Русь. Так тяжкий млат,
Дробя стекло, кует булат.

И еще:

Сильна ли Русь? Война и мор,
И бунт, и внешних бурь напор

Ее, беснуясь, потрясали —
Смотрите ж: все стоит она!

Пушкин, как никто до него, видел Россию до глубины. Он видел ее по-русски. А видеть по-русски — значит видеть сердцем. И он сам знал это; потому и написал: «Нет убедительности в поношениях, и нет истины, где нет любви». Но именно силой любви он и мог разрешить свое великое задание.

Это задание состояло в том, чтобы духовно наполнить и оформить русскую душевную свободу, — и тем оправдать ее религиозно и исторически, и тем указать ей ее пути, и тем заложить основу ее воспитания, и тем пророчески указать русскому народу его жизненную цель.

Вот она, эта цель: жить в глубочайшей цельности и искренности — божественными содержаниями — в совершенной форме...

Что, кроме Пушкина, мог поднять такое задание? И чем, если не боговдохновенным вдохновением, возможно разрешить его? А Пушкин принял его, разрешил и совершил.

Свобода — вот воздух России, которым она дышит и о котором русский человек всюду тоскует, если он лишен его. Здесь следует иметь в виду не тягу к анархии, не соблазн саморазрудания и не политическую свободу. Нет, это есть та свобода, которая уже присуща русскому человеку, изначально данная ему Богом, природой, славянством и верой; свобода, которую надо не завоевывать, а достойно и творчески нести, духовно наполнять, осуществлять, освящать, оформлять... Свободу надо понимать как способ быть и действовать; как уклад души и инстинкта; как живой стиль чувства и его проявления, — естественного, непосредственного, откровенного в личном и искреннего в великом. Понимать свободу как ритм дыхания, речи, песни и походки, как размах души и полет духа; как живой способ подходить ко всему и вступать со всеми вещами и людьми — в отношение и общение.

Русский человек чувствует ее в себе и в другом; а в ком он ее не чувствует, тем он тяготится. А западные народы доселе не постигают ее в нас; и доселе, когда замечают ее, дают ей неподходящие или даже пренебрежительные названия; и осуждают ее и нас за нее — пока не побывают у нас в здоровой России, а побывав, вкусив ее, насладившись ею, часто начинают любить эту русскую свободу.

Пушкин сам дышал этой свободой, упоенно наслаждался ею и постепенно нашел пути к ее верному употреблению, к верному, идеальному, классически-совершенному наполнению ее и пользованию ею. И потому он стал русским национальным учителем и пророком.

Эта внутренняя, жизненно-душевная свобода выражается в чертах, свойственных русскому характеру и русскому обществу укладу. Таковы эти черты: душевного простора, созерцательности, творческой легкости, страстной силы, склонности к дерзновению, опьянению мечтой, щедрости и расточительности и, наконец, это искусство прожигать быт смехом и побеждать страдание юмором.

Эти национально-русские черты таят в себе великие возможности и немалые опасности. В них расцвел талант и гений Пушкина. И, расцветши в них, — он ими овладел, их наполнил, оформил и освятил. И именно поэтому он стал русским национальным воспитателем и предвозвестителем.

Русская душевная свобода выражается прежде всего в особом просторе души, в ее объемности и всеоткрытости. Это есть способность вместить в себя все пространства земли и неба, все диапазоны звуков, все горизонты предметов, все проблемы духа; объять мир от края и до края.

Опасность этой душевной открытости в том, что душа останется пустой, незаселенной, беспредметной или же начнет заселяться всем без разбора и без качественного предпочтения. Начнется провал в дурную бездну пустыни, в ложную и

праздную проблематичность или же в хаос всесмешения. Для того чтобы этого не случилось, нужна способность неутомимо «брать», воспринимать, трудиться, учиться; способность духовно голодать и, духовно напитываясь, никогда не насыщаться. И еще — способность отличать главное от неглавного, предпочитать во всем главное, предметное, Божественное, и Им заселять себя и свои просторы.

Вся жизнь Пушкина проходила в восприятии все новых миров и новых планов бытия, в вечном, непроизвольно-творческом чтении Божиих иероглифов. В юности все, что ему посылала жизнь, затопляло его наводнением, засыпало его лавиной, не встречая властного, качественного отбора. Душа его захлебывалась, содрогалась, металась — великое мешалось с пустяком, священное с шалостью, гениальное с беспутным. И друзьям его казалось подчас, что он «весь ишалился», что им не удастся «образумить» эту «беспутную голову».

Но гений мучал, и вдохновение побороло. Опыт жизни дарил ему обиды и муки; разочарования и испытания рано несли ему мудрую горечь и науку качественного выбора. Радостно следить, как Пушкин год за годом все более преодолевает свою и общерусскую опасность всесмешения в свободе; как «духовная жажда» побеждает все; как вдохновенно он заселяет свои духовные просторы. Гений наполнял и обуздывал игру таланта. В ребенке зрел пророк.

Эта всеоткрытость души делает ее восприимчивой и созерцательной, в высшей степени склонной к тому, что Аристотель называл «удивлением», т. е. познавательным дивованием на чудеса Божьего мира. Русская душа от природы созерцательна и во внешнем опыте, и во внутреннем, и глазом души, и оком духа. Отсюда ее склонность к странничеству, паломничеству и бродяжничеству, к живописному и духовному «взиранию».

Опасность этой созерцательной свободы состоит в пассивности, в бесплодном наблюдении, в сонливой лени. Чтобы эта опасность не одолела, созерцательность должна быть творческой, а лень — собиранием сил или преддверием вдохновения.

Пушкин всю жизнь предавался внешнему и внутреннему созерцанию и воспевал «лень»; но чувствовал, что он имел право на эту «лень», ибо вдохновение приходило к нему именно тогда, когда он позволял себе свободно и непринужденно пасти в полях и лугах своего созерцания.

Вот чему он предавался всю жизнь, вот куда влекла его «кочующая лень», его всежизненное, всероссийское бродяжничество:

По прихоти своей скитаться здесь и там,
Дивясь божественным природы красотам,
И пред созданными искусства и вдохновенья
Безмолвно утопать в восторгах умиления —
Вот счастье! вот правда!..

Прав был Аристотель, отстаивая право на досуг для тех, в ком живет свободный дух! Прав был Пушкин, воспевая свободное созерцание и творческое безделье! Он завещал каждому из нас — заслужить себе это право, осмыслить национально-русскую созерцательность творчеством и вдохновением.

Далее, эта русская душевная свобода выражается в творческой легкости, подвижности, гибкости, легкой приспособляемости. Это есть некая эмоциональная текучесть и певучесть, склонность к игре и ко всякого рода импровизации. Это — основная черта русскости, русской души. Опасность ее — в пренебрежении к труду и упражнению, к духовной «науке»; в беспочвенной самонадеянности, в чрезмерной надежде на «авось» и «как-нибудь»...

Пушкин был весь — игра, весь — творческая легкость, весь — огонь импровизации. Не за это ли друзья его — Жуковский, Вяземский, Дельвиг — прозвали его «Сверчком»? И вот, на протяжении всей своей жизни он учится духовной

концентрации, предметному вниманию, сосредоточенному медитированию. Вот что означают его признания:

Учусь удерживать вниманье долгих дум.
Иль думы долгие в душе моей питаю.
И ваши творческие думы
В душевной зреют глубине.

И на протяжении всей своей жизни он требует от своего импровизаторского дара — совершенной формы. Строгость его требований к себе была неумолимой. Он всегда чувствовал, что он «должен» сказать и чего он «не властен» и «не смеет» сказать. За несколько лет до смерти он пишет о себе: «Прозой пишу я гораздо неправильнее (чем стихами), а говорю еще хуже...»

Итак, вот его завещание русскому народу: гори, играй, импровизируй, но всегда учись сосредоточенному труду и требуй от себя совершенной формы.

Эта русская душевная свобода есть, далее, некая внутренняя сила, сила страсти, сила жизненного заряда, темперамента — для которой русский народный эпос имеет 2 описания: а «сила-то по жилочкам так живчиком и переливается...»; и еще: «от земли стоял столб бы до небушки, ко столбу было б золото кольцо, за кольцо бы взял — Святиоруско поворотил...»

Опасность этой страсти — в ее бездуховности и противоразумности, в ее личном своекорыстии, в ее духовной беспредметности, в ее чисто азиатском безудерже... Кто не знает этой русской страстности, грозящего ей разлива, ее гона, ее скачки, ее неистовства, ее гомона — «Пугачевского», сказал Пушкин, «Карамазовского», сказал Достоевский, «Дядю Ерощку» назвал Лев Толстой — тот, поистине, не знает Россию. Но и обратно скажу: кто не знает духовного, религиозного, разумного и государственного преображения этой русской страстности — прежде всего наших православных святых и, далее, *Владимира Мономаха*, Александра Невского, Скопина-Шуйского, Гермогена, Петра Великого, М. В. Ломоносова, Достоевского и др., вплоть до наших дней, — тот тоже не знает Россию...

В ряду этих русских великанов страсти и духа Пушкину принадлежит свое особое место. Один из его современников, поэт *Ф. Н. Глинка*, пишет о нем: «Пушкин был живой вулкан, внутренняя жизнь была из него огненным столбом». И этому через край уходящему кипению души, этому страстному извержению соответствовали пронизывающая сила острого ума, неосшибающийся эстетический вкус, качественное благородство души и способность трепетом и умилением отвечать на все Божественное.

И вот, здесь мы касаемся одной из великих тайн Пушкина и его пророческого духа. Именно: страсть, озаренная до глубины разумом, есть новая страсть — сила духовной очевидности. Разум, насыщенный страстью из глубины, есть новый разум — буря глубокомыслия. Страсть, облеченная в художественный вкус, есть сила поэтического вдохновения. Страсть, изливающаяся в совестное благородство, есть сразу: совесть, ответственная свобода духа и беззаветное мужество души. Страсть, сочетающаяся с религиозной чуткостью, есть дар прозрения и пророчества. В орле парении страсти рождается новый человек. В страстном насыщении духа новый человек возносится к Богу. Молния пробуждает вулкан, и вулкан извергает «сокровенная и тайная»...

Так возникает перед нами сияющий облик Пушкина — поэта и пророка. Отсюда рождались его вдохновеннейшие создания: «Пророк», «Поэт», «Вакхическая песня», «Чернь», «Поэту», «Монастырь на Казбеке» и др., неисчислимые.

И голос этого пророческого зова, обращенного к России, не забудется, пока русский народ будет существовать на земле: страсть есть сила, Богом даруемая; не в ней грех, а в злоупотреблении ею. Ищи ее одухотворения, русский человек, и ты создашь великое. И на твой безудерж есть совершенная мера благородства, вкуса, разума и веры...

Вот почему эта свобода является свободой дерзновения.

Пушкин, как настоящий русский человек, жил в формах отваги и мужества: — не только политического, но и общественного; не только общественного, но и личного, не только бытовой храбростью, но и духовным дерзанием.

Остро и чутко испытывая вопросы личной чести, он был готов в любой момент поставить свое мужество на публичное испытание. В этом смысл его дуэлей. Идти к барьеру, вызвать на дуэль — не затрудняло его. И под пулей противника он стоял с тем же потрясающим спокойствием, с каким он мчался на Кавказе в атаку против горцев.

С такою же легкой и отважной беспечностью он совершал по всей России свои бесчисленные шалости, которые потом передавались из уст в уста, волнуя сердца обывателей.

А когда это дерзновение творчески осмысливалось и духовно углублялось — тогда оно приводило его в искусстве к граням жизни и смерти, к пределам мистического опыта и запредельного мира. Смерть не страшила его, а звала его, говоря его сердцу «о тайнах вечности и гроба». Вот откуда родился этот гимн, звучащий исповедью:

Есть упоение в бою
И бездны мрачной на краю,
И в разъяренном океане
Средь грозных волн и бурной тьмы,
И в аравийском урагане,
И в дуновении чумы!
Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья —
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто средь волнения
Их обрести и вестать мог...

Пушкин жил в некоей изумительной уверенности, что грань смерти не страшна и удобопереступаема; что телесная жизнь и телесная мука не существенны; что земная жизнь не есть конец личного бытия и что общение с умершими возможно в силу таинственных, от Бога установленных законов мироздания. Вот откуда возникли такие дерзающие и ужасные творения его, как «Заклинанье», «Для берегов отчизны дальней», «Люблю ваш сумрак неизвестный», «Герой», «Строфы к Родригу», «Утопленник», «Каменный гость», «Пиковая дама», «Пир во время чумы», «Русалка», «Медный всадник».

С той же величавой простотой и скромным мужеством он ушел и сам из жизни, повергнув в трепет своих друзей и в умиление — своего духовного отца. Он жил и ушел из жизни как человек дивного мужества, как поэт дерзающего вдохновения, как рыцарь и прозорливец. Он жил и умер как человек, всегда пребывающий одной и притом существеннейшей частью своего существа в потустороннем мире. И, уходя, он завещал русскому народу: свободен тот, кто не дорожит земной жизнью, кто властно дерзает перед земной смертью, не полагая ее своим концом. Свободен тот, кто, творя по совестному вдохновению волю Божию, помышляет не о судьбе своей земной личности, а лишь о духовной верности своих свершений. Таков Арион, сей «таинственный певец», полный «беспечной веры» и верный своим «гимнам». Он — в руке Божией, ибо

Наперснику богов не страшны бури злые;
Над ним их промысел высокий и святой...

Именно из этого метафизического самочувствия возникло и окрепло у Пушкина великое доверие к своему художественному воображению. Свобода мечты — столь характерная для русской души, была присуща ему в высшей степени.

Опасность этой свободы, отмеченная Пушкиными в Онегине, Гоголем в образе Манилова, Гончаровым в образе Об-

ломова, Достоевским и Чеховым во множестве образов, — состоит в духовной беспредметности и жизненной беспечности мечтания, в его сердечном холоде, в безответственной пассивности, в личной пустоте и пошлой незначительности. Мечтательность есть великий дар и великий соблазн русского человека. Через нее он вкушает призрачную свободу, а сам остается в мнимости и ничтожестве. Это есть своего рода душевное «пианство», которое слишком часто ведет к бытовому пьянству и завершается запоем...

Пушкин, хорошо знавший налеты этого явления, сам же и противопоставил ему классическую силу духовного трезвения. И вот, блуждания мечты повели его к духовной реальности — не к бытовому «реализму» или «натурализму», не к безмерной фантастике романтизма и не к пустотам сентиментального идеализма, но к истинным высотам искусства... Все самые противоположные опасности современной ему литературы — от фонвизинского быта до отвлеченного идеализма Батюшкова, от французской «позы» и «фразы» до сентиментальности Жуковского, от субъективной прихоти Байрона, а иногда и Гёте, до безмерной фантастики Гофмана — все были преодолены классической мерой и зорко-утонченным вкусом Пушкина, энергией его чудного стиха и скромной точностью его прозы. Здесь эмпирическая правда быта соблюдена, но насыщена духовной глубиной и символикой. Полет фантазии остается свободным, но нигде не преступает меру правдоподобия. Все насыщено чувством, но мера чувства не допускает ни сентиментальности, ни аффектации. Это искусство показывает и умудряет, но не наставляет и не доктринерствует. В нем нет «тенденции» или «нравоучения», но есть углубление видения и обновление души. После этого искусства напыщенность и ходульность оказались скомпрометированными навсегда; «театральность», ложный пафос, поза и фраза — стали невыносимы.

Пьянство мечты было обуздано предметной трезвостью. Простота и искренность стали основой русской литературы. Пушкин показал, что искусство чертится алмазом; что «лишнее» в искусстве нехудожественно; что духовная экономия, мера и искренность составляют живые основы искусства и духа вообще. «Писать надо, — сказал он однажды, вот этак: просто, коротко и ясно». И в этом он явился не только законодателем русской литературы, но и основоположником русской духовной свободы; ибо он установил, что свободное мечтание должно быть сдержано предметностью, а пьянство души должно проникнуться духовным трезвением...

Такой же мерой должна быть скована русская свобода и в ее расточаемом обилии.

Свободен человек тогда, когда он располагает обилием и властен расточать его. Ибо свобода есть всегда власть и сила; а эта свобода есть власть над душой и над вещами и сила в щедрой отдаче их. Обилием искони славилась Россия; чувство его налагало отпечаток на все русское; но, увы, новые поколения России лишены его... Кто не знает русского обычая дарить, русских монастырских трапез, русского гостеприимства и хлебосольтва, русского нищелюбия, русской жертвенности и щедрости — тот, поистине, не знает России. Отсутствие этой щедрой и беспечной свободы ведет к судорожной скупости и черствости («Скупой рыцарь»). Опасность этой свободы — в беспечности, бесхозяйственности, расточительности, мотовстве, в способности играть и проигрываться...

Как истинный сын России, Пушкин начал свое поэтическое поприще с того, что расточал свой дар, сокровища своей души и своего языка — без грани и меры. Это был поистине поэтический вулкан, только что начавший свое извержение; или гейзер, мечущий по ветру свои сверкающие брызги; они отлетали, и он забывал о них, др. подхватывали, повторяли, записывали и распространяли... И сколько раз впоследствии сам поэт с мучением вспоминал об этих

шалостях своего дара, клял себя самого и уничтожал эти несчастные обрывки.

Уже в «Онегине» он борется с этой непредметной расточительностью и в пятой главе предписывает себе

...Эту пятую тетрадь
От отступлений очищать.

В «Полтаве» его гений овладел беспечным юношей: талант уже нашел свой закон; обилие заковано в дивную меру; свобода и власть цветут в совершенной форме. И так обстоит во всех зрелых созданиях поэта; всюду царит некая художественно-метафизическая точность — щедрость слова и образа, умеренная самим эстетическим предметом. Пушкин, поэт и мудрец, знал опасности Скупого Рыцаря и сам был совершенно свободен от них — и поэтически, силой своего гения, и жизненно, силой своей доброты, отзывчивости и щедрости, которая доняне еще не оценена по достоинству.

Таково завещание его русскому народу, в искусстве и в историческом развитии; добротой и щедростью стоит Россия; властной мерой спасется она от всех своих соблазнов.

Укажем, наконец, еще на одно проявление русской душевной свободы — на этот дар прожигать быт смехом и побеждать страдание юмором. Это есть способность как бы ускользнуть от бытового гнета и однообразия, уйти из клещей жизни и посмеяться над ними легким, преодолевающим и отмечающим смехом.

Русский человек видел в своей истории такие беды, такие азиатские тучи и такую европейскую злобу, он поднял такие бремена и перенес такие обиды, он перетер в порошок такие камни, что научился не падать духом и держаться до конца, побеждая все страхи и мороки. Он научился молиться, петь, бороться и смеяться.

Пушкин умел, как никто, смеяться в пении и петь смехом; и не только в поэзии. Он и сам умел хохотать, шалить, резвиться как дитя и вызывать общую веселость. Это был великий и гениальный ребенок, с чистым, простодушно-доверчивым и прозрачным сердцем — именно в том смысле, в каком Дельвиг писал ему в 1824: «Великий Пушкин, маленькое дитя. Иди как шел, т. е. делай что хочешь»...

В этом гениальном ребенке, в этом поэтическом предмете — веселие и мудрость мешались в некий чистый и крепкий напиток. Обида мгновенно облеклась у него в гневную эпиграмму, а за эпиграммой следовал взрыв смеха. Тоска преодолевалась юмором, а юмор сверкал глубокомыслием. И — черта чисто русская — этот юмор обращался и на него самого, сверкающий, очистительный и, когда надо, покаянный.

Пушкин был великим мастером не только философической элгии, но и освобождающего смеха, всегда умного, часто казующего, в стихах — всегда меткого, иногда беспощадного, в жизни — всегда беззаветно-искреннего и детского. В мудрости своей он умел быть как дитя. И эту русскую детскость, столь свойственную нашему народу, столь отличающую нас от западных народов, серьезничающих не в меру и не у места, Пушкин завещал нам как верный и творческий путь.

Кто хочет понять Пушкина и его восхождение к вере и мудрости, должен всегда помнить, что он всю жизнь прожил в той непосредственной, прозрачной и нежно-чувствующей детскости, из которой молится, поет, плачет и пляшет русский народ; он должен помнить Евангельские слова о близости детей к Царству Божьему.

Единственный по глубине, ширине, силе и царственной свободе духа, Пушкин дан был России для того, чтобы создать солнечный центр русской истории, чтобы сосредоточить в себе все богатство русского духа и найти для него неумирающие слова. Он дан был России как залог, как обетование, как благодатное удостоверение того, что и на наш простор, и на нашу страсть может быть найдена и создана совершающая и завер-

шенная форма. Его дух, как великий водоем, собрал в себя все подпочвенные воды русской истории, все живые струи русского духа. И к целебным водам этой вдохновенно возмущенной купели будут собираться русские люди, пока будет звучать на земле русский язык, — чтобы упиться этой гармонией бытия и исцелиться от смуты, от застоя и брожения страстей.

Пушкин есть начало очевидности и радости в русской истории. В нем русский дух впервые осознал и постиг себя, явив себя и своим, и чужим духовным очам; здесь он впервые утвердил свое естество, свой уклад и свое призвание; здесь он нашел свой путь к самоодолению и самопросветлению. Здесь русское древнее язычество (миф) и русская светская культура (поэзия) встретились с благодатным дыханием русского Православия (молитва) и научились у него трезвению и мудрости. Ибо Пушкин не почерпнул очевидность в вере, но пришел к вере через очевидность вдохновенного созерцания. И древнее осязательное, и светское умудрилось. И русский дух познал радость исцеленности и радость цельности. И русский пророк совершил свое великое дело.

Все бремя нашего существования, все страдания и трудности нашего прошлого, все наши страсти — все принято Пушкиным, умудрено, очищено и прощено в глаголах законченной солнечной мудрости. Все смутное прояснилось. Все страдания осветились изнутри светом грядущей победы. Оформились, не уменьшаясь, наши просторы; и дивными цветами зацвели горизонты нашего духа. Все нашло себе легкие законы неощутимо легкой меры. И само безумие явилось нам в образе прозрения и вешающей мудрости. Взоры русской души обратились не к больному и бесплодному запутанностям, таящим соблазн и гибель, а в глубины солнечных пространств. И дивное глубокочувствие и ясновысшие сочетались с поющей и играющей формой...

С тех пор в России есть спасительная традиция Пушкина: что пребывает в ней, то ко благу России; что не вмещается в ней, то соблазн и опасность. Ибо Пушкин учил Россию видеть Бога и этим видением утверждать и укреплять свои сокровенные, от Господа данные национально-духовные силы. Из его уст раздался и был пропет Богу от лица России гимн радости сквозь все страдания, гимн очевидности сквозь все пугающие земные страхи, гимн победы над хаосом. Русская история была такова, что народ русский имел особую потребность и особое право на это радостное самоутверждение в Боге.

Гений Пушкина стал выражением русского национального величия, он дал России осязать блаженство совершенной формы, ее власть, ее зиждущую силу, ее спасительность. Он дал русским возможность, и основание, и право верить в призвание и в творческую силу нашей родины, благословлять ее на всех ее путях и прозревать ее светлое будущее, — какие бы еще страдания, лишения или унижения ни выпали на долю русского народа.

И. Ильин

ПЧЕЛА, в понятиях человека Древней Руси особое существо, которое невидимо хранят добрые духи, «пташка Божья». По русским поверьям, кого ужалил пчела, тот грешный человек; убить пчелу — *грех*, а воровство пчелиных колод почиталось святотатством. В переносном смысле пчела считалась образцом полезности, трудолюбия, нравственности и мудрости. Недаром сборники нравственного характера, заимствованные из *Священного Писания*, святых отцов и учителей Церкви, назывались на Руси «Пчела».

О. П.

«ПЧЕЛА», переводной сборник изречений и кратких исторических анекдотов, т. е. крошечных рассказов о поступках великих людей. Встречался в древнерусской книжности в трех разновидностях: 71, 68 и 44 главы. Наиболее распространена первая — состоящая из 71 глав и переведенная не позднее XII—XIII вв. Изречения подбирались по темам: «О мудрости», «О учении и беседе», «О богатстве и убожестве», «О зависти» и т. п. В начале глав цитировалось Писание и сочинение святых отцов.

Р

РАДЛОВ Эрнест Леопольдович (20.11[2.12].1854—28.12.1928), историк, философ, издатель и переводчик философской литературы. Родился в С.-Петербурге. Учился на историко-филологическом факультете Петербургского университета. Затем продолжил образование в Берлине и Лейпциге. Долгое время работал в Петербургской публичной библиотеке, являясь заведующим философским отделением. В 1917—24 — директор Петербургской публичной библиотеки. Редактор философского отдела Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, занимался преподавательской деятельностью. Автор «Философского словаря». С 1920 — член-корреспондент РАН. В 1921—22 — председатель философского общества при Петроградском университете. Известен также как переводчик — перевел на русский язык «Этику» Аристотеля (1908), под его редакцией вышел первый русский перевод «Феноменологии духа» Гегеля (1913) и др. Редактор (совм. с *Н. О. Лосским*) неперидического издания «Новые идеи в философии» (с 1912 по 1914 вышло 17 вып.). Свое понимание философии Радлов наиболее полно изложил в работах «Введение в философию» (1912) и «Очерк истории русской философии» (1912, 1920). С его точки зрения любые попытки опровергнуть право философии на существование несостоятельны. Но одно дело, когда такие попытки предпринимаются из-за невежества, др. дело — опираясь якобы на «положительную» науку. Позитивизм смотрит на философию лишь как на одну из предварительных ступеней научного знания, которая должна исчезнуть, когда наука в достаточной мере разовьется. Но философия ни логически, ни исторически не сводима к науке. У них разные предметы, разные задачи. Если иметь в виду деятельность философа, то в решении задач философии значительную роль играла *индивидуальность* философа и его личный опыт. История выделила 3 основные философские задачи: объяснение явлений природы, объяснение человеческого познания и человеческой деятельности. Отсюда — 3 основных понятия философии: понятия *бытия*, *истины* и *долженствования*. Философия есть род универсального знания. Она не только истолковывает явления внешнего и внутреннего мира, но и указывает новые жизненные пути и новые идеалы. В связи с универсальным характером философии стоит требование систематичности ее положений: философия исходит из *интуиции* целого, поэтому-то все части ее должны представлять систему, исключающую возможность логических противоречий. Философия есть особая сфера духовного творчества человека, отличающаяся от области научной, религиозной, художественной и политической, но в то же время тесно связанной с ними. Если науки о *природе* исходят из восприятий, то философия — из идей, главное ее средство — созерцание. В то же время предметная их связь — как часть и

целое в окружающем нас мире. У русской философии имеются свои специфические черты в сравнении с философией западных стран. Во-первых, чисто отвлеченные системы лишь в небольшой степени привлекают внимание философов. Их интересуют, по преимуществу, вопросы практики и основа всякой практики — искание правды и смысла жизни. *Этика* — излюбленная отрасль исследования, и именно в этой сфере особенно поражает настойчивость и прямолинейность, с которой русская мысль стремится к оправданию самых крайних выводов. Во-вторых, — и это непосредственно вытекает из указанной практической тенденции — все проявления русской мысли проникнуты «*мистицизмом*». Всем этим чертам философствования русских соответствуют некоторые характерные особенности их жизни: жажда чудесного, искание пророчества, стремление к оправданию личного и общественного спасения, жажда мученичества, искание подвига и искупительной жертвы. Силе *веры*, выражающейся в жажде чудесного и в подвижничестве, соответствует и глубина разочарования. Ни в одной стране неверие и отрицание не принимали столь резких форм, как в России.

Соч.: Этика Аристотеля. СПб., 1884; Отношение Вольтера к Руссо // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 2, 4; Об истолковании Аристотеля. СПб., 1891; Очерки из истории скептицизма. Иероним Гирнгейм // Вопросы философии и психологии. 1893. Ученая деятельность проф. М. И. Каринского. Вып. 1—2. СПб., 1895; История философии. Лекции. Кн. 3. СПб., 1897; Очерк истории историографии философии. М., 1899; Характер творчества Вл. Соловьева. СПб., 1909; Учение Вл. Соловьева о свободе воли. СПб., 1911; Очерк истории русской философии. СПб., 1912; Изд. 2-е. Пг., 1920; Мистицизм в современной философии // Новые идеи в философии. Сб. 5: Теория познания. СПб., 1913; Самонаблюдение в психологии // Там же. Сб. 9: Методы психологии. СПб., 1913; Философский словарь. М., 1913; Гносеология Вл. Соловьева. М., 1913; Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913; К. Гельвеций и его влияние в России. Пг., 1917; Введение в философию. Пг. 1919; Этика. Пг., 1921.

П. А.

РАДОСТЬ, чувство приподнятости, веселого настроения, удовольствия, внутреннего удовлетворения. В понятиях *Святой Руси* радость связана с *верой*, *надеждой*, *любовью* и рассматривается как особая мудрость. «Любовь, обладающая своим предметом, есть радость» (блж. Августин). «Радость — это ощущение полноты жизни, не знающей никаких изъянов и недостатков. Радость — это мир совести, не смущаемой и не колеблемой никаким страхом или чувством горького раскаяния» (митр. Николай Ярушевич). «Надо быть всегда радостным. Если радость кончается, ищи, в чем ошибка» (*Л. Н. Толстой*). «Кто не любит радости человека — не любит и самого человека» (*В. В. Розанов*).

Служить Богу с радостью — призыв как Ветхого, так и Нового Завета (см. напр.: Втор. 28, 47; Исх. 12, 3; Мф. 5, 14; Ин. 15, 11; 16, 20—24 и др.). Сам *Бог* с радостью взирает на верных из Своего народа и дает обетование радости вечной (Исх. 35, 10). Радость — награда свыше и один из плодов *духа* (Гал. 5, 22). «Радость есть сила всякой религии. Радостью победило мир *христианство* в сердцах богоизбранных... настоящая радость о Духе Святом есть, может быть, единственный документ религиозной подлинности вообще» (С. Булгаков).

Русские пословицы: «Бог и плач в радость претворяет»; «Кто в радости живет, того кручина нейдет»; «От радости голова вскружилась, дух сперся»; «Отвести душу, нарадоваться»; «Сердце сердцу радуется».

О. Платонов

РАЗУМ, способность человека познавать *бытие*, смысл человеческой жизни и деятельности, осмысливать *единство* мира в Божественном миропорядке, соотносить все явления и события мира с *Богом*. Говоря о разуме, чаще всего имеется в виду не отдельная и готовая какая-либо способность *души*, существующая параллельно другим отправлениям познавательной деятельности, но высшая и как бы заключительная степень этой последней. В чем она состоит? Познавательная деятельность, на всех степенях своего развития, в силу сознательности, свойственной нашей душевной жизни, постоянно нечто признает или мысленно ставит как сушее и действительное. В ощущении это признание еще слишком безотчетно и слито с самим содержанием своим; в деятельности представления есть уже разделение между субъектом представления и его предметом; но оно слишком безотчетно и произвольно. В рассудочной деятельности *мышления* есть уже отчетливость и сознательная уместность в признании чего-либо как сушого и действительного. Т. к. предмет нашего наблюдения состоит из множества явлений, то само это признание рассудочное состоит в том, что мы непрерывно соединяем и разделяем их мысленно в каких-либо ограниченных, условных соотношениях, — в отношениях причины и действия субстанции и видоизменения, качества и количества, действия и страдания и т. д. Но на всех условных соотношениях вещей мыслящая и познающая деятельность не останавливается; потому что ни одно из них не может быть первым и последним: каждая причина, каждая субстанция, всякая цель имеют значение только относительное: что в одном отношении составляет причину какого-либо действия или цель какого-либо средства, то в др. отношении бывает действием и средством. Между тем уже само рассмотрение и признание всех явлений в соотношениях причины и действия, цели и средства и т. д. показывает, что нашей мыслящей натуре свойственна идея причины вообще, цели и субстанции вообще, т. е. такой причины, субстанции и цели, которые не могли бы быть действием, видоизменением и средством чего-либо другого. Когда мыслящая деятельность ищет подобного завершения всех соотношений между вещами (и рассматривает их), то она уже выступает из пределов рассудочной деятельности: эту-то высшую деятельность мысли называют разумом. Из предыдущего понятно, почему рассудку мы приписываем составление *понятий*, а разуму — *идеи*. В понятии мы выражаем нечто законченное, определенное и отдельное от всего другого, так же ограниченного; в идеях же мы обладаем только руководительными началами и нормами, по которым все соотносится в мире явлений, хотя полное осуществление их в мире явлений невозможно. На этом основании мыслители иногда говорят, что предмет *разума* есть *Абсолют*. Таково само общее понятие разума. Из этого понятия отчасти видно, во-первых, что разум и искомое им высшее единство составляют непрерывный процесс. Идея высшей *причины* и высшей цели всего *сущего* составляет только внутреннее требование нашей разумной природы, без которого невозмож-

но было бы никакое знание; сама же деятельность разума и искомое им единство всего сущего могут являться только в призматическом разделении, или, иначе, разум понимает это высшее единство только в какой-нибудь частной форме, какой требует свойство примиряемого разделения. Так, напр., для понятий *счастья* и *правды* разум ищет единства в идее *блага*; но идея блага, несмотря на свою универсальность, односторонне или в односторонней форме выражает предмет разума. Во-вторых, из того же понятия о деятельности разума видно отчасти само свойство разделения, которому ищет примирения разум, а потому и свойство искомого им единства. Искомое им единство есть высшее; значит, и разделение, которому он ищет примирения, должно быть высшее и последнее. В чем же состоит высшее разделение в сфере *познания*, составляющее постоянный и самый глубокий интерес для сознательной природы нашей душевной жизни? Это — 2 стороны в сфере нашей же сознательной жизни, которые для нее служат символом того, что есть и в целом мире, и побуждают ее, вследствие самой неестественности всякого расторжения, искать им единства. Одна сторона в ней самосознательная, сама себя определяющая, сама себе служащая целью, другая — только принимающая влияние, составляющая его результат, играющая роль средства, словом, одна сторона нравственная (в обширном смысле слова), другая — физическая, подчиненная общей механической цепи причин и действий. В различных призматических преломлениях может представать идея этого мыслимого им единства — в форме, напр., *истины*, блага, *красоты*; но общий характер как искомого им единства, так и примиряемого им разделения тот, что в основании их лежат вопросы, касающиеся соотношения между миром физическим и нравственным. Как бы ни были громадны вопросы, касающиеся одной массы физического бытия, ими еще не затрагивается прямо высшая деятельность *мысли* или разум. Но не всегда и не для всех высшие вопросы знания предстают непременно в форме систематической. Они могут питать душу и существовать для нее и в др. формах, и особенно в форме непосредственной *веры*. Отсюда понятна и точка зрения, с которой нужно рассматривать содержание или качество гармонического образования. Естественное должно иметь важное значение для общего образования, т. к. оно сообщает ему первую, низшую инстанцию, без которой не может основательно и научно развиваться дальнейшая, высшая; но пока не будет зрело понято его служебное отношение к жизни нравственной и значение этой последней, до тех пор образование и жизнь будут страдать глубокими недостатками. Здесь же правильная точка зрения для оценки взглядов Канта на теоретический, или (говоря его словами) чистый, и практический разум. По его мнению, есть разум чистый, или теоретический, и практический. Первый познает только условные, ограниченные соотношения между *вещами*, и впадает в противоречия, когда усиливается поставить высшую идею, на которой окончательно утверждается единство мирозерцания; по Канту, утверждает ее, и притом в форме нравственного требования, только разум практический. Такой высшей, объединяющей идеей практический разум признает идею Бога; к ней относится еще идея бессмертия души и идея мира как творения Божия. В *понятии* о теоретическом и практическом разуме Кант допустил некоторую сбивчивость, и, однако же, сквозь саму эту сбивчивость просвечивает гениальное чутье истины. Разум, собственно, один, как и мышление — одно. Если же этот разум для утверждения истин, выступающих за пределы всего ограниченного, обращается к нравственной природе человека, то это не потому, что он превращается из теоретического в практический, но потому, что физическая природа составляет только приготовительную ступень и среду для нравственной жизни, и пока разум занят только жизнью физической, до тех

пор он и не может найти опоры для высших истин (напр., для высшей причины и цели бытия), когда эти истины могут явиться только в существе нравственном, наделенном самосознанием и самоопределением для сознательной цели, а потому и способном к сознанию высших руководительных начал знания и жизни. Пока последовательная лестница произведений природы не завершилась нравственным миром, пока наше знание не достигло до признания высших свойств его, пока, наконец, и наше развитие не прониклось чистыми этическими свойствами жизни, до тех пор, конечно, и для разума нет еще прямого предмета и прямого поприща его деятельности. Но Кант думал, что мы не знаем, соответствует ли наше мышление действительности, значит, не знаем, есть ли нравственные существа и серьезное значение их в системе мироздания. Естественно, что, допустив подобное скептическое положение, оставалось искать объяснения высших истин знания и жизни только в превращении разума из теоретического в практический.

В учении *И. В. Киреевского* понятие разума связано с Богопознанием. Жизнь духа — «естественный» и «духовный разум». Познание истины должно быть пребыванием в истине, т. е. должно быть делом не одного лишь ума и разума, но всей жизни. Киреевский не доверяет чистому рассудочному познанию, критикует оторванный от Богопознания рационализм.

Н. Г. Дебольский приходит к понятию о господстве разума в мире явлений, поскольку философия стремится к построению «разумно обоснованного мира явлений». Его философская система ограничена познанием явлений в их разумности. Данный нашему опыту мир не выводится (действием нашего мышления) из разума, но он повсюду формируется разумом, подчиняется его законодательству».

В. С. Соловьев различал 3 основных источника познания: *опыт*, разум и «мистическую сферу». Он настойчиво проводит мысль о ложности чисто рассудочного (логического познания).

Абсолютное сознание (разум), — писал *Е. Трубецкой*, — активно в человеческом сознании. С этой мыслью сочетаются идеи *Пирогова* о «мировом разуме» и архиеп. Никанора об «абсолютном разуме».

По *С. Франку*, позади непосредственного данного нами «материала» знания разум «строит систему понятий («определенностей»), находит сферу идей. Но эта идеальная сфера открывается нам в некоем внутреннем единстве, которое предполагает основу знания, предшествующую ее выражению в понятиях разума.

С. Г., Д. К.

РАЙ, Царство Небесное, место вечного блаженства людей, праведным образом проведших жизнь, первоначально отведено самим *Богом* для пребывания первых людей — Адама и Евы.

РАСКОЛ. Расколом принято называть произошедшее во 2-й пол. XVII в. отделение от господствующей Православной церкви части верующих, получивших название старообрядцев, или раскольников. Значение Раскола в русской истории определяется тем, что он являет собой видимую отправную точку духовных нестроений и смут, завершившихся в н. XX в. разгромом русской православной государственности.

О Расколе писали многие. Историки — каждый по-своему — толковали его причины и разъясняли следствия (большей частью весьма неудовлетворительно и поверхностно). Рационализированные научные методики и широкая эрудиция ученых мужей оказались беспомощны там, где для решения вопросов требовалось понимание духовных, таинственных глубин народного сознания и благодатного церковного устройства.

Непосредственным поводом для Раскола послужила т. н. «книжная справа» — процесс исправления и редактирования богослужебных текстов. Не один историк останавливался в недоумении перед трудным вопросом: как столь ничтожная

причина могла породить столь великие следствия, влияние которых мы до сих пор испытываем на себе? Между тем ответ достаточно прост — беда в том, что его не там искали. Книжная справа была лишь поводом, причины же, настоящие, серьезные, лежали гораздо глубже, коренья в основах русского религиозного самосознания.

Религиозная жизнь Руси никогда не застаивалась. Обилие живого церковного опыта позволяло благополучно решать самые сложные вопросы в духовной области. Наиболее важными из них общество безоговорочно признавало соблюдение исторической преемственности народной жизни и духовной индивидуальности России, с одной стороны, а с другой — хранение чистоты вероучения независимой ни от каких особенностей времени и местных обычаев.

Незаменимую роль в этом деле играла богослужебная и вероучительная литература. Церковные книги из века в век являлись той незыблемой материальной скрепой, которая позволяла обеспечить непрерывность духовной традиции. Поэтому неудивительно, что по мере оформления единого централизованного Русского государства вопрос о состоянии книгоиздания и пользования духовной литературой превращался в важнейший вопрос церковной и государственной политики.

Еще в 1551 *Иоанн IV* созвал собор, имевший целью упорядочить внутреннюю жизнь страны. Царь самолично составил перечень вопросов, на которые предстояло ответить собранию русских пастырей, дабы авторитетом своих решений исправить изъяны народной жизни, препятствующие душе спасению и богоугодному устройению Русского царства.

Рассуждения собора были впоследствии разделены на 100 глав, откуда и сам он получил название Стоглавого. Предметом его внимания, среди многих других, стал и вопрос о церковных книгах. Их порча через переписывание неподготовленными писцами, допускаясь ошибками и искажения, была очевидна для всех. Собор горько жаловался на неисправность богослужебных книг и вменил в обязанность протопопам и благочинным исправлять их по хорошим спискам, а книг пересмотренных не пускать в употребление. Тогда же возникло убеждение, что надо завести вместо писцов типографию и печатать книги.

После Стоглава вплоть до половины XVII в. дело исправления книг существенных изменений не претерпело. Книги правились с добрых переводов по славянским древним спискам и неизбежно несли в себе все ошибки и неадекватности последних, которые в печати становились еще распространнее и тверже. Единственное, чего удалось достигнуть, было предупреждение новых ошибок — патр. Гермоген установил для этого при типографии даже особое звание книжных справщиков.

В *Смутное время* печатный дом сгорел, и издание книг на время прекратилось, но, как только обстоятельства позволили опять, за издание взялись с завидным рвением. При патриархах Филарете (1619—33), Иоасафе I (1634—41) и Иосифе (1642—52) труды, предпринятые по этой части, доказали необходимость сверки не по славянским спискам, а по греческим оригиналам, с которых когда-то и делались первоначальные переводы.

В нояб. 1616 царским указом поручено было архим. Сергиевской лавры Дионисию, священнику с. Климентьевского Ивану Наседке и канонархисту лавры старцу Арсению Глухому заняться исправлением Треника. Справщики собрали необходимую для работы литературу (кроме древних славянских рукописей было у них и 4 греческих Треника) и принялись за дело с живым усердием и должной осмотрительностью. Арсений хорошо знал не только славянскую грамматику, но и греческий язык, что давало возможность сличения текстов и обнаружения многочисленных ошибок, сделанных позднейшими переписчиками.

Книгу исправили — себе на беду. В Москве огласили их еретиками, и на Соборе 1618 постановили: «Архимандрит Дионисий писал по своему изволу. И за то архимандрита Дионисия да попа Ивана от Церкви Божией и литургии служити отлучаем, да не священствуют». Пока происходили соборные совещания, Дионисия держали под стражей, а в праздничные дни в кандалах водили по Москве в назидание народу, кричавшему «Вот еретик!» и бросавшему в страдальца чем ни попадя.

Восемь лет томился в заточении архимандрит, пока патр. Филарет не получил в 1626 письменный отзыв восточных первосвященителей в защиту исправлений, произведенных Дионисием. Как первый, дальний еще раскат грома предвещает грядущую бурю, так этот случай с исправлением Требника стал первым провозвестником Раскола. В нем с особой отчетливостью отразились причины надвигающейся драмы, и потому он достоин отдельного обстоятельного рассмотрения.

Дионисия обвинили в том, что он «имя Святой Троицы велел в книгах марать и Духа Святого не исповедует, яко огонь есть». На деле это означало, что исправители полагали сделать перемены в словословиях Святой Троицы, содержащихся в окончании некоторых *молитв*, и в чине водосвятного молебна исключили (в призывании ко Господу «освятить воду сию Духом Святым и огнем») слова «и огнем», как внесенные произвольно переписчиками.

Бурная и резкая отповедь, полученная справщиками, осуждение и заточение Дионисия кажутся большинству современных исследователей совершенно несоответствующими малости его «проступка». Неграматность и сведение личных счетов не может удовлетворительно объяснить произошедшее. Исправление в большинстве случаев сводилось просто к восстановлению смысла, да и против справщиков выступали не только малоученые уставщики лавры, но и московское духовенство. Ученый старец Антоний Подольский написал даже против Дионисия обширное рассуждение «Об огне просветительном»...

Причина непонимания здесь — как и во многих иных случаях — одна: оскудение личного духовного опыта, присущего настоящей, неискаженной церковной жизни. Его значение невозможно переоценить. Мало того, что он дает человеку бесценный внутренний стержень, живую уверенность в смысле и цели существования, — в масштабах исторических он служит единственным связующим звеном в бесконечной череде сменяющих друг друга поколений, единственным мерилом преемственности и последовательности народной жизни, единственной гарантией понимания нами собственного прошлого. Ведь содержание этого духовного опыта не меняется, как не меняется Сам *Бог* — его неисчерпаемый источник.

Что касается осуждения Дионисия, то оно прямо связано с той ролью, какую играло понятие благодатного *огня* в православной *мистике*. Дело в том, что описать достоверно и точно благодатные духовные переживания человека невозможно. Можно лишь образно засвидетельствовать о них. В этих свидетельствах, рассеянных во множестве на страницах *Священного Писания* и творений святых отцов, чуть ли не чаще всего говорится об огне. «Огонь пришел Я низвести на землю: и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!» (Лк. 12, 49) — свидетельствует Сам Господь о пламени благочестивой ревности, любви и милосердия, которым пламенело Его сердце. «Духа не угашайте» (1 Сол. 5, 19), — призывает христиан первоверховный ап. Павел. «Я всеми силами молось о вас Богу, чтобы Он вверг в ваши сердца огонь, да возможете право править вашими намерениями и чувствами и отличать добро от зла», — говорил своим духовным чадам Антоний Великий, древний основатель скитского монашеского жития. Учитывая высочайший уровень личного благочестия на Руси в н. XVII в., полноту и глубину благодатного опыта не только среди иночества, но и у большинства мирян, с этой точки

зрения вряд ли покажется странной болезненная реакция общества на правку Дионисия.

В ней усмотрели противоречие с самой духовной жизнью Церкви, заподозрили опасность пренебрежительного, бестрепетного отношения к благодати Божией, «огнем попопальной» терние *грехов* человеческих. Опасность эта в общественном сознании, еще не успокоившемся после мятежей Смутного времени, прочно связывалась с ужасами государственного распада и державной немощи. По сути дела, Дионисий был прав — слова «и огнем» действительно являлись позднейшей вставкой, подлежащей исправлению, но и противники его вовсе не были невеждами и мракобесами.

Дело исправления оказалось вообще трудным и сложным. Речь шла о безупречном издании чинов и текстов, переживших вековую историю, известных во множестве разновременных списков — так что московские справщики сразу были вовлечены во все противоречия рукописного предания. Они много и часто ошибались, сбивались и запутывались в трудностях, которые могли бы поставить в тупик и сегодняшних ученых.

Впрочем, для успешности работ было сделано все что можно. Непрестанное внимание уделялось предпринятию на самом высоком уровне. «Лета 7157 (1649), мая в девятый день по государеву цареву и великому князя Алексея Михайловича всея Руси указу, и по благословению господина святителя (патриарха. — *Прим. авт.*) Иосифа... велено было ехать в Иерусалим». Следствием указа стало отправление на Восток за древними достоверными списками книг келаря Арсения Суханова, исколесившего в поисках таковых не одну сотню верст и вывезшего в Россию ок. 700 рукописей, 498 из которых были собраны им в Афонских монастырях, а остальные обретенные в «иных старожитных местах».

25 июля 1652 патриаршество всея Руси принял новгородский митр. *Никон*. Связанный с государем Алексеем Михайловичем узами тесной личной дружбы, одаренный недюжинными способностями ума и волевыми решительным характером, он с присущей ему энергией взялся за дела церковного устройства, среди которых важнейшим продолжало числиться дело исправления книг. В тот день вряд ли кому могло прийти в голову, что служение *Никона* будет прервано драматическими событиями: Расколом, борьбой за самостоятельность церковной *власти*, разрывом с царем, соборным судом и ссылкой в дальний монастырь — в качестве простого поднадзорного монаха.

Через 2 года по вступлении на престол первосвященителя России патриарх созвал русских архиереев на собор, где была окончательно признана необходимость исправления книг и обрядов. Когда первая часть работы была проделана, то для рассмотрения ее *Никон* созвал в 1656 новый собор, на котором вместе с русскими святителями присутствовали 2 патриарха: Антиохийский Макарий и Сербский Гавриил. Собор одобрил новоисправленные книги и повелел по всем церквям вводить их, а старые отбирать и сжигать.

Казалось бы, все происходит в полнейшем соответствии с многовековой церковной практикой, ее традициями и не может вызвать никаких нареканий. Тем не менее именно с этого времени появляются в среде духовенства и народа хулители «новшества», якобы заводимых в Церкви и в государстве Русском всем на погибель.

Царю подавали челобитные, умоляя защитить Церковь. Про греков, считавшихся источниками «новшества», говорили, что они под турецким игом изменили *Православию* и предали ее латинству. *Никона* ругали изменником и *антихристом*, обвиняя во всех мыслимых и немислимых грехах. Несмотря на то, что подавляющее большинство населения признало дело «книжной sprawy» с пониманием и покорностью, общество оказалось на грани новой Смуты.

Патриарх принял свои меры. Павел, епископ Коломенский, отказавшийся безоговорочно подписать соборное определение, одобрявшее исправления, был лишен сана и сослан в Палеостровский монастырь, др. вожди Раскола (протопопы *Аввакум* и Иоанн Неронов, кн. Львов) также разосланы по дальним обителям. Угроза новой Смуты отпала, но молва о наступлении последних времен, о близком конце света, о патриаршей «измене» продолжала будоражить народ.

С 1657, в результате боярских интриг, отношения царя с патриархом стали охладевать. Результатом разрыва стало оставление Никоном Москвы в 1658 и его добровольное самозачтение в Воскресенской обители. Восемь лет пробыл патриарх в своем любимом монастыре. Восемь лет столица оставалась без «настоящего» патриарха, обязанности которого самим же Никоном были возложены на Крутицкого митрополита Питирима. Положение становилось невыносимым, и в конце концов недоброжелатели первосвятителя добились своего: в к. 1666 под председательством 2 патриархов — Антиохийского и Александрийского, в присутствии 10 митрополитов, 8 архиепископов и 5 епископов, сонма духовенства черного и белого состоялся соборный суд над Никоном. Он постановил: лишить старца патриаршего сана и в звании простого монаха отослать на покаяние в Ферапонтов-Белозерский монастырь.

Казалось бы, с опалой главного сторонника исправления книг и обрядов дело «ревнителей старины» должно пойти в гору, но в жизни все произошло иначе. Тот же Собор, что осудил Никона, вызвал на свои заседания главных распространителей Раскола, подверг их «мудрствованию» испытанию и проклял как чуждые духовного разума и здравого смысла. Некоторые раскольники подчинились материнским увещаниям Церкви и принесли покаяние в своих заблуждениях. Другие — остались непримиримыми.

Т. о., религиозный Раскол в русском обществе стал фактом. Определение Собора, в 1667 положившего клятву на тех, кто из-за приверженности неисправленным книгам и мнимостарым обычаям является противником Церкви, решительно отделило последователей этих заблуждений от церковной паствы.

Раскол долго еще тревожил государственную жизнь Руси. Восемь лет (1668—76) тянулась осада Соловецкого монастыря, ставшего оплотом *старообрядчества*. По взятии обители виновники бунта были наказаны, изъязвившие покорность Церкви и царю — прощены и оставлены в прежнем положении. Через 6 лет после того возник раскольнический бунт в самой Москве, где сторону старообрядцев приняли, было, стрельцы под начальством кн. Хованского. Прения *о вере*, по требованию восставших, проводились прямо в Кремле в присутствии правительницы Софьи Алексеевны и патриарха.

Стрельцы, однако, стояли на стороне раскольников всего один день. Уже на следующее утро они принесли царевне повинную и выдали зачинщиков. Казнены были предводитель старообрядцев поп-расстрига Никита Пустосвят и кн. Хованский, замышлявшие новый мятеж.

На этом прямые политические следствия Раскола заканчиваются, хотя раскольники смуты долго еще вспыхивают то тут, то там — по всем необъятным просторам Русской земли. Раскол перестает быть фактором политической жизни страны, но как душевная незаживающая рана — накладывает свой отпечаток на все дальнейшее течение русской жизни.

Как явление русского самосознания, Раскол может быть осмыслен и понят лишь в рамках православного мировоззрения, церковного взгляда на историю России.

Уровень благочестия русской жизни XVII в. был чрезвычайно высок даже в ее бытовой повседневности. «Мы выходили из церкви, едва волоча ноги от усталости и непрерывного стояния, — свидетельствует православный монах Павел

Алеппский, посетивший в это время Москву в свите Антиохийского патр. Макария. — Душа у нас расставалась с телом оттого, сколь длительны у них и обедни, и другие службы... Что за крепость в их телах и какие у них железные ноги! Они не устают и не утомляются... Какое терпение и какая выносливость! Несомненно, что все эти люди святые: они превзошли подвижников в пустынях», — удивлялся Павел россиянам.

Слова его, конечно, не следует воспринимать буквально. Да и длительное стояние в церкви само по себе еще ни о чем не говорит. Однако всякий, имеющий внутренний молитвенный опыт, знает по себе, сколь невыносимо тягостно пребывание в храме «по обязанности» и как незаметно летит время, когда Господь посещает наше сердце духом ревностной, пламенной молитвы, совокупающей воедино все силы человеческого естества «миром Божиим, превосходящим всякое разумение» (Флп. 4, 7).

Помня об этом, мы по-новому оценим и ту приверженность обряду, то благоговение перед богослужебной формой, которые, несомненно, сыграли в Расколе свою роль. Говоря «умрем за единый аз» (т. е. за одну букву), ревнители обрядов свидетельствовали о высочайшем уровне народного благочестия, самым опытом связанного со священной обрядовой формой.

Только полное религиозное невежество позволяет толковать эту приверженность богослужебной форме как «отсталость», «неграмотность» и «неразвитость» русских людей XVII в. Да, часть из них ударилась в крайность, что и стало поводом для Раскола. Но в основе своей это глубокое религиозное чувство было здоровым и сильным — доказательством служит тот факт, что, отвергнув крайности Раскола, Православная Россия доселе сохранила благоговейное почтение к древним церковным традициям.

В каком-то смысле именно «избыток благочестия» и «ревность не по разуму» можно назвать среди настоящих причин Раскола, открывающих нам его истинный религиозный смысл. Общество раскололось в зависимости от тех ответов, которые давались на волновавшие всех, всем понятные в своей судьбоносной важности вопросы:

— Соответствует ли Россия ее высокому служению избранницы Божией?

— Достойно ли несет народ русский «иго и бремя» своего религиозно-нравственного послушания, своего христианского долга?

— Что надо делать, как устроить дальнейшую жизнь общества, дабы обезопасить освященное церковными Таинствами устройство жизни от разлагающего, богоборческого влияния суетного мира, западных лжеучений и доморощенных соглашателей?

В напряженных раздумьях на эти темы проходил весь XVII в. Из пламени Смуты, ставшей не только династическим кризисом, политической и социальной катастрофой, но и самым глубоким душевным потрясением, русский народ вышел «встревоженным, впечатлительным и очень взволнованным». Временной промежуток между Смутой и началом Петровских реформ стал эпохой потерянного равновесия, неожиданностей и громогласных споров, небывалых и неслыханных событий.

Этот драматический век резких характеров и ярких личностей наиболее пронизательные историки не зря называли «богатырским» (С. М. Соловьев). Неверно говорить о «замкнутости», «застое» русской жизни в XVII столетии. Напротив, то было время столкновений и встреч как с Западом, так и с Востоком — встреч не военных или политических, которые Руси издавна были не в новинку, но религиозных, «идеологических» и мировоззренческих.

«Историческая ткань русской жизни становится в это время как-то особенно запутанной и пестрой, — пишет историк Г. В. Флоровский. — И в этой ткани исследователь слишком

часто открывает совсем неожиданные нити... Вдруг показало: а не стал ли уже и *Третий Рим* царством дьявольским, в свой черед... В этом сомнении исход Московского царства. «Иного отступления уже не будет, зде бо бысть последняя Русь»... В бегах и нетягах, вот исход XVII в. Был и более жуткий исход: «деревян гроб сосновый, гарь и сруб...»

Многочисленные непрерывные испытания утомили народ. Перемены в области самой устойчивой, веками неизменной — религиозной — стали для некоторых умов искушением Божиим во главе, ни священства, облеченного спасительной силой благодати. Что остается? — Спасаться в одиночку, бежать, бежать вон из этого обездумившего мира — в леса, в скиты. Если же найдут — и на то есть средство: запереться в крепком срубе и запалить его изнутри, испепелив в жарком пламени смолистых бревен все мирские печали...

Настоящая причина Раскола — благоговейный *страх*: не уходит ли из жизни *благодать*? Возможно ли еще *спасение*, возможна ли осмысленная, просветленная жизнь? Не иссяк ли церковный источник живой воды — покоя и мира, *любви* и милосердия, *святости* и чистоты? Ведь все так изменилось, все сдвинулось со своих привычных мест. Вот и Смута, и книжная справа подозрительная... Надо что-то делать, но что? Кто скажет? Не осталось людей духовных, всех повывели! Как дальше жить? Бежать от гучих вопросов и страшных недоумений, куда угодно бежать, лишь бы избавиться от томления и тоски, грызущей сердце...

В этом мятежном неустойчивости — новизна Раскола. Ее не знает древняя Русь, и «старообрядец» на самом деле есть очень новый душевный тип.

Воистину, глядя на метания Раскола, его подозрительность, тревогу и душевную муку (ставшую основанием для изуверства самосжигателей), понимаешь, сколь страшно и пагубно отпадение от Церкви, чреватое потерей внутреннего сердечного лада, ропотом и отчаянием.

Все претерпеть, отринуть все соблазны, пережить все душевные бури, лишь бы не отпасть от Церкви, только бы не лишиться ее благодатного покрова и всемогущего заступления — таков религиозный урок, преподанный России тяжелым опытом Раскола.

Митр. Иоанн (Снычев)

РАСПУТИН Валентин Григорьевич (р. 15.03.1937), писатель, мыслитель и общественный деятель. Коренной сибиряк из с. Усть-Уда на Ангаре, ныне подтопленного водохранилищем Братской ГЭС. Окончил Ир-



кутский университет в 1959. Публиковаться начинал в местной печати с очерков и рассказов, отмеченных несомненным дарованием, но на уровне сибирско-таежной романтики. Крупным успехом Распутина, принесшим ему литературную славу, стала повесть «Деньги для Марии» (1967), в которой выразилась основная идея писателя — торжество *добра* и справедливости над миром корысти и своеволия. Распутин тогда же был причислен столичными оценщиками к числу писате-

рассказы («Последний срок», 1970, «Живи и помни», 1974, «Прощание с Матерой», 1976, и др.). В образах его героев выражается огромное душевное богатство русского человека — *доброта*, сочувливость, *любовь к Родине*, отзывчивость, сострадание, взаимопомощь, сердечность, душевная щедрость, *нестяжательство*.

Человек может жить полноценно только с любовью к Родине, сохраняя в душе вековые традиции своего народа. В повести «Прощание с Матерой» Распутин показывает, как русский человек относится к разрушению своего национального мира «именем прогресса». По приказу сверху должна исчезнуть с лица земли, быть затоплена одна из многих русских деревень. Крестьян насильственно переселяют в др. место — в «перспективное» село, построенное бездарными, чуждыми русскому народу «специалистами» без любви к людям, которым тут жить. Простая русская женщина Дарья 5 лет сопротивляется, защищая свой старый дом и всю деревню от погрома. Для нее Матёра и ее дом — воплощение Родины. Отстаивает Дарья не старую избу, а Родину, где жили ее деды и прадеды, и каждое бревно не только ее, но и пращуров ее. Сердце ее русское болит — «как в огне оно, христовенькое, горит и горит, ноет и ноет». Как точно отмечал критик Ю. Селезнев: «Название острова и села — Матёра — не случайно у Распутина. Матёра, конечно же, идейно образно связано с такими родовыми понятиями, как мать (мать — Земля, мать — Родина), материк — земля, окруженная со всех сторон океаном (остров Матёра — это как бы «малый материк»).

Космополитическое наступление т. н. мирового прогресса, превращение человека в бездушный винтик потребительского мира разрушает духовную *цивилизацию*, подрывает основы православного мировоззрения, которое так стойко защищает Дарья. Предавая свою малую Родину, человек теряет истоки самого главного в жизни, деградирует как *личность*, жизнь его становится серой и бесцельной. Событием в идейной жизни общества стала повесть Распутина «Пожар» (1985). Это суровое художественное предостережение о грядущей народной беде: духовном упадке, следом за которым идет упадок социальный.

Соч.: Избр. произв. В 2 т. М., 1990. Век живи — век люби: Рассказы и очерки. М., 1982; Слово о патриотизме // Сибирь. 1988. № 6.

С. Семанов

РАСПУТИН Григорий Ефимович (10[23].01.1869—17[30].12.1916), крестьянин с. Покровского Тобольской губ., молитвенник, опытный странник. Много лет, не бросая занятий крестьянским



трудом, странствовал по православным монастырям и святым местам, неизменно возвращаясь домой на посевную и уборку урожая. Во время одного из странствий в 1906 познакомился с царской семьей и стал для нее близким человеком. Сближение Николая II и царицы с Распутиным носило глубоко духовный характер, в нем они видели старца, продолжающего традиции *Святой Руси*, умудренного духовным опытом, способного дать добрый совет. И вместе с тем они видели в нем настоящего русского крестьянина — представителя самого многочисленного сословия России, с развитым чувством здравого смысла, народного понимания полезности, своей крестьянской интуицией твердо знавшего, что хорошо, а что плохо, где свои, а где чужие.

«Я люблю народ, крестьян. Вот Распутин, действительно, из народа», — говорила царица, а царь считал, что Григорий — «хороший, простой, религиозный русский человек. В минуты сомнения и душевной тревоги я люблю с ним беседовать, и после такой беседы мне всегда на душе делается легко и спокойно». Эту мысль он неоднократно повторяет в переписке и беседах.

Царь с царицей уважительно называли Распутина «наш Друг» или «Григорий», а Распутин их — «Папой и Мамой», вкладывая в это понятие «отец и мать народа». Беседовали друг с другом только на «ты».

В жизни царской семьи, по мнению Вырубовой, Распутин играл такую же роль, как св. *Иоанн Кронштадтский*. «Они так же верили ему, как о. Иоанну Кронштадтскому, страшно ему верили и, когда у них горе было, когда, например, наследник был болен, обращались к нему с просьбой помолиться».

До последней минуты царская чета верила в *молитвы* Григория Распутина. Из Тобольска они писали Анне Вырубовой, что Россия страдает за его *убийство*. Никто не мог поколебать их доверие, хотя им приносили враждебные газетные статьи и все старались им доказать, что он дурной человек. Не следует думать, что царь и царица были наивными людьми. По обязанности своего положения они неоднократно устраивали негласные проверки достоверности полученной информации и каждый раз убеждались, что это клевета. Более того, Царская семья знала, с каким глубоким уважением к Распутину относились многие почтенные люди.

Известный исследователь русских религиозных движений В. Д. Бонч-Бруевич считал Григория Распутина одной из самых ярких личностей своей эпохи. Передавая свои впечатления от встреч с Распутиным, ученый, в частности, рассказывал: «Много мне приходилось видеть восторженных людей из народной среды, — ищущих чего-то, мечущихся, “взыскующих града”, куда-то стремящихся, что-то строящих и разрушающих, но Г. Е. Распутин какой-то другой, на них непохожий. Не имея никакой политической точки зрения, он что-то стремится сделать. Для кого?..»

— Для народужка жить нужно, о нем помыслить... — любит говорить он».

Св. Иоанн Кронштадтский верил в Григория Распутина, считая его выдающимся странником и молитвенником, т. е. человеком, чья молитва *Богу* всегда угодна.

Множество людей приходило к Распутину с просьбой помолиться за их дела, присылали телеграммы и письма. В архивах сохранилось немало телеграмм, содержащих эту просьбу. Но больше всего ценился прямой контакт с ним. Непредвзятые источники свидетельствуют, что в личной встрече он просто очаровывал людей своей особой уверенностью, умением поставить себя, доброжелательностью и просто *добротой*. Многие старики из его родного с. Покровского в Тюменской обл. говорили, что главное в нем — доброта: «Он был добрый и хороший человек, зло о людях не говорил». Это подтверждают показания министра внутренних дел Протопопова: «...*зло* не говорил про людей, это мне нравилось...», а также впечатления других людей, встречавшихся с ним. Гр. С. Ю. Витте сказал о Распутине: «Поистине, нет ничего более талантливого, чем талантливый русский мужик, какой это своеобразный, какой самобытный тип! Распутин абсолютно честный и добрый человек, всегда жалающий творить *добро*...»

Примерно с 1910 против Распутина в печати начинается организованная кампания клеветы. Его обвиняют в конокрадстве, принадлежности к секте хлыстов, распутстве, пьянстве. Несмотря на то что ни одно из этих обвинений при расследовании не подтвердилось, клевета в печати не прекращалась. Опубликованные в наше время документы свидетельствуют, что кампания клеветы против Распутина была организована масонами с целью дискредитации царя.

Все нападки, клевета, ложь, которые обрушились на Распутина, на самом деле предназначались не ему, а царю, символизирующему собой Родину и Русское государство. Нашупав самое тонкое, самое нежное, самое интимное место в жизни царской семьи, враги царя и России стали с методичкой старательностью и изощренностью бить по нему, как в свое время они били по Иоанну Кронштадтскому, находившемуся в дружеских отношениях с Александром III.

«Зачем это понадобилось? — спрашивали *«Московские ведомости»* и отвечали: — Он нужен был лишь для того, чтобы скомпрометировать, обесславить, замарать наше время и нашу жизнь. Его именем хотели заклеймить Россию...» Как справедливо отмечал царский врач Е. С. Боткин: «Если бы не было Распутина, противники Царской семьи и подготовители революции создали бы его своими разговорами из Вырубовой, не будь Вырубовой — из меня, из кого хочешь».

Убийство Распутина также было организовано масонами во главе с одним из их вождей В. А. Маклаковым с целью деморализовать царя и царицу. Перед самой революцией в дек. 1916 старец был предательски завлечен в дом масона Ф. Юсупова и зверски убит. После захвата власти масонским временным правительством тело Распутина подверглось ритуальному осквернению, а затем по приказу А. Ф. Керенского сожжено.

Мировоззрение Григория Распутина полностью укладывается в традиционные представления русского народа, воплощенные в понятия «Святая Русь». Главное в нем понимание любви как ядра мироздания, как выражение Самого Бога. — «Где *любовь*, тут и Бог. Бог — Любовь». «Любовь — это такая златница, — пишет Распутин, — что ей никто не может цены описать. Она дороже всего, созданного Самим Господом, чего бы ни было на свете, но только мало ее понимают. Хотя и понимают любовь, но не как златницу чистую. Кто понимает сию златницу любви, то это человек такой премудрый, что самого Соломона научит. Многие — мы все беседуем о любви». «Если любишь, то ни кого не убьешь — все заповеди покорны любви, в ней великая премудрость больше, чем в Соломоне».

Любовь — величайшая ценность, но дается она только опытным людям через страдания и испытания. Любовь «предбывает наипаче у опытных людей, а сама по себе она не придет к тому человеку, который человек в покое и живется ему хорошо... У избранников Божиих есть совершенная любовь, можно сходить послушать, будут говорить не из книги, а из опыта, поэтому любовь не даром достают. Тут-то и мешает враг, всячески старается, как бы человек не захватил любовь, а это ему, врагу, самая есть загвоздка. Ведь любовь — это своего рода миллионщик духовной жизни — даже сметы нет. Вообще любовь живет в изгнанниках, которые пережили все, всяческое, а жалость у всех есть.

О любви даже трудно беседовать, нужно с опытным, а кто на опыте не бывал, тот перевернет ее всячески. Вообще, где есть избранные в духовных беседах, те более понимают любовь и беседуют по Новому Завету и живут единогласно, единым духом. Вот в них есть искренняя любовь, и они молятся день и ночь вместе друг за друга. Вот у них-то и пребывает несметная златница любви. Вот, братья, поберегитесь врагов, и сестры, подумайте о любви златницы чистой».

Любовь, в представлении Григория, должна быть активной и конкретной, любить надо не вообще, а конкретного человека, который находится рядом с тобой, и вообще каждого человека, с которым ты встречаешься. Когда Распутин прекратил носить на теле настоящие вериги, он, по его выражению, — «нашел вериги любви». «Любил без разбора: увижу странников из храма и от любви питаю, чем Бог пошлет, у них немножко научился, понял, кто идущий за Господом».

В общем, «Любовь — большая цифра, — утверждает Григорий. — Пророчества прекратятся, и знания умолкнут, а любовь никогда».

Важной частью духовных взглядов Григория Распутина является стремление жить по *совести*, как велят *Священное Писание и жития святых*. «Нужно себя везде и всюду проверять и исследовать». Каждый свой поступок соизмерять с совестью. Такой взгляд также соответствует духовным ценностям Святой Руси. «Как ни мудри, а совесть не перемудришь», «Совесть с молоточком: и постукивает и подслушивает» — это народные пословицы. А Распутин говорил так: «Совесть — волна, но какие бы ни были на море волны, они утихнут, а совесть только от доброго дела погаснет».

Чтобы достигнуть *спасения*, нужно «только унижение и любовь — в том радость заключается». В душевной простоте огромное богатство и залог спасения. «Всегда нужно себя в одежде унижать и считать себя низким, но не на словах, а духом действительно. Бриллианты — тоже Божии создания и золото — украшение Царицы Небесной, бисер чтимый, но только нужно суметь его сохранить. Мы одеваемся в жемчуг — делаемся выше городов, поднимаем дух, и рождается порок *гордости* и непокорности ко всему... Не нужно добиваться почта и учения, а следить и искать Господа, и все ученые послушают глагол твоих или изречения твоего».

Григорий рассказывает, как много ему приходилось бывать у архиереев, которые его хотели испытать в вере и посрамить простого малограмотного крестьянина. «Придешь с сокрушенной душой и смиренным сердцем — их учение остается ничтожным, и слушают простые слова твои, потому что ты придешь не с простым духом, а от милости Божией. Ты одно изречешь слово, а они нарисуют тебе целую картину. Они, хотя и хотят испытать и ищут что-нибудь, но ты как не с простыми словами, т. е. в страхе — вот тут-то у них замирают уста, и они противоречить не могут».

Душевная простота должна соединяться еще с одной важнейшей духовной ценностью Святой Руси — *нестыжательством*, отсутствием корысти, стремления к приобретательству. «Если не будешь искать корысти нигде и стремиться как бы утешить, призовешь Господа душевно, — учит Григорий, — то и бесы вострепещут от тебя, и больные выздоровеют, только бы все делать не от гнусной корысти. А будешь искать каких-нибудь случаев для брюха, для славы, для сребролюбия, то не получишь ни здесь, ни там, т. е. ни небесного, ни земного... Если будешь себе приобретать, то не украсишь ни храм, ни себя, и будешь живой мертвец, как в *Евангелии* говорится».

Житейской, бытовой, хозяйственной основой Святой Руси, придававшей ей общественную устойчивость, служило отношение к труду как к добродетели. Труд для русского человека не сводился к совокупности действий или навыков, а рассматривался как проявление духовной жизни, нравственное деяние, богоугодное дело, причем трудолюбие было характерным выражением духовности. То, чему учит Григорий, полностью соответствует этим представлениям, причем особенно он возвеличивает крестьянский труд (сам до конца своей жизни не переставал трудиться в своем хозяйстве, хотя имел все возможности этого не делать). «Сам Самодержец Царь крестьянином живет, питается от его рук трудящихся, и все птицы крестьянином пользуются, даже мышь — и та им питается. Всякое дыхание да хвалит Господа, и молитвы все за крестьянина... Велик, велик есть крестьянин перед Господом, он никаких балов не понимает, он в театре редко бывает, он только помнит: Сам Господь подать нес и нам велел — Божий трудовик! У него вместо органов коса в руках; вместо увеселений — соха у сердца; вместо пышной одежды какой-нибудь твердый армячок; вместо тройки — усталая лошадка. Он едет и вспоминает от души ко Господу: “Донеси меня с этой долины в свое прибежище или до города”. Вот тут-то на нем

Христос! А сам пешочком со слезами. Он здесь со Христом, а там уже давно на нем пребывает *рай*, т. е. он заготовил Житницу Божию».

Систему духовных ценностей Святой Руси венчала и гармонизировала идея царской власти. Образ царя олицетворял собой Родину, Отечество. «На родине, — пишет Григорий, — надо любить родину и в ней поставленного Батюшку Царя — Помзаника Божия».

Истинное народовластие, по мнению Распутина, заключается в идее царской власти. Царь — наиболее совершенное выражение народного разума, народной совести, народной воли.

Соч.: Житие опытного странника. СПб., 1907; Благодетельные размышления. СПб., 1912; Великие дни торжества в Киеве!.. СПб., 1911; Мои мысли и размышления. Краткое описание путешествия по святым местам и вызванные ими размышления по религиозным вопросам. Ч. 1. Пг., 1915.

Лит.: Платонов О. А. Пролог царевубийства. Жизнь и смерть Григория Распутина. М., 2001; Боханов А. Н. Распутин. Анатомия мифа. М., 2000.

О. Платонов

РАССУДОК, рассуждающий разум, двигающийся по пути истины, соединяя предметы и явления в единое целое.

Под рассудком обыкновенно понимают способность нашей души удерживать представления и понятия в точном разграничении их одного от другого; а разграничением предполагается, что предмет *понятия* по своим признакам отнесен к какому-нибудь роду и, кроме того, отличен своими признаками от др. видов и неделимых одного рода. И это понятие о рассудке достаточно для обиходного употребления в жизни. Но оно еще не объясняет значения рассудка в целой системе познавательной деятельности; потому что по названию «способность» нисколько не видно еще, почему эта деятельность умственного разграничения, называемая рассудком, свойственна нашей познавательной деятельности; а между тем рассудок, как акт разграничения и определенного, твердого понимания каждой вещи в отдельности ее от другой, непременно должен быть только частным выражением одной степени в общем и целом ходе познавательного процесса. Дело в том, что, рассматривая последовательное развитие нашей познавательной деятельности, мы замечаем, что задатки отличительных признаков т. н. рассудочной деятельности есть уже на самой низшей ступени сознательной жизни. Рассудком предполагается образование и разграничение общих понятий *о вещах*, совершающееся через соединение и разделение представлений. Но и до образования понятий, напр., «человек», «животное», «растение» низшая познавательная деятельность не могла обойтись без соединения и разделения всего, что только подлежало наблюдению; иначе получился бы хаос: вся познавательная деятельность непрерывно соединяет разделяя и соединяя — разделяет; только оба эти акта являются не в одинаковой форме и не в одинаковом совершенстве на различных ее степенях. Пока мы имеем дело с представлениями, их соединения и разделения совершаются безотчетнее; но по мере разработки представлений мы начинаем соединять и разрознивать их, чтобы составить из них какие-нибудь обобщения и, в обобщенных представлениях или понятиях, выразить какие-нибудь соотношения между вещами. Так, напр., через соединение и разделение представлений мы образуем понятие причины и действия, вещи и ее признаков, качества и количества, и т. д. Когда познавательная деятельность переходит от соединения и разделения представлений, только копирующих данное сцепление в пространстве и времени, к образованию определенных общих понятий и к выражению внутренних соотношений между вещами, то она превращается в рассудочную. Итак, рассудок составляет только дальнейшую и высшую инстанцию того сочетания и разделения представлений, которое

совершается уже и на самой низшей степени познавательного процесса. Она получает для себя материал от ощущения и наблюдения; но преимущество ее перед низшей инстанцией составляют те углы внутреннего зрения или т. н. категории, по которым теперь, на этой новой, рассудочной инстанции, посредством соединения и разделения представлений постигаются внутренние соотношения между вещами, как причины и действия, начала и следствия, цели и средства и т. д. Явственность влияния категорий на рассудочную деятельность не могла не вызвать усилий со стороны психологов и гносеологов к объяснению происхождения и значения самих категорий. Одни, как Декарт или Кант, довольствовались тем, что считали их врожденными, другие, как Локк и Кондильяк, производили их от внешних впечатлений; но, как бы ни был труден вывод категорий, для психолога не подлежит сомнению, что, во-первых, категории нельзя признать врожденными в виде готовых и сознанных отвлечений, во-вторых, что, несмотря на невозможность прирожденности категорий в подобном смысле, они не могут не иметь внутренней связи с основным свойством нашей душевной жизни или с первичным сознательным актом, которым она сознательно ставит себя как сущее и действующее. В первый раз Фихте сделал опыт основательного вывода категорий. Что касается исторических перемен в понятии о рассудке, то, ограничиваясь немногими словами, можно сказать, что до XIX в. обыкновенно довольствовались тем, что называли рассудок особенной способностью, отдельной от памяти, воображения, разума и т. д. Отсюда вышло ложное представление, что все способности души, подобно каким-нибудь вещам, находятся как бы параллельно одна вне и подле других. Новый взгляд на рассудок, а равно и на др. теоретические и практические отправления души, сделан был германскими идеалистами в н. XIX в. По смыслу их учения, рассудок есть не отдельная способность, но известная степень в общем последовательном развитии теоретической душевной жизни. Идеалисты ставили понятие о рассудке (а равно и о др. способностях души) как о степени развития познавательной деятельности, определяемой общей целью развития души или духа; Герbart и Бенеке объясняли происхождение рассудка, наряду с др. способностями души, как бы механически независимым от душевной монады (монада — единица) притяжением и отторжением представлений. Из понятия о рассудке само собой видно, что самое общее и простое средство образования рассудка в детях состоит в том, чтобы они приучались ясно представлять признаки, которыми отличаются все вещи одна от другой не только в их покойном, конкретном пребывании, но и в деятельном взаимном соотношении — как причины и действия, как субстанции и видоизменения, как цели и средства, и т. д. Так можно понимать рассудок по отношению его к низшим отправлениям познавательной деятельности души; но для некоторой полноты в понятии о рассудке, как и о каждой способности души, необходимо внимание не только к низшим, но и к высшим душевным отправлениям; высшую же инстанцию познавательной деятельности души в сравнении с рассудком составляет разум.

«Для уразумения истин, — писал А. С. Хомяков, — самый рассудок должен быть согласен со всеми законами духовного мира, в отношении ко всем живым и нравственным силам духа. Поэтому все глубочайшие истины мысли доступны только разуму, внутри себя устроенному в полном нравственном согласии со всесущим разумом».

О. П. Флоренский отвергает богословский рассудочный рационализм, подчеркивая *антиномизм* в мышлении. «Рассудок, — пишет он, — оказывается насковзь антиномичен... основные нормы рассудка несовместимы между собой». В пределах рассудка нет и не может быть разрешения свободы и необходимости, оно лишь в фактическом преобразова-

нии самой действительности. Антиномичности рассудка противостоит потребность «всцелостной и вековечной Истины».

С. Г., Д. К.

РАСЫ, исторически сложившиеся разновидности *человека*, имеющие ряд наследственных физических особенностей, которые образовались под воздействием географических условий и были закреплены в результате изоляции различных человеческих групп друг от друга.

Согласно христианскому учению, все люди произошли от Адама и Евы в результате *первородного греха*. Дальнейшее разделение их на племена, народы и расы осуществлялось в ходе человеческой истории. Все люди равны перед Богом и друг перед другом. *Новый Завет*, данный Иисусом Христом, отметил понятие избранности одного народа перед другими и дал всем людям шанс, независимо от национальной и расовой принадлежности войти в Царствие Божие.

Сознательное представление о расовых типах содержится у культурных народов Древнего Востока, в особенности у египтян, изображавших на стенах монументальных построек победные триумфы фараонов. Из этих изображений мы можем наглядно ознакомиться с типом различных племен северо-восточной Африки и западной Азии — негров, нубийцев, семитов, ливийцев, греков и др. Подобное разнообразие племенных типов представляют нам и изображения на памятниках ассирийских и хиттских, а также на художественных изделиях классической эпохи. Древним, однако, оставались неизвестными многие группы племен; с др. стороны, не только древности, но и средние века верили в существование разных «дивных» людей и народов. Все это затрудняло решение вопроса о границах человечества и о существующих вариациях человеческого типа. Уже в средние века замечается, однако, тенденция к отделению «настоящих» людей, происходящих от общих прародителей Адама и Евы, от сходных с ними человекоподобных существ. По толкованию раввинов, негр был создан Богом из др. земли, чем белый человек. Есть известие, что на одном церковном соборе времен Юстиниана обсуждался вопрос, произошли ли негры от тех же прародителей, что и прочие люди, и могут ли они быть христианами. В XVI в. Джордано Бруно утверждал, что ни один здравомыслящий человек не станет производить негров от одной и той же протоплазмы с евреями. Когда была открыта Америка, то первое заключение, которое было сделано европейцами относительно индейцев, состояло в том, что они не могли проникнуть туда из Старого Света и, следовательно, не могут считаться потомками Адама. Потребовалась булла папы для разъяснения, что индейцев следует признавать такими же людьми, как и прочих, и способными к восприятию христианского учения. Известный Парацельс еще в 1520 доказывал, что обитатели «заморских островов» не могли произойти от Адама и, «может быть, не имеют душ». Несколько десятиков лет позже появилось сочинение Исаака де ла Перейра «Praeadamitae» (1655), в котором автор, основываясь на Библии, утверждал, что Адам и Ева были родоначальниками только евреев, а язычники имели иное происхождение, и прародичи их были созданы в 6-й день творения, вместе с животными. От этих «преадамитов» произошли и американские индейцы. Книга Перейры была признана еретической; тем не менее взгляды его еще долго находили последователей. В I-й пол. XVIII в. накопление новых и часто противоречивых сведений о разных дикарях, с одной стороны, и о человекоподобных обезьянах — с др., вызвало значительное колебание во взглядах на границы человечества: одни были склонны отрицать человечность негров, готтентотов, папуасов и т. д., другие верили в существование хвостатых, лесных, уродливых людей. К к. XVIII в. антропологический горизонт начинает проясняться, известия о баснословных племенах подвергаются критике, данные о действительных народах сводятся в систему и

классифицируются. Первые попытки антропологической классификации относятся еще к к. XVII и н. XVIII в. (Бернье, Брадлей), но они еще не обнимали всех рас.

Линней в «Системе природы» (1740) делил расы на белую — европейскую, красноватую — американскую, желтую — азиатскую и черную — африканскую расы, при этом Линней признавал еще, кроме того, особого «дикого» человека, куда относил все мелкие народности, преимущественно островов, не укладывавшиеся в 4 основные расы (самый термин «раса» был впервые по отношению к типам человечества употреблен Бюффоном, 1749). После многих др. классификационных попыток наиболее долго удержалось деление на 5 групп, предложенное Блуменбахом: 1) кавказская (индоевропейцы, хамиты, семиты); 2) монгольская (народы Востока и Севера Азии, финские племена, эскимосы); 3) эфиопская (обитатели Африки к югу от Сахары); 4) американская; 5) малайская (обитатели Австралии, Малайского архипелага и всех островов Тихого океана). Главные основания для такого деления видели, обыкновенно, в цвете кожи, особенностях строения, расположении и цвета волос и, наконец, форме черепа. Деление на 4 расы принималось Лейбницем, Кантом, Циммерманом и Форстером, хотя и с некоторыми отступлениями от Линнея. Так, Кант делил все человечество на расы белую, черную, гуннскую (мунгальскую или калмыцкую, к которой он причислял и американцев) и индийскую, или индостанскую; Форстер (известный путешественник) — на белую, черную, азиатскую и американскую. Блуменбах распределил людей на 5 разновидностей: 1) белая, или кавказская («кавказской» он назвал ее потому, что наиболее правильный виденный им череп этой расы принадлежал грузинке); 2) монгольская (к которой он отнес также лопарей, финнов и эскимосов Сев. Америки); 3) эфиопская — обнимающая всех обитателей Африки к югу от Сахары; 4) американская и 5) малайская — обитатели островов Тихого океана, Малайского архипелага и Австралии. Свое деление Блуменбах основывал не на одном цвете кожи, но также на виде волос и форме черепа; его классификация считалась долгое время наиболее удовлетворительной, хотя она страдает многими недостатками и последняя разновидность (малайская) характеризуется в особенности неверно; для некоторых др. рас, напр., готтентотов, места в его системе совершенно не оканчивается. Для пополнения таких пробелов и большей естественности подразделений некоторые натуралисты принимали 6, 7, 11, 15, 16, даже 22 и более расы. Другие, признавая шаткость подобных мелких делений, считали достаточным принять 3 основные расы, или ветви, — белую, черную и желтую. Это деление, предложенное Кювье, принятое Флурансом, отчасти также Причардом, затем Катрфажем и Вайшем, а в новейшее время — Флауэром, Герландом, Топинаром, может считаться теперь наиболее распространенным. Не трудно убедиться, однако, что первые 2 из этих трех разновидностей — белая и черная — представляются более обособленными и в то же время более оправдывающими свое название, чем третья, желтая, порода, цвет которой, в сущности, не желтый, а смуглый и которая, заключая в себе кроме азиатских народов все первобытные племена Полинезии и Америки, представляет значительные вариации типов. Если принять во внимание, что и черная порода может быть разделена географически и по типу на несколько весьма характерных разновидностей, то до известной степени может быть оправдан взгляд, что лучше, вместо трех, принимать 2 основные породы, белую и черную (как это предлагал еще в н. XIX в. Вирей), разделяя каждую из них на несколько вторичных пород или рас. Заслуживает упоминания еще дихотомическая классификация, по форме волос, предложенная лет 65 тому назад Бори-да-Сен-Венсаном, возобновленная Гексли, дополненная Геккелем и принятая Фр. Мюллером. Классификация

эта делит все человечество на курчавоволосых и гладковолосых, подразделяя затем первых на шерстволоосых (негры) и пучковолосых (готтентоты, папуасы), а вторых — на прямоволосых (монголы, американцы, малайцы) и волнистолоосых (нубийцы, дравиды и «расы Средиземного моря» — хамиты, семиты, арийцы). Ст. Уэк (Wake) пытался ввести еще добавочный классификационный признак — большую или меньшую бородатость, т. е. степень развития растительности на лице и теле: так, пучковолосые и безбородые готтентоты отличаются от пучковолосых, но бородатые папуасы и т. п. Классификация эта не могла, однако, выдержать строгой критики, доказавшей переходы в форме волос у одной и той же расы и отсутствие резкого различия между шерстистыми и пучковатыми волосами. Другие предпочитали делить человечество по форме черепа. Так, Ретциус (в 50-х) предложил деление на длинноголовых и широкоголовых и затем каждую из этих групп на прогнатных (с заметным выступанием вперед челюстей) и ортогнатных (прямогнатов). Позже была введена еще промежуточная группа для формы черепа, а Колльман указал на значение большей или меньшей вышины (длины) или ширины и короткости лица, введя термины — *leptoprosopi* (с длинным, узким лицом) и *chamaeprosopi* (с низким, широким лицом). Обращено было также внимание на скуластость, на относительную ширину носа и на др. признаки, а для определения этих различий был введен метод измерений и сведения их к средним величинам, причем различные размеры (напр., длины и ширины черепа, длины и ширины носа и т. д.) выражались в процентном отношении меньшего размера к большему. В последнее время проф. Серджи вернулся к описательному методу Блуменбаха, предлагая определять форму черепа (рассматриваемого по преимуществу сверху, в т. н. *погма verticalis*) на глаз и вводя для характеристики черепов известные родовые и видовые названия. Попытку комбинации различий по форме волос и цвету кожи, с различиями по форме черепа, носа, величине роста и т. д. предпринимались и др. учеными.

Классификации эти наглядно показывают, как трудно провести детальное подразделение рас, признаки которых вообще выражены не резко и переходят одни в другой. Каждая раса состоит из множества особей, представляющих индивидуальные особенности и многочисленные переходы к типам др. рас.

Расовые признаки не совпадают с племенными или национальными (язык, *вера*, быт, принадлежность к известному государству); в среде одного и того же народа могут быть представители разных расовых типов, или представители одной расы могут встречаться у различных племен и народностей. Расовые типы представляют собой более или менее отвлеченные концепции признаков, которым лишь отчасти удовлетворяют живые представители этих типов. Мы можем составить себе определенное представление о типе негра, австралийца, негритоса, монгола, еврея, патагонца, блондина-германца, брюнета-романца и т. д. — но полное воплощение этих типов встречается сравнительно редко, и мы видим гораздо чаще смешанные или переходные типы. Объясняется это, прежде всего, тем, что род человеческий представляет, собственно, один вид и самые обособленные его разновидности имеют лишь значение подвидов. Др. словами, все человечество происходит от одних и тех же общих прародичей, потомство которых лишь постепенно образовывало различные расы. Возникшие вариации типов могли упрочиться в отдельных группах, благодаря наследственности, естественному и половому подбору, приспособлению к условиям жизни в различных странах. Где бы ни была первоначальная родина человека, он постепенно расселяется по земле, вынуждаемый к тому, может быть, отчасти климатическими изменениями (напр., распространением ледников в ледниковый период), отчасти — исканием пастбищ, размножением, меж-

доусобной враждой и т. д. Примеры переселений отдельными особями и народными массами мы видим в течение всего исторического периода; несомненно, что им предшествовали и более ранние, доисторические передвижения. Переселение из одних стран в другие, часто с иными особенностями климата, почвы, растительности и рельефа, должно было вызывать приспособление к новым условиям существования — и это должно было способствовать вариациям типа. При расселении одни племена встречались с другими и приходили с ними в столкновение из-за охотничьих районов, пастбищ, похищений скота, женщин и т. д.; эти столкновения часто вели к опустошительным войнам, причем некоторые племена совершенно истреблялись или загонялись в горы, леса, пустыни. В новейшие времена, при расселении европейцев в Австралии, Полинезии, Америке и т. д., туземные племена, кроме войн, гибли массами от занесенных болезней — оспы, кори, сифилиса и др. Вымирание одних расовых типов должно было способствовать большему обособлению других. С др. стороны, сталкиваясь между собой, племена приходили и во взаимное (кровное) смешение, производили помеси, сглаживавшие различия между расами путем образования промежуточных типов. Такие помеси, однако, возникали в основном числе только между племенами, не очень резко различающимися одно от др. по физическому типу и, в особенности, по степени культурного развития. Там, где это различие более значительно, помеси сравнительно редки, и промежуточные типы почти отсутствуют (напр., между первобытными австралийцами и английскими колонистами Австралии, между англичанами и готтентотами, даже между англичанами и неграми). Аристократия расовой породы настолько велика, насколько определяет собой социальные отношения и в то же время настолько поддерживается различием типа, темперамента и т. д., что союзы между особями различных рас возможны только как исключения, и притом не между лучшими представителями рас. Естественный подбор у человека вызывался не только вымиранием менее совершенных и более слабых, покоряемых народностей, но также и вымиранием более сильного, деятельного, победоносного элемента. Он мог гибнуть именно в силу своей большей деятельности и отваги — и этим самым давать большую возможность размножения элементам сравнительно пассивным. Так, по-видимому, вымерли древние типы греков, германцев, славян, уступив место др. типам арианизированных народностей. Статистические наблюдения показывают, что потомство возвышающихся над общим уровнем особей через несколько поколений обыкновенно вымирает и исчезает, и его место занимают потомства др. пришлых особей. Так, вымерло потомство римских императоров, многих английских пэров; в Париже настоящие парижане, отцы и деды которых были парижанами, составляют минимальную долю населения города. Постепенно тип известной страны или области изменяется. Так, напр., современное население Германии и славянских стран значительно различается — по крайней мере, по цвету волос и форме черепа — от населения тех же стран в V—X вв. Древние типы если и встречаются, то сравнительно редко; напротив того, типы, ранее бывшие редкими, становятся, с течением веков, преобладающими. В общем, однако, нельзя не признать, что в Европе различие типов, с течением времени, сглаживается: вырабатываются общие средние расовые типы, представляющие множество индивидуальных, отчасти также групповых вариаций. Со временем, вероятно, многие расовые типы совершенно вымрут, останутся только основные типы — белого, черного и желтого человека, с бесконечным разнообразием типов индивидуальных.

К губительным последствиям для человечества может привести смешение рас, ибо оно вызывает духовную и физическую деградацию человека.

Д. Анучин, Д. К.

РАУШЕНБАХ Борис Викторович (18.01.1915—27.03.2001), специалист в области ракетно-космической техники, академик АН СССР (с 1984). Родился в Петрограде в семье обрусевших немцев.

В ст. «Логика троичности», опубликованной в журнале «Вопросы философии» (1993, № 3), доказал, что вопреки распространенным представлениям об антиномичности понятия триединности, лежащего в основе Троицы (представлениям, приводившим к различным еретическим течениям), Раушенбах показывает, что «триединность» является логически безупречным понятием. Это осуществляется путем нахождения триединого объекта в математике. Догмат о Пресвятой Троице (Отец, Сын и Святой Дух) — один из центральных в христианстве — предполагает следующие свойства взаимодействия своих Лиц: триединность, единосущность, нераздельность, соприсущность и специфичность. Математический объект, полностью соответствующий перечисленным свойствам, — это, считает Раушенбах, самый обычный вектор с его тремя ортогональными составляющими, причем данная совокупность шести свойств, приводящая к логически безупречной триединности, является именно необходимой: достаточно изменить хотя бы одно из них, чтобы вся логическая структура триединности оказалась разрушенной. Вектор, как известно, лежит в основе многих естественных наук. Это означает, что триединность буквально пронизывает всю природу — при известных условиях монада и триада одно и то же.

«РАФЛИ», памятник древнерусской письменности и мысли. В книге говорилось о влиянии звезд на человеческую жизнь. Осуждена на Стоглавом соборе и внесена в список запрещенных книг.

РАЦИОНАЛИЗМ, «логическое знание, отделенное от нравственного начала» (А. С. Хомяков), философское убеждение в том, что индивидуальный естественный разум способен своими силами достичь истины, без обращения к Богу и святоотеческому преданию. Чаще всего является отражением человеческой гордыни отдельных философов, уверовавших в свою безошибочную логику. Рационализм не составляет какой-нибудь особенной философской системы, не имеет и какого-нибудь однохарактерного типа, но вообще означает только такое отношение внутренней жизни к своим теоретическим и практическим вопросам, когда решение их предоставляется только приговорам разума. Таков самый общий смысл рационализма. Но этот смысл рационализма может становиться то шире, то теснее, судя по тому, что и как мы будем вносить в сферу разумного понимания вещей и от чего мы будем отделять его или что именно мы будем ставить вне этой сферы. От несходства в понимании сферы разумного взгляда на вещи и тех сфер понимания, которые мы будем отделять от нее, произойдут несходные понятия о самом рационализме. Изображать все переlivы в формах рационализма — значило бы излагать почти всю историю философии. Ограничиваясь немногим, прежде всего можно сказать, что всякая философия есть рационализм в самом обширном смысле слова. На каких бы началах философия ни утверждалась, на эмпирических, как напр. у Локка, или на идеалистических, как у Декарта или Платона, она получает характер рационализма. Но никто не понимал рационализм в подобном общем смысле. Долго даже не было этого названия, хотя само применение философии часто бывало рационалистическое. Такое употребление понятия, без названия — рационализм, было уже и в древние времена, и в средние века. Оно обнаружилось в то время, когда начали положительно или отрицательно пользоваться законами мышления в применении к способам непосредственного самоубеждения в вере и чувстве. Так, отрицательно или полемически пользовался философией Платон, когда восставал против поэзии и мифических пред-

ставлений, которыми пользовались поэты; положительно пользовались философией многие средневековые мыслители, напр., Ансельм Кентерберийский и Абеляр. У обоих философия обозначилась уже в некоторой форме рационализма; потому что указывала и на др. сферу убеждения, и на содержание или на состав истин, принадлежащий этой др. сфере. Когда обозначились обе сферы *истины* и убеждения, то понятно, что дальнейшее развитие рационализма должно было зависеть от видоизменений и колебаний как в понятии о разуме, так и в понятии о др. источнике истины, не смешиваемом с разумом, в смысле отвлеченной и отдельной логической деятельности ума. Определенно обозначилось рационалистическое направление вместе с названием рационализма, под влиянием вольфианской философии, получившей популярность в т. н. германской школе просвещения. В особенности высказано было это направление Реймаром (в споре с пастором Гецом). Сущность этого рационализма состояла в том, что он измерял значение религии только истинами *бытия* Божия и *бессмертия души*, относясь отрицательно ко всему остальному как в убеждениях, так и в формах богослужения. Таким рационализмом руководствовался и Базедов, вздумавший заменить само богослужение своими выдуманскими обрядами и своей символикой. Таким же рационализмом отличается и Кантова религия в пределах чистого разума. Это было время, когда считали признаком особенного ума — относиться отрицательно ко всему, что создано было силой предания. Но в самом к. XVIII в., и особенно в XIX в., изменилось понятие о разуме или о *мышлении* и об отношении его к истории. Возникла *идея* развития, а вместе с этой идеей и др. понятие о значении предыдущих степеней исторической жизни человека. Каждая из таких степеней, по новому понятию об истории, выражала какую-нибудь существенную долю того содержания убеждений и верований, которое во всей полноте составляет предмет теоретического изучения для разума. Итак, прежнее понятие о разуме, с его отвлеченной моралью и с его действительской религией, не могло удержаться; не могло удержаться и прежнее отрицательное отношение к преданию. Это новое направление против (прежнего) рационализма было высказано отчасти Лессингом и Гердером, а потом оно было разнообразно развито и формулировано германскими идеалистами XIX в. Можно сказать, что уже и Вико с такой же точки зрения опровергал философию Декарта, доказывая, что было бы неосновательно все выводить только из чистого мышления и пренебрегать указаниями истории. Т. о., рационализм вольфианской школы, измерявший свои достоинства отрицательным отношением к религии и к ее историческим основам, теперь, когда образовалось новое понятие об отношении разума или мышления к истории и о развитии, обнаружил свой основной недостаток, и уже в смысле этого недостатка получил название рационализма у германских идеалистов XIX в. С этого-то времени, когда германский идеализм XIX в. (особенно гегелевский) был применен германскими богословами к христианскому вероучению, опять произошли новые формы рационализма (напр., у Штрауса, у Баура и др.). Но эта новая формация рационализма носит такое название только у теологов. В области же философии, и особенно у последователей германского идеализма XIX в., это название применяется преимущественно к догматической философии вольфианской, к школе просвещения и к философии кантовской. Разбор рационализма, рассматриваемого во всех формах его отношения к христианскому вероучению, относится собственно к богословской науке. Что касается рационализма философского, развившегося в XVIII в., то односторонность его уже определилась дальнейшим историческим развитием философии. Общая несостоятельность его та, что он принимает свои общие понятия — о бытии Божием, о религии, о душе и т. д., потом идею нравственного закона и

еще далее прирожденные категории или формы рассудка отвлеченно и вне постепенного их развития в истории каждого человека и человечества, забывая, что само достоинство идеи требует ее жизненного отношения к природе и влиянию на существо человека. Отсюда непреложность бытия Божия неразрывна с идеей *Промысла Божия*. Далее, истины веры имеют жизненную силу не в одной мысли, не в одном разуме, но и в неумолкающем голосе предания; нравственный закон не есть только требование разума, противостоящее живому человеку, но имеет свое первое, исходное, начало в первоначальном внутреннем побуждении; категории и формы мышления, объединяющие материал знания, присущи мышлению в смысле не прирожденных, готовых форм, но такой структуры сознательной душевной жизни, которая постоянно неразрывна с ней и обнаруживается уже на низшей степени чувственного *сознания*, в свойственном ему объединении данного материала.

Тупиковый характер рационализма показан в трудах таких выдающихся русских философов, как *И. В. Киреевский* и *А. С. Хомяков*. Они справедливо отметили, что торжество рационализма и индивидуализма на Западе связано с отпадением западной церкви от Православия. «Западная церковь, принявшая новый догмат (*filioque*), нарушила моральное условие *познания*, оторвалась от *истины*, подпала под власть рационализма. Эта же схема ложится в основание всей критики западной культуры у Киреевского: то, что западная церковь подменила внутренний авторитет истины внешним авторитетом иерархии (когда самовольно, без согласия с Востоком, изменила Символ веры), привело к «рациональному самомышлению» — к рационализму, т. е. к торжеству «автономного» разума. Высшую точку этого самодостаточного разума являет *трансцендентализм*, в котором вся реальность уже растворена в диалектическом самодвижении разума. От «логического» *знания* надо поэтому отличать «гиперлогическое знание», где мы не отрешены от реальности, а погружены в нее. Идеализм вскрывает неправду всего рационализма, внутри которого он неизбежен, ибо логический рассудок сам по себе оставляет нас в пределах имманентной сознанию сферы (живя логическим мышлением, «мы живем на плане — вместо того, чтобы жить в доме — и, начертав план, думаем, что построили само здание»). «Весь порядков вещей, — пишет Киреевский, — (возникший с торжеством рационализма) влечет наше мышление к отделенности логического мышления. Потому-то вера и превышает естественный разум, что он опустился ниже своего первоестественного уровня». Естественно, тупик Запада — в расщеплении *разума* и *веры*, секуляризации общественной жизни, подмене духовных ценностей христианства погоней за вещами и комфортом как цели жизни. Спасение Запада из тупика рационализма и индивидуализма — в принятии духовных истин Святой Руси, восстановлении органических основ жизни.

С. Г., О. П.

РЕАЛИЗМ (*лат.* — вещественный, действительный), философское направление, признающее лежащую вне сознания реальность, которая истолковывается либо как бытие идеальных объектов (Платон, средневековая христианская философия), либо как объект *познания*, независимый от субъекта, познавательного процесса и опыта.

В русской религиозной философии подлинным реализмом мыслится лишь Высшее бытие, Божественный миропорядок, а все прочее рассматривается как его производное или форма развращения.

Полное объяснение понятия реализма относится к истории познания и к *метафизике*. Словом, реализм выражает в философии особый взгляд на бытие или жизнь и на познание. По смыслу его, с одной стороны, действительность, составляющая предмет познания, складывается только из вещественной массы или из вещей, данных для чувственного наблюдения, с др. — само познавание, как дело познающего

субъекта, не имеет в себе ничего самостоятельного, и потому познание есть только продукт действия вещей на наши чувства. Таков самый общий смысл реализма. Понятно, что для дальнейшего объяснения смысла реализма нужно рассмотреть, каково в деле познания и в самом содержании познания отношение между деятельностью познающего субъекта и действительностью, как предметом познания. В познании содержится взаимное соотношение между началом познающим и вещью или предметом познания. Коль скоро так, то возникает вопрос: что же в познании главное и что зависимое? *Вещь* или познающая деятельность мысли с каким-нибудь свойственным ей содержанием, законами и формами? Когда за главное и основное признают вещь, вещество или нечто чувственное, находящееся как бы вне познающей мысли, когда полагают, что *сознание* или *мышление* только применяется каким-то образом к вещам, то такое производство познания и его предметной силы есть реализм. Спрашивается теперь далее, возможен ли и состоятелен ли подобный реализм и если он несостоятелен, то к какому следствию препровождает дальнейший разбор его несостоятельности? Реализм в подобном смысле несостоятелен; потому что в процессе познания ненаблюдаемые вещи познают себя в нас, но наше внутреннее начало, наша деятельная мысль познает вещи, и полагать исходное начало познания в вещи — было бы большой несообразностью. Но с отрицанием подобного реализма не произойдет ли другой крайности? Если нельзя допустить, что наблюдаемые вещи сами познают себя в нас, если точка опоры познания — в познающем, мыслящем, ощущающем начале, то не превратятся ли все свойства и отношения вещей, как предмет познания, только в произведение нашего ощущения и представления? Кант действительно пришел к такому результату в понятии о познании. Не солнце вращается около земли, говорил он, но земля вращается около солнца. Отсюда произошел у него вместо реализма, преобладавшего в учении Локка, т. н. *субъективный идеализм*: по смыслу этого идеализма, во всех познаваемых нами свойствах и отношениях вещей выражается только нечто кажущееся, преломившееся в нашей познающей призме, но вовсе не существо вещей, не действительные вещи. Но заключение Канта было ошибочно. Правильно только то, что познание не может быть ни реализмом, в предыдущем смысле слова, ни идеализмом, в том смысле, как понимал его Кант. Правильный реализм должен быть вместе идеализмом, и правильный идеализм — реализмом. Где же точка их соединения и какой смысл получает реализм, проникаясь стихиями идеализма? Германские идеалисты в н. XIX в. искали этого исходного центра их в таком созерцании или мышлении, которое выступает за пределы нашего действительного ограниченного представления, хотя постоянно проникает его своей силой. Но в своем понятии об общем исходном начале идеализма и реализма германские идеалисты допустили круг, ища этому началу оправдания в недоказанном еще его же предположении и выражая только наше собственное ограниченное мышление. Для сообщения реализму правильного значения и для примирения его с идеализмом нужно отказаться от прежней абсолютной точки зрения германского идеализма и избрать путь психологический или психологического наблюдения. Дело в том, что явлениями и сферой нашего сознания, как показывает психологическое наблюдение, не исчерпывается полнота нашей душевной жизни. Наши сознательные теоретические и практические отношения к предметному миру утверждаются на безотчетных побуждениях. Мы не потому в познании ставим и определяем мысленно предмет, не потому и волей силится привести этот предметный мир в согласие с нашими желаниями, что вещи подействовали на наше «я», но потому, что и до развития сознания, в первоначальном психическом побуждении, уже есть предположение действитель-

ности предметного мира и тяготение к нему. И не с того времени получает свою силу убеждение в действительности предмета знания, как он прошел сквозь поверхность сознания; начало его скрывается гораздо дальше и глубже. Оно лежит, как мы сказали, в самом первоначальном побуждении душевной жизни, в силу которого она предполагает нечто соответствующее ее потребностям. В этом-то первопобуждении заключается то сильное и неистребимое указание на предметный мир, которое потом только уясняет и разрабатывает сознательная деятельность мысли; здесь же и отдаленный пункт соединения того, что присуще только нам, с тем, что предполагается вне нас. На основании этого понятия об исходном начале предметной силы законосообразного мышления ясна несостоятельность реализма и его применения. Мы признаем что-либо предметным и истинным не потому, что оно является нам как вещь, но потому, что в глубине душевной жизни, в первом ее побуждении уже есть и тяготение к предметному миру, есть и предположение его соответствия нашему живому душевному началу, а иначе, без этого соответствия, немыслимо было бы само тяготение к нему. Нечто вешное, как оторванное и разобщенное с душевной жизнью, не могло бы дать ни понятия *истины*, ни идеи изящества, ни религиозной идеи *Бога* и т. д. Что касается др. стороны реализма, признающего в основании всякой жизни только вещество, то несостоятельность ее одинакова с несостоятельностью *материализма*.

Руководствуясь вышеизложенными понятиями о реализме, мы можем теперь судить и о значении его в деле знания и практической жизни. Сам по себе реализм означал бы, что вся наша теоретическая и практическая жизнь определяется только данными, чувственными качествами вещей и чувственными влечениями. Но в таком случае реализм сделал бы знание невозможным, превращая его только в калейдоскоп явлений; потому что само сознание законов, одушевляющее науку, в конце концов зависит не от явлений, не от вещей, но от существа мыслящего и познающего. В практическом отношении реализм, сознательно или бессознательно, может поддерживать не всеобщие и вечные начала жизни, предполагающие свободное, сознающее их существо, но только слепые навыки и случайные, временно формирующиеся правила деятельности. В этом свойстве практического реализма заключается причина неизбежности неблагоприятных последствий в жизни, если все в ней поглощено только жадным преследованием материальных выгод. Очень важны и необходимы вещественные условия деятельности; но они должны быть выражением и орудием правильно развитых сил нравственных, как тело служит только орудием души. Наконец, ограничиваясь только причинной связью вещей или сферой физического бытия, реализм отрицает не только у жизни, но и у самой науки возможность полноты и гармонии: с отрицанием самостоятельности нравственного мира, с ограничением знания и жизни одними физическими законами подобная полнота и гармония невозможны. Из предыдущего понятно, что все сказанное нами о реализме, в том смысле, какой придается ему в науке о познании, не относится к реализму, когда под ним разумеют или весь состав естественных наук, т. е. реального образования, или даже исключительное внимание к нему. Реализм в этом смысле может вести к ошибочным и односторонним понятиям в науке о нравственной природе человека, но сам по себе он еще не заключает отрицания ни нравственных истин, ни нравственного мира. В средние века, или, точнее, в период схоластики, реалистами, в нынешнем смысле слова, были номиналисты (*см.*: Номинализм), утверждавшие, что во всех наших понятиях и идеях заключаются только слова, тогда как реалистами на языке схоластики назывались идеалисты на том основании, что идеям они приписывали реальность, т. е. существенность и действительность.

Схоластики-реалисты разделялись гл. обр. на платоников и последователей Аристотеля: первые руководствовались больше идеями Платона, вторые — категориями Аристотеля.

Философские принципы реализма восходят к учению Платона об идеях как первичной реальности. Эта точка зрения реализма, укрепившись в патристике IV—V вв., становится господствующей в средневековой схоластической философии Западной Европы. Она является естественной для теологической философии, которая по самой своей идеалистической природе опиралась на чисто умозрительные методы осмысления Бога и его атрибутов и на такое же обоснование религиозных догматов. В Западной Европе реализм исходил из платонизма и неоплатонизма. Реализм утверждал, что чем более общим является понятие, тем реальнее его существование в качестве особой сущности. Первая христианская разновидность реализма, сочетаемая с креационизмом и обоснованная Августином, исходила из того, что идеи-образы находятся в уме внеприродного Бога-Творца, а конкретные вещи представляют их весьма несовершенные копии. Согласно этой концепции, «роды» и «виды» являются идеальными прообразами, в соответствии с которыми Бог создал все единичные предметы и существа. Истинность с этой точки зрения присуща не только суждениям, но и самим вещам и явлениям реального мира, включая человека и его поступки — в меру их соответствия идеальным прообразам божественного интеллекта. Основоположные догматы христианского вероучения (догматы Троицы, первородного греха и др.) обосновывались с помощью умозрительной методологии реализма.

Вторая христианская разновидность реализма, возникшая позднее, в своих идеях восходила к Аристотелю. Его основной формулой становится утверждение о существовании универсалий до вещей — в божественном уме; в вещах — поскольку они созданы Богом, и после вещей — в понятиях человеческого ума, открывающего их в созданном Богом мире. Если «первый» реализм более настаивал на трансцендентности идей по отношению к вещам (первая часть формулы), то «второй» подчеркивал их имманентность вещам (вторая и третья части ее). Центральным понятием этой разновидности идеализма становится поистине форма. Однако позиции «первого» и «второго» реализма отнюдь не были взаимоисключающими, и в развитии схоластической философии они нередко переплетались. В этих колебаниях отражались не только неспособность реализма решить проблему отношения общего и единичного, но и противоречивость взаимоотношения реализма и теологии: опираясь на реализм, теология приспособлявала его к своим догматам, но иногда приходила с ним в конфликт. Это касалось в особенности пантеистической тенденции неоплатоновского реализма с его принципом эманации, согласно которому «роды», проистекшие из наиболее общего и безличного бытия, каким является Бог, порождают «виды», которые в свою очередь порождают единичные конкретные предметы.

Русская философия соединяет понятия реализма с верой. У А. С. Хомякова понятия *веры* как начальной формы познания берется в смысле всецелого «непосредственного приобщения к реальности (реализму)». Только через веру реализм воплощается в бытие идеальных объектов.

Аскольдов отстаивает всеобщую одушевленность мира, т. к. считает, что без этого невозможно осилить реальность внешнего мира. Распространение понятия «души» на весь мир Аскольдов видит в этом выражении реальности.

Архиеп. Никанор предлагает закон последовательных стадий постижения реальности. Он даже развил особое учение о различных «степенях реальности»: «реальное вообще имеет разные степени реальности». «Наименее объективно реально то, о чем свидетельствуют внешние чувства; более реально то, о чем свидетельствуют внутренние чувства... и, наконец, наи-

более и безусловно реально то, что чувствуется как безусловный постулат... Наиболее сверхчувственное и есть наиболее объективно реальное... а все внешне чувственное есть только убегающая тень истинного *сущего*».

А. А. Козлов решительно отвергает материалистическую метафизику и считает естественные науки никогда не прикасаются ни с чем реальным. «И если мы думаем на почве условных понятий о реальности строить науку о действительном сущем, то ничего, кроме грубого материализма, не можем найти». Козлов твердо следует реализму, для него пространство, и время, и движение суть лишь «символы существующих действительностей и их отношения».

В. С. Соловьев критикует «отвлеченный реализм», опирающийся на чувственный опыт. Он справедливо утверждает, что «ни реальный опыт, ни наш разум не могут дать нам основание и мерило истины... ибо предмет не становится истинным оттого, что я его мыслю: я могу ощущать и мыслить также и не истинное». «В основе истинного знания лежит мистическое или религиозное восприятие, от которого только наше логическое мышление получает безусловную разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности».

Наиболее глубокое понимание реализма в русской философии дает, по-видимому о. П. Флоренский. Он показывает, что подлинный реализм проявляется через Божественный миропорядок. «Лишь в христианстве, — пишет Флоренский («всякое мировоззрение вне христианства, — настаивает он, — акосмично и атеистично»), — природа является не мнимым, не феноменальным бытием, не «тенью» какого-то иного бытия, а живой реальностью».

С. Г., Д. К.

РЕАЛИЗМ НАИВНЫЙ, мировоззрение не критического сознания, принимающего данные чувства за достоверные и не требующие толкования. Наивный реализм предполагает, что *мир* существует так, как он познается, т. е. приписывает миру *пространство* и время как объективные формы, а *качества* предметов считает существующими в предметах и притом такими, какими они представляются чувствам. Наивный реализм распадается при первом прикосновении критики, а именно как только субъективность ощущений выяснена, то тем самым наивный реализм становится невозможным.

РЕАЛЬНОСТЬ, действительность, обозначает в *метафизике* существование представляемого предмета. По Канту, объективная реальность, т. е. отнесение познания к какому-либо предмету отличается от субъективной — представляющей обязательность известного *познания* для человека. Эмпирическую реальность имеют данные чувств.

РЕГАЛИИ, знаки, символы царской (императорской) *власти*, выражающие ее божественный характер и державное сознание русского народа. В России царскими регалиями являлись корона, скипетр, держава, государственный меч, государственное знамя, большая государственная печать и государственный штит.

В России о торжественном вручении скипетра *царю* впервые речь идет при описании чина венчания на царство Федора Ивановича, но, по-видимому, он был в употреблении и раньше; по свидетельству англичанина Горсея, скипетр, служивший при венчании царя Федора Ивановича, был приобретен еще *Иваном IV*. При избрании царем Михаила Федоровича ему поднесен был, как главный знак верховной власти, царский посох. При венчании на царство и в др. торжественных случаях московские цари держали скипетр в правой руке; при больших выходах скипетр несли перед царем особые стряпчие. Скипетр русских государей, каким он дошел до нас, был изготовлен к коронации Павла I в виде золотого жезла, осыпанного алмазами и драгоценными камнями; вершину его украшал знаменитый бриллиант Орлова.

Держава, имея форму шара, увенчанного крестом, представляла собой символ владычества над землей. В Россию держава перешла из Польши, где она именовалась jablko (яблоко), и в старину носила названия: яблоко царского чина, яблоко владомое, яблоко державное, вседержавное или самодержавное и просто яблоко, а также держава Российского царства. При венчании на царство впервые она была употреблена Лжедмитрием. При торжественных приемах послов держава использовалась и ранее, напр. в 1597, во время приема Федором Ивановичем австрийского посла. Из выходных книг видно, что и впоследствии, когда государь в царском наряде Большой казны торжественно принимал послов и некоторых др. лиц, на переднем окне палаты, по левую руку государя, обычно ставился стоянец (подножие), а на нем — держава. Держава в ее последнем виде была изготовлена к коронации Павла I из синего яхонта и украшена бриллиантами.

Государственный меч упоминается в числе регалий при Петре I. По регламенту Камер-коллегии в царской рентерее (казначействе) надлежало хранить державу, корону, скипетр, ключ и меч. При коронации государственный меч, государственная печать и государственное знамя впервые были употреблены Елизаветой Петровной. Все 3 регалии выносились для участия в торжественных процессиях. Государственный щит несли только при погребении государя. При коронации русские государи не опоясывались мечом, как это делалось, напр., при коронациях римско-немецких императоров и польских королей. К регалиям в широком смысле относили еще трон, а также порфиру и др. парадные одеяния. В Московской Руси в состав регалий входили и бармы. Часть регалий хранилась в Зимнем дворце в С.-Петербурге, откуда они перед каждой коронацией торжественно перевозились в Москву.

«РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ ФИЛОСОФИИ», произведение И. А. Ильина. Вышла в свет в 1925 в Париже.

Для Ильина философия есть опытное знание, наука о важнейшем, о духе, о безусловном. У человека, который знает — верно, подлинно и объективно, — «знание и вера не расходятся и не стоят в противоречии: то, что он знает, достоверно той единой достоверностью и очевидно той единой очевидностью, которая силой объективности своей создает верующее знание и знающую веру». Философию и философов подстерегают нередко реальные интеллектуальные опасности, но настоящая философия всегда «духовна, опытна, честна и проста; и именно в этих свойствах своих она приближается к настоящей религии».

Говоря об отношении философии к жизни, Ильин писал, что «философия больше, чем жизнь: она есть завершение жизни. Но жизнь первее философии: она есть ее источник и предмет». Ильин выдвигает 2 аксиомы философской методологии. Первая аксиома гласит: «Не испытанное содержание — не познано; неиспытанное содержание — непознаваемо». В то время как всякий чувственный опыт есть опыт, далеко не всякий опыт есть опыт чувственный. С этим связана вторая аксиома философской методологии: философия как раз и творится нечувственным опытом, имеет дело с нечувственными содержаниями и через них — со сверхчувственными предметами.

Духовная значительность этого опыта определяется тем, что «философия исследует сущность самой истины, самого добра и самой красоты: она исследует саму сущность бытия и жизни, вопрошая об их сверхчувственной первооснове; она исследует самый дух человека и природу его основных актов, воспринимающих эти предметы; она исследует право как необходимый способ духовной жизни, как естественный атрибут человеческого духа. Иными словами, она исследует божественную природу во всех предметах и, наконец, восходит к познанию самого Божества как единого лона и источника всего, что божественно». Связывая историю философии с историей религий и мистерий, кн. С. Н. Трубецкой, пишет И. А. Ильин, идет по правильному пути, ибо «философия с самого начала приняла в себя тот самый предмет, в аффективно-иррациональном переживании которого пребывала религия. Философия, по слову Гегеля, есть культивирование религиозного содержания, но в иной форме — в форме систематического опыта и разумного, очевидного и адекватного, мыслящего познания». Исследуя все в меру его божественности, философия тем самым населяет души людей божественными содержаниями.

Ильин отмечает, что современное человечество «перестало испытывать, видеть, любить и творить главные, священные, жидущие предметы: оно не верит в их объективную реальность, в их исследование, но в иную форму — в их самоценность, в их жизненную силу, в их спасительность. И отсюда всеобщая смута, всеобщая шатость, духовное разложение; подлинное горе от мнимого ума». Более того, возникла и духовная болезнь, в которой самоуверенная претенциозность в вопросах духа сочетается с наивной слепотой. Имя этой самодвольной слепоте в восприятии земных риз Божиих — пошлость.

Этому положению вещей необходимо противопоставить подлинный и предметный духовный опыт. «Для того чтобы познать духовный предмет, необходимо самому духовно быть и организовывать в себе подлинный духовный опыт». Поскольку философ познает предмет лишь в той степени, в какой он сам приобретает к нему истоки своего духовного бытия, философская гносеология есть также и онтология. «Только духовный опыт открывает человеку природу Божества, дает ему доступ к эстетическому предмету, вводит его в предметный ритм мира, указывает ему высшие цели жизни и раскрывает перед ним самое естество человеческого духа в его основных свойствах и законах. Но именно таково и дело философа, сосредоточивающего в себе и религиозный, и художественный, и научный, и нравственный, и политический, и педагогический опыт, — весь духовный опыт, во всем его объеме, для его научного раскрытия». У всех великих учителей религии и философии была эта необходимая «целостная духовная предметность души». Смысл знаменитого философского правила: «*primum esse, deinde agere, postremo philosophari*» — в том и заключается, что настоящий философ «выговаривает только то, что составляет содержание его духовного опыта, он утверждает, прежде всего, свое предметное бытие, удостоверяет его своим предметным деланием и затем формулирует увиденное в своем предметном философствовании». Но чтобы быть философски одержимым очевидностью духовного предмета, надо быть истинно религиозным человеком.

Для выхода из современного кризиса необходимо создать новую философскую методологию научной очевидности, новую философию правосознания и государственности, совести и доброты, эстетического восприятия и художественности. Необходима, наконец, «новая философия религиозности и откровения, чтобы вновь открылось замкнутое око человеческое, по-старому приема *Бога* и по-новому приема мир; чтобы осветились современные религиозные падения и блуждания и чтобы в религиозном обновлении душ возобновилось одинокое боговидение и соборное богоутверждение». Тогда философия станет подлинным богослужением.

Н. Полюрацкий

РЕЛИГИЯ. По наиболее древнему и принятому объяснению религия есть взаимоотношение между *Богом* и *человеком*. Чтобы дать более или менее правильное понятие о ней, прежде всего следует обратить внимание на Божество и на участие

Его в деле религии. Господь Бог имеет непосредственное отношение к *духу* человеческому; для всякого, кто признает высшее достоинство человеческой *природы*, эта истина едва ли может быть предметом недоумений и пререканий. Чем выше стоит какое-либо творение в ряду существ, тем с большей ясностью открываются в нем совершенства Творца, тем больше достоинства и цены должно оно иметь в очах Божиих и тем больше бывает содействия со стороны Существа Высочайшего в достижении цели его жизни. Из ряда прочих существ земли человек есть венец создания, сознательное существо, одаренное разумом и свободой; он поэтому имеет право на более близкие отношения, чем др. творения, к Богу, своему Творцу. Особенности отношения Бога к человеку состоят в содействии Его к осуществлению людьми высших целей жизни. Эти цели выражаются в стремлениях человека к абсолютной *истине*, неизменному *добр*у и высшему *блаженству*. Но раз истина, добро и блаженство являются коренными стремлениями разумного человеческого духа, то уже по одному этому они не могут быть пустыми, бессодержательными понятиями; они должны сосредоточиваться, воплощаться в Существо высочайше совершенном, а таким существом никто не может быть, как только Бог. Поэтому стремление к высочайшей истине, неизменному добру и вечному блаженству в сущности есть стремление к истинному Богу. Чтобы достигнуть этой цели, недостаточно, чтобы высшие стремления исходили только от человека. Необходимо, чтобы Сам Господь Бог шел навстречу этим стремлениям, давал Себя чувствовать человеку и познавать Себя. В противном случае все пламенные усилия человека жить в общении с Богом, все его неодолимые желания бесконечного блаженства не достигали бы цели. Вот почему религия основывается, с одной стороны, на стремлении нашего духа к Богу, а с др. стороны, на влиянии Божества на наш дух. Участие человека в религии выражается в усвоении религиозной истины и в отражении ее на человеческих знаниях, чувствах и деятельности. Принимая божественное откровение, человек старается по нему устроить свою жизнь, обращается к Богу с молитвой и приносит жертвы. Человека можно назвать существом вполне религиозным, потому что религия составляет существенную принадлежность его духа и он без религии не может жить по свойствам своей духовно-нравственной природы. Религия есть искони присущая человеку потребность общения с Богом; в религии человек находит для себя высшее и совершенное удовлетворение и руководство в своей жизнедеятельности. Она имеет неотразимое влияние на весь исторический ход жизни человечества, на его обычаи, государственные учреждения, семейный быт и нравы, на законодательство, науку и искусство. Умственное, нравственное и общественное развитие народов, выдающиеся черты в их миросозерцании находятся в тесной и существенной связи с религией и находились под неотразимым ее влиянием. Обращаясь ко временам первобытного существования, мы видим, что религия, явившись на земле вместе с человеком как существом богоподобным, имела в жизни его исключительное значение. Это подтверждается как *Библией*, единственно достоверным и древнейшим источником исторических сведений о первобытной жизни человека на земле, так и сохранившимися у языческих народов преданиями об этой жизни. Библия говорит нам, что первые люди, благодаря вложенным в их душу свойствам, с первых дней своего существования на земле уже выражали свои стремления к своему Творцу. Бог же изображается священным бытописателем не как Существо, далекое от человека, но как Воспитатель и Руководитель людей, Своими явлениями и заповедями руководствующий их в жизни и деятельности. Религия первых людей до падения носила характер близости их к Богу и пополняла собою всю жизнь их. После грехопадения первоначальные живые отношения между

людьми и Богом помрачились, но не изгладились окончательно. Религия продолжала руководить жизнью людей. Предания, сохранившиеся до нас, говорят нам только об одной религиозной жизни первобытных народов. Их государственная жизнь развивалась только на религиозных основах. Религиозные верования их были основным источником, из которого развивалось законодательство, ограждающее частные и общественные интересы. Религия дана нам с самым бытием нашего духа, имеет свой корень в самой сущности его, есть его жизнь. В этом убеждают нас следующие фактические основания. 1. Строго говоря, нет человека, совсем безрелигиозного. Мы все имеем религию в обширном смысле слова: атеист, или материалист и др., отвергая истинного Бога Духа, признает за начало всего *материю* и, сообразно своему убеждению, так или иначе определяет свою жизнь. Отсутствия самой идеи божества и живого отношения к тому, что считается за божество, имеет свой корень в самом человеке нельзя указать, за исключением разве психически больных и т. п. Признание материи единственно вечной и абсолютной и сообразно этому расположение своего образа жизни, по мотивам исключительно чувственным и материальным, есть только извращение религиозного сознания, карикатура религии, но не совершенное отсутствие ее. Насколько внедрена в нас идея Бога, свидетельствует тот факт, что нужно или слишком глубоко погрязнуть в разнообразных пороках, уподобиться скоту или слишком долго поддаваться исключительным влияниям антирелигиозных учений, не зная ничего, кроме них, чтобы заглушить в себе всякое религиозное чувство в собственном смысле слова; но и при этом необходимо всегда сохранить намеренную и твердую решимость воли, чтобы не поддаваться невольным возбуждениям религиозного чувства при различных обстоятельствах жизни. 2. Как по отношению к внешней, видимой природе наше *знание* ее сил, законов, порядка, целесообразности и т. д. было бы невозможно, если бы нам не была дана способность все это изучить, тем более и по отношению к Богу мы не имели бы никакой идеи Его, если бы она не была дана нам от начала, с самым нашим самосознанием. Врожденность нашего богосознания особенно выразительно высказал один философ так: «Первобытный человек не солнце, луну и звезды признавал богами, но богов признавал в солнце, луне и звездах», т. е. не под влиянием видимых предметов природы человек изобрел идею о Боге, но уже существующую в нем идею Божества воплотил в видимых земных предметах.

РЕЛЯТИВИЗМ, учение об относительности всякого *познания* в зависимости от познающего *субъекта* (Протогор: человек есть мера всех вещей) или от закона *сознания* (Конт). Христианская философия несовместима с релятивизмом, ибо, согласно христианскому учению, Божественный мир и человек как образ и подобие Божие основываются на абсолютных *законах* и *истинах*.

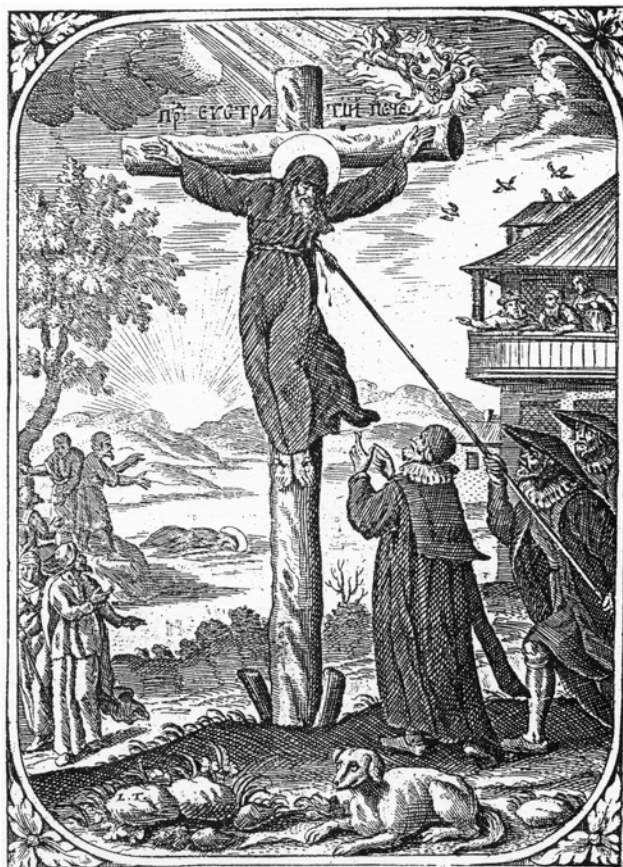
РИТУАЛЬНЫЕ УБИЙСТВА, кровавый обряд религиозных изуверов-сатанистов, совершаемый с целью установления мистической связи с бесами и злыми духами для привлечения их на свою сторону. Ритуальные убийства известны среди разных народов, но особое распространение получили среди тайных иудейских сект. Русская православная церковь признает существование ритуальных убийств, совершаемых иудеями по религиозным мотивам.

В самом древнем собрании житий русских *святых* — Печерском патерике — приводится житие прп. Евстратия (умучен в 1096), постника и мученика, «который продан был евреям, распят ими на кресте и прободен копием во время Пасхи за Христа».

В этом житии раскрываются подробности ритуального преступления, совершенного иудеями при обряде поругания

Христа против православного христианина. Поэтому привожу его полностью:

«Когда попушением Божиим пришел на Русскую землю злочестивый Боняк со множеством половцев и пленил Российскую землю, тогда и св. Евстратий при вторжении поганых в Печерский монастырь, где многие были ими посечены



Прп. Евстратий Печерский. Киево-Печерский патерик 1702

мечами, был захвачен вместе с др. в плен и продан в Греческую землю, в город Корсунь, одному еврею, в числе др. 50 христиан. Богопротивный жидовин начал понуждать пленников своих отречься от Христа и угрожал противящимся умереть их всех голодом. Но мужественный инок Евстратий, молясь, укреплял и поучал всех и так наставлял: «Братие, кто из вас крестился и веровал во Христа, не будьте изменники обету, данному при крещении. Христос возродил нас водою и Духом, Христос искупил нас от клятвы законной Своею кровью и сделал нас наследниками Своего Царства. Если живем — будем жить для Господа; если умрем — умрем во Господе и временною смертью обрящем вечную жизнь. Будем подражателями Тому, Кто сказал: Моя жизнь — Христос, а смерть — приобретение». Укрепляемые словами преподобного, пленники предпочли умереть от недостатка пищи и питья, чем отлучиться от Христа, Который есть Источник вечной жизни. И так в короткое время, истаивая от неядения и жажды, все 50 человек умерли — одни через 3 дня, другие — через 4, некоторые — через 7, самые крепкие — через 10. Только один Евстратий, томимый голодом уже 14 дней, оставался жив и невредим, ибо с юности привык к посту. Окаянный жидовин, видя, что черноризец был причиной пропажи его денег, заплаченных за пленных, которых он

надеялся привести в свое зловерие, задумал месть ему. Приближался день Воскресения Христова. Жидовин начал праздновать свою пасху и ругался над св. Евстратием так же, как отцы его — над Самим Господом нашим Иисусом Христом, как написано в *Евангелии*.

И, как в древности распяли Христа, так и этот праведник был пригвожден ко кресту окаянными жидовином и друзьями его и благодарил за то Бога. Без питья и пищи Евстратий продолжал жить уже 15-й день. Жидовин и прочие друзья его поносили распятого и говорили ему: «Куси ныне, безумный, законной пасхи, чтоб остаться живым и избежать проклятия». Ибо Моисей передал нам закон, который принял от *Бога* и сказал в книгах своих: «Проклят всякий, висящий на дереве». Преподобный отвечал: «Великой благодати сподобил меня днесь Господь. Он даровал мне милость пострадать за имя Его на кресте по образу Его Креста. Надеюсь, что и мне скажет Он, как некогда разбойнику: «Днесь будешь со Мною в раю». Не нужна мне пасха ваша, не боюсь клятвы, ибо наша Пасха был закланный за нас Христос, Который разорил наложенное за преступление закона и за древо проклятие и ввел в благословение жизни древом крестным, на котором был пригвожден, будучи жизнью всех, как пророчествовал о том и Моисей: «Вы увидите Того, Кто есть жизнь ваша, висящим прямо перед глазами вашими». О празднике же Пасхи говорит Давид: «Сей день, Который воздвиг Господь, возрадуемся и возвеселимся». Но ты, распявший меня, и все твои евреи, плачьте и рыдайте, ибо постигнет вас отомщение за кровь мою и кровь других купленных вами христиан. Ненавидит Господь субботы ваши и преложит праздники ваши в сетование — приблизилось время убийства начальника вашего беззакония». Услышав это, жидовин распалился гневом, схватил копьё и пронзил пригвожденного. И была видна только огненная колесница и огненные кони, и они несли на небо душу ликующего победоносного мученика, и был слышен голос, говоривший греческими словами: «Вот доблестный гражданин Небесного града!»

Тело мученика жидовин, сняв с креста, свергнул в море, и там творится много чудес. Верные искали там прилежно святых мощей — и не нашли. По смотрению же Божию были обреты они в пещере, где и доныне почивают нетленно. Предсказание же святого страдальца о том, что кровь его будет отомщена, исполнилось немедленно после страдания его. Ибо в тот же день пришло повеление от царя греческого изгнать из области его всех жидов, отняв у них имущество, а старейшин их избить за мучение христиан. Одним из первых был убит, как говорил блаженный Евстратий, епарх — причина всей той жидовской злобы, о котором известно следующее: крестился один богатый и славный еврей, и потому царь отличил его и через несколько дней сделал епархом; он же, получив сан, втайне сделался отступником от Христа и Его веры и дал разрешение жидам по всему пространству греческого царства покупать христиан и обращать их в рабов. И тогда этот нечестивый епарх был обличен в злой своей хитрости, и царь повелел убить его злою казнию и искоренить жидов по всему своему царству. И в то время, когда избивали жидов, живущих в греческом городе Корсуне, того окаянного жидовина, которым был убит преподобный Евстратий, повесили на дереве, и так злоба его обратилась на его голову, и он воспринял участь Иудина удавления.

Прочие же жиды, видя страшные чудеса по кончине преподобного, уверовали поистине и крестились. А поработивший их Христу и по смерти своей добрый Его воин и победоносец — св. Евстратий — сподобился с бессмертным воинством небесным воспевать победную песнь и царствовать с Самим Победителем смерти Христом, с Которым он воинствовал, прославляя Его и благодаря с Безначальным Его Отцом и Животворящим Духом в бесконечные веки. Аминь».

Ритуальный характер, по-видимому, носило убийство почитаемого Русской церковью царевича Димитрия, наследника русского престола, последнего представителя царствующего рода Рюриковичей. Таинственная смерть Димитрия стала прологом трагических потрясений государства Российского.

По всекому мнению митр. С.-Петербургского и Ладожского *Иоанна*, загадка этого убийства заключается в том, что оно никому не сулило политических выгод. «Не говоря о Годунове, — отмечает влад. Иоанн, — который, разумеется, отношения к преступлению не имел ни малейшего, боярская верхушка тоже со смертью наследника ничего не приобретала: во-первых, у Федора вполне мог родиться сын, его законный преемник на Российском престоле, а во-вторых, даже в случае пресечения династии, что казалось весьма маловероятным (кто мог предвидеть постриг Ирины?), боярство не имело никаких шансов на власть — народные волнения 1584 в Москве это ясно доказывали». Смерть царевича, считал митр. Иоанн, могла быть выгодна только тому, кто стремился бы уничтожить саму Россию, нанося удар в наиболее чувствительное место церковно-государственного организма, провоцируя гражданскую войну и распад страны. «В связи с этим небезосновательной выглядит версия о религиозно-символическом характере убийства царевича, олицетворявшего собой будущее православной русской государственности. Косвенными свидетельствами в ее пользу служат сегодня многочисленные доказательства ритуального характера убийства царственных мучеников в Екатеринбурге в 1918». Весьма показательно также, что одним из претендентов на Российский престол в Смутное время был Лжедмитрий II — иудей по происхождению. Да и сам Лжедмитрий I (Гришка Отрепьев) поддерживался в своих притязаниях иудейскими кругами из окружения польского короля. Именно они выделили большую часть средств для похода на Москву.

Согласно соборному решению иерархов Русской церкви был канонизирован ритуально умученный младенец Гавриил Белостокский, родившийся 20 марта 1684 в Волынской губ. 20 апр. 1690, в 1-й день православной Пасхи, он был похищен иудеями и распят ими на кресте, затем прободен в бок и исколот в различных частях тела, пока не была выпущена вся кровь. Спустя 30 лет после его погребения мощи его были найдены нетленными и перенесены в Свято-Троицкий монастырь в Слуцке Минской губ. Мощи младенца-мученика лежали в гробике совершенно открытыми. Обе ручки младенца охватывали маленький наперсный крест. Пальцы исколоты.

После того как Гавриила причислили к лику святых, в службе ему Православной церковью установлено читать: «Первое бо кров твою помалу изливш, еле жива ты оставиша иудеи, да множайшим мукам предадут твое непорочное тело, еже и смерти предавше конечным кровеистошанием, на ниву в день Святой Пасхи тое без студне извергоша, мы же, твоя безчисленные раны целующе, подвиги твоя тепле прославляем».

По всей России установилось всенародное почитание младенца-мученика. В день мученика-младенца Гавриила Белостокского — 20 апр. — повсюду собирались тысячи паломников.

В ряде приходов РПЦ, в т. ч. зарубежной, почитается как местночтимый святой (священномученик) Андрей Киевский (Юшинский), ритуально умерщвленный 12 марта 1911. Его мертвое тело со множеством ран было найдено в пещере на окраине г. Киева. Экспертиза установила, что причиной смерти несчастного ребенка «послужило острое малокровие от полученных повреждений с присоединением явленной асфиксии вследствие воспрепятствования доступа к воздухоносным путям». «В теле его осталось не более трети всего количества крови». Эта экспертиза была также подтверждена известным русским врачом, проф. Киевского университета *П. А. Сикорским*, который считал убийство Юшинского по его основным

и последовательным признакам — медленному обескровлению, мучительству и затем умерщвлению жертвы — типичным в ряду подобных убийств, время от времени повторяющихся как в России, так и в др. государствах. Обескровливания убиваемых, по мнению проф. Сикорского, вытекают из др. оснований, которые, быть может, имеют для убийц значение религиозного акта.

Хотя факт ритуального убийства был установлен с полной достоверностью, М. Бейлис был оправдан за «недостаточность улики», после того как в течение двухгодичного следствия были подкуплены и запуганы несколько следователей, отравлены трое детей, видевших, как Бейлис тащил Андрея Юшинского на кирпичный завод еврея Зайцева, где произошло убийство.

Как отмечали современники, «в течение пяти месяцев полными хозяевами следствия были противники ритуальной версии и буквально делали от имени следственных органов все, что хотели: арестовывали одних, запугивали других, подкупали третьих, мистифицировали и печать, и судебную власть целым рядом ложных, а иногда даже и заведомо ложных сообщений. Однако же несмотря на все усилия найти убийц среди родственников убитого или среди местных воров, несмотря на террор, угрозы и самые энергичные средства уличения — до гримировки заподозренных и фабрикация фальшивых вещественных доказательств включительно, — ничего не обнаружил. Тогда — и только тогда — был привлечен к следствию Бейлис, причем тотчас во всей европейской печати поднялся общий негодующий крик против нового направления следствия. Через несколько дней после привлечения Бейлиса умерли после угощения пирожным, принесенным сыщиком Красовским в отсутствие арестованной матери, дети-свидетели, показывающие, что видели, как Бейлис тащит Юшинского на завод. Покамест следствие дошло до Бейлиса, произошел целый ряд существенных перемен в местности, где совершено преступление: был построен новый забор, сгорело без видимых причин здание, в котором могло быть совершено убийство, — вообще уничтожены все следы последнего. В руках осталась одна главная улика — фотографические снимки с исколотого трупа, ранения которого не могли быть объяснены никакими обычными мотивами, кроме ритуальных, да приставшие к одежде убитого кусочки пропитанной кровью глины, показывающей, что убийство произошло не в квартире, где глины быть не могло, и не в пещере, куда труп был принесен уже окоченелым, а в таком глинистом месте, как кирпичный завод еврейской толкнищи. Если прибавить к этому установленное экспертизой раздевание Юшинского в момент нанесения ему ран в туловище с одеждой трупа после смерти и письмо Бейлиса к жене с рекомендацией Казаченко как нужного человека, с просьбой дать ему денег и указать ему, кто из свидетелей показывает против обвиняемого, то этим ограничатся все прямые улики обвинения. Их, несомненно, оказалось очень мало для того, чтобы осторожный суд совести мог обвинить Бейлиса, но их было все-таки вполне достаточно для того, чтобы не прекратить дело в стадии предварительного следствия.

Несмотря на то что ритуальное преступление было совершено кучкой фанатиков-изуверов и вина за него никак не могла ложиться на всех иудеев, как, напр., вина хлыстов-изуверов не могла очернить русский народ, весь иудейский мир России и Зарубежья встал на сторону М. Бейлиса, огульно отрицающая обвинения в его адрес, объявляя их «происками» антисемитов, «кровавым средневековым наветом» на «невиновных», «гонимых евреев».

Еврейская и либерально-масонская печать всей своей силой обрушивается на суд и общественное мнение, намеренно искажает факты, фальсифицирует материалы следствия.

Как писал прокурор по этому делу Виппер, «ведь русская пресса только кажущаяся русская, в действительности же

почти все органы печати в руках евреев. Я ничего не хочу говорить против еврейства, но, когда читаешь еврейские газеты, еврейские мысли, еврейскую защиту, то, действительно, выступать против евреев — значит вызвать упрек, что вы или черносотенец, или мракобес, или реакционер, не верящий в прогресс, и т. д. Евреи до такой степени уверены, что захватили в свои руки главный рычаг общественности — прессу, что думают, что никто уже не посмеет возбудить против них такое обвинение не только в России, но даже и в др. странах. И до некоторой степени они правы: в их руках, гл. обр., капитал, и хотя юридически они бесправны, но фактически они владеют нашим миром, и в этом отношении пророчество *Библии* почти на наших глазах сбывается: тяжело их положение, но в то же время мы чувствуем себя под их игом. На это я обращаю внимание потому, что, никто не думал, что правительство поставит когда-нибудь это дело на суде, всем казалось, не риск ли это со стороны правительства, многомиллионный русский народ думает об этом риске. Да разве мы можем закрывать глаза на то преступление, которое совершилось в Киеве, хотя бы это и грозило нам неприятностями, мы должны раскрыть его; но, с точки зрения евреев, мы не имеем права на это, иначе мы — черносотенцы, мракобесы, реакционеры и желаем крови. Ведь это звучит почти обвинением. Ведь, в сущности, нас станут даже обвинять, что мы поставили процесс, что мы возбуждаем народ против евреев. Отнюдь нет. Меня даже удивляет следующее. Если бы евреи желали защитить Бейлиса, если бы они спокойно отнеслись к этому процессу, то сказали бы: пусть правосудие решит это дело, улик было немного, кроме соображений Красовского, которые я привел, и суд присяжных, которому они верят, увидя, что улик мало, мог оправдать, но евреи сами, сознавая, что Бейлис действительно виновен, вместо того чтобы сказать: пусть правосудие делает свое дело, — старались запутать это дело, помешать правосудию. И поэтому, когда Бейлис был привлечен, они были изумлены: что такое сделали с Бейлисом, как смели судить ритуального преступника в ту эпоху, когда существует Государственная дума, когда начнутся разговоры и когда могут привлечь к ответственности ряд правительственных лиц. Но правительство посмело, и Бейлис был привлечен».

Несмотря на моральный и физический террор еврейских и либерально-масонских кругов, суд довел дело до конца. Однако уничтоженные во время предварительного следствия улики и гибель свидетелей лишили суд юридического основания вынесения обвинительного приговора. М. Бейлис был оправдан за «недостаточность улик». Тем не менее на суде была признана «доказанность убийства со всеми признаками ритуальности». Весьма показательно, что, когда еврейские большевики захватили власть, киевские чекисты (они в то время были сплошь евреи) изъяли множество томов этого дела из архивов киевского суда и тут же уничтожили. Одновременно были расстреляны все лица, причастные к этому делу.

О. Платонов

РОД, в древнерусской языческой мифологии бог, творец вселенной, создатель всего видимого и невидимого мира. Представление о нем принадлежит к древнейшему слою славянской религиозности. Поклонение Роду фактически представляло собой *культ* единобожия, ибо все остальные языческие божества считались производными от единого бога. Как отмечал Прокопий Кесарийский (VI в.), славяне считают, что «один только бог, творец молний, является владыкой над всем».

В своей идее *понятие* о Роде приближалось к христианскому представлению о Боге Саваофе — Боге Отце, Создателе всего сущего. Род выражал светлое, доброе первоначало, производными от которого были *Сварог* и его сын *Дажьбог*, прародитель русского племени. Со словом «Род» связано все

самое значительное для русского человека. Род (семья, племя, династия), Народ, Родина, Природа, Родить, Урожай. К Роду у русских были особые чувства. Считая себя как бы правнуками главного бога, они олицетворяли в нем свой род, его единство и неразрывную преемственность.

О. Платонов

РОДИНА, отечество, отчизна, страна, в которой человек родился; исторически принадлежащая данному народу территория с ее *природой*, населением, общественным устройством, особенностями языка, *культуры*, быта и нравов.

Русь Святая, православная, богатырская, мать святорусская земля — таков образ Родины в сознании русского человека.

Для русского народа характерно раннее осознание своего национального «я». Это осознание начинается с чувства принадлежности человека не просто к племени или месту рождения, но к *государству* или большой территории, которая понимается им как его земля, земля его предков, за которую он готов положить свою голову.

Уже в «*Повести временных лет*» отчетливо проявляется патриотическое сознание наших предков. Это — осознание *единства* славянского народа (под которым подразумевается русский народ), стремление к единению Руси, а также провозглашение богоизбранности славянского народа (но не в плане противопоставления другим народам, а в моральном смысле первенства борьбы с мировым злом).

Русские князья в XII в. клянутся именем земли Русской. Даниил Паломник в Иерусалиме возжигает на Гробе Господнем лампаду «за всех христиан земли Русской». Лучше на Родине костыми лечь, чем на чужбине быть в почете, — говорит Ипатьевская летопись.

Родина есть живой *дух* народа, пребывание в котором дает твердое ощущение его *блага* и правоты. Любить Родину — значит любить не просто «душу народа», но национальный характер его духа (*И. Ильин*).

Сквозь тысячу лет бытия на горестной земле, борьбы, трудов, войн, преступлений — немеркнувшее духовное ядро, живое сердце — вот интуиция Родины (Б. Зайцев). Мать, мать родная, Родина-то наша, мы птенцы, так мы ее и сосем (*Ф. Достоевский*).

О Родина святая, / Какое сердце не дрожит, / Тебя благословляя? (*В. Жуковский*). В минуты унынья, о Родина мать, / Я мыслью вперед улетаю, / Еще суждено тебе много страдать, / Но ты не погибнешь, я знаю (Н. Некрасов). Если крикнет рать святая: / «Кинь ты Русь, живи в раю!» / Я скажу: «Не надо рая, / Дайте Родину мою» (С. Есенин). Я на нее, / На Родину, глядела, / Я знала: это все мое — / Душа моя и тело (А. Ахматова).

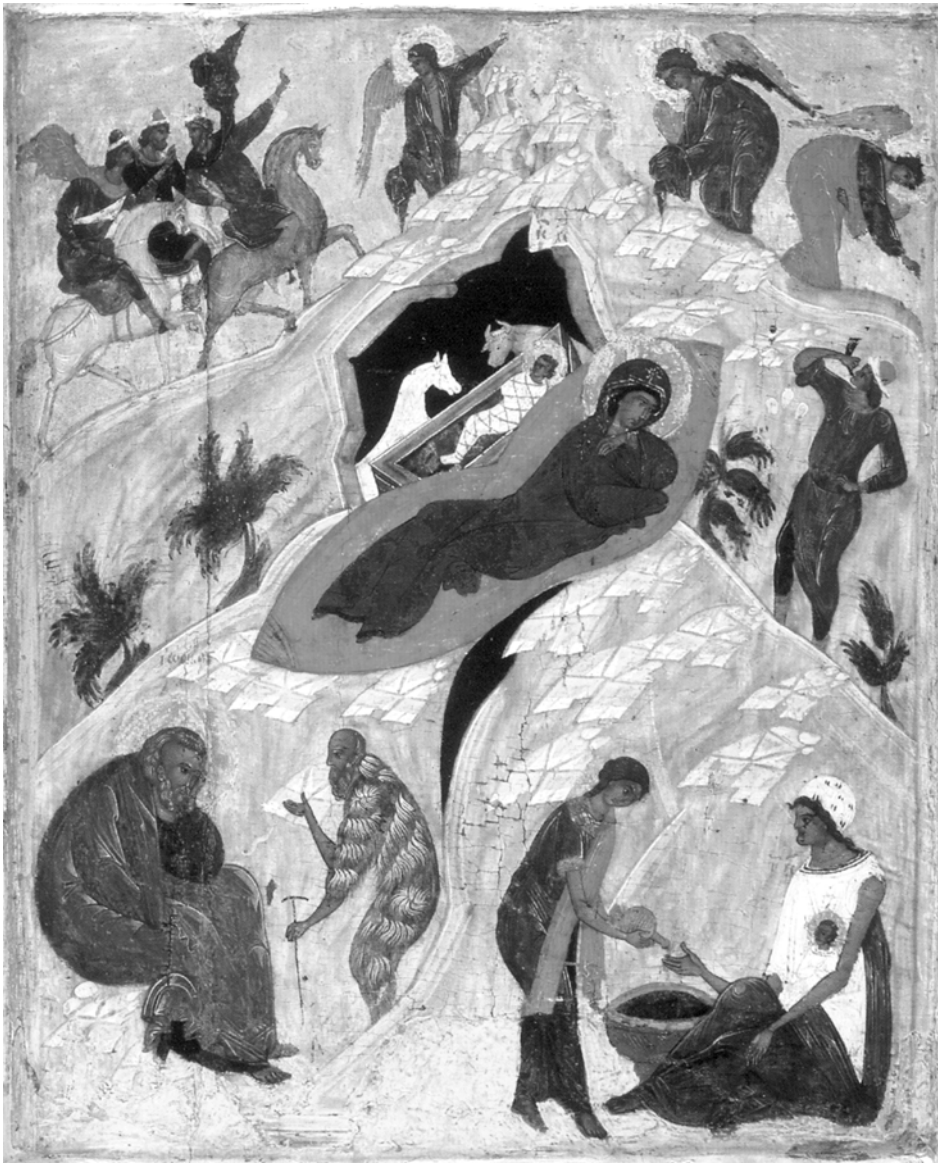
(См. также: Патриотизм.)

О. Платонов

РОЖАНИЦЫ, в языческой мифологии Древней Руси дочери бога *Рода*, творца всего сущего. Считались небесными хозяйками мира и покровительницами человеческой судьбы. Обычно представлялись в образе двух крупнейших созвездий: Большой Медведицы (древнерусское название Кола, в т. ч. Полярная звезда — Лось) и Малой Медведицы. По древним представлениям, Рожаницы господствовали над *небом, землей*, подземными и подводными силами, порождали все поголовье животных, рыб и птиц, необходимых людям.

О. П.

РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО, великий христианский праздник в воспоминание рождения Иисуса Христа в Вифлееме. Празднику Рождества Христова предшествует 40-дневный Рождественский, или Филиппов, пост. Канун, или день навечерия, праздника проводится в строгом посту и называется сочельником или сочевником, т. к. в этот вечер, по церковному уставу, употребляется в пищу сочиво — сушеные хлебные зерна, размоченные водой. Пост этот хранится до вечерней звезды. Празднование Рождества Христова Церковью установлено еще



«Рождество Христово». Икона н. XVI в. Суздаль

с IV в., в V в. написаны для этого праздника священные песнопения. До 1917 в навечерии Рождества Христова совершали Царские часы, на которых возглашалось многолетие царю, и всему царствующему дому, и всем православным христианам. Во время часов Церковь вспоминает различные события и ветхозаветные пророчества, относящиеся к рождению Христа. После полудня, кроме субботы и воскресенья, совершается литургия Василия Великого. Всенощное бдение начинается великим повечерием, на котором Церковь выражает свою духовную радость пением пророческой песни: «Яко с нами Бог». В пределах предпразднства и попразднства Рождества Христова заключается 12 дней. В Православной русской церкви в праздник Рождества Христова богослужение еще торжественней, т. к. после литургии совершается в благодарственном молебном пении воспоминание избавления от нашествия галлов и с ними «дванадесяти язык» в 1812.

Русские люди верили, что в праздник Рождества Христова, как важнейший и радостнейший день церковный, подобно тому как и на др. важнейшие праздники, играет солнце. И самый день этот считался началом зимы. В одном рукописном сборнике XVII столетия замечается: «Месяца декабря в 25 день еже по плоти Рождество Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, отселе начинается зима». В Древней Руси существовала целая система заключений и соображений, которая основана была гл. обр. на том, в какой именно день недели приходится праздник Рождества Христова. Так, напр., в одном памятнике читаем: «Аще случится Рождество Христово в неделю, будет зима растворенна, весна мокра, лето сухо, осень ветренна, воем радование, ...плодов изобилие, четверногим множество, мед мног, — юным пагуба. Аще случится Рождество Христово в понедельник, то зима добра будет, весна и лето мокро» и т. д.

Важнейшим из обычаев, относящихся к празднику Рождества Христова был обряд славления, сохранившийся в XIX в.; он состоял в хождении причтов по домам с *молитвой* и пением. В праздник Рождества Христова, когда раздавался благовест к литургии, сам патриарх со всем духовным синклитом приходил славить Христа и поздравлять государя в его палаты; оттуда все шли с крестом и святою водою к царице и др. членам царского семейства. Миряне в праздник Рождества Христова имели обычай посещать друг друга. Петр Великий сам с великою охотою следовал этому обычаю и ходил к своим боярам и придворным. Славильщиков дарили каким-либо подаванием; так, даже в позднее время, в царствование имп. Екатерины II, о Рождестве Христове давалась певчим дача, известная под названием «славленной дачи». В расходной книге Чудова монастыря на 1645 записано, что «в праздник Рождества Христова много роздано денег рождественским славильщикам, придворным певчим и крестным дьякам». В южной Руси славлением на праздник Рождества Христова особенно занимались школьники, которые при этом имели обычай приветствовать хозяев дома латинскими и греческими рацеями и виршами. В н. XVII в. к обряду славления присоединено было ношение т. н. вертепа, или ящика, в котором представлялись в лицах события и обстоятельства рождения Иисуса Христа. Что касается происхождения обряда славления, то можно полагать, что он относится к глубокой древности христианской; начало его можно видеть в тех поздравлениях, которые в свое время приносили еще имп. Константину Великому его певчие, распевая при этом кондак Рож-

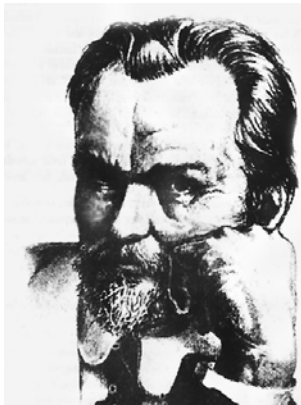
деству Христову: «Дева днесь Пресущественнаго раждает». Нет сомнения, что основанием для этого послужили некоторые обстоятельства рождения Иисуса Христа и, как видно, именно весть о рождении Спасителя, которую вифлеемские пастыри услышали от ангелов.

Но между благочестивыми обычаями старины были и такие, которые носили на себе слишком заметный отпечаток *язычества*. Некоторые из них сохранялись в нашем народе еще в XIX в., напр., т. н. колядование. В Стоглаве говорится, что на праздник Рождества Христова сходятся «мужи и жены и девицы на ношное плешевание и на бесчинный говор, и пр., и на многие богомерзкие дела». Архим. Киево-Печерской лавры Гизель, говоря о *Коляде*, также замечает, что «неции памяти беса Коляды и доселе не перестают обновляти, наченше от самого Рождества Христова, по вся святые дни собирающеса на богомерзкие игралища, песни поют, и в них, аще и о Рождестве Христовом воспоминают; но zde же беззаконно и Коляду, ветхую прелесть диавольскую, много повторяюще, присовокупляют». В Номоканоне Афонской горы, напечатанном в Киеве в 1624, говорится о празднике Рождества Христова, что и «ныне в одежду женскую мужие облачаются и жены в мужскую, якоже в странах лятских зле обыкоша творити». Как видно из приведенных свидетельств, в праздник Рождества Христова наши предки совершали под именем Коляды празднество, сохранившееся от языческих времен. Это празднество посвящено было солнцу как самому могущественному и благодетельному деятелю в *природе*. В дек. солнце поворачивается на лето, и в этом-то постепенном возрастании светоносной силы солнца наши предки видели его возрождение. Поэтому в честь такого радостного события, совершившегося на небе, русские люди жгли костры и особенно посвящали этому делу ночи на Рождество Христово, на Новый год и *Крещение*.

Рождество Христово празднуется 25 дек./7 янв.

И. Калинин

РОЗАНОВ Василий Васильевич (20.04.1856—5.02.1919), русский мыслитель, писатель, публицист. Родился в Ветлуге (Костромской губ.). Детские годы его прошли в нищете. Закончил Московский университет. С 1899 до 1917 — постоянный сотрудник русской патриотической газеты «Новое время», соратник ее издателя А. С. Суворина. По своим воззрениям



был близок к *славянофилам*, разделяя с ними веру в начала *соборности*, общинности, совместного владения землей и склонности к артельным формам труда, видя в полном развитии этих начал обещание жизни «более высокой, гармоничной и примерной, нежели в какой томится Европа».

Особое внимание Розанов уделял еврейскому вопросу, считая его важнейшим вопросом всемирной истории. В своей книге «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови» Розанов рас-

крывает тайны иудейских ритуалов, умертвляющих христианских детей. Исследовав убийство Андрея Ющинского, Розанов делает вывод, что мальчик стал «жертвой ритуала и еврейского фанатизма», имевшего для иудеев высший религиозный смысл. «Как мало мы знаем еврейство и евреев! — делает вывод из своего исследования Розанов. — Мы ведь совсем их не знаем. Как они умело скрывают под фиговым листом невинности силу громадную, мировую силу, с кото-

рой с каждым годом приходится все больше и больше считаться».

По требованию масонов за справедливую критику антихристианских положений *иудаизма* Розанов был исключен из Религиозно-философского общества в Петербурге. **О. П.**

Духовная эволюция Розанова была очень сложна. Начав со своеобразного *рационализма* (с отзвуками *трансцендентализма*), легшего в основу его первого философского труда «О понимании», Розанов довольно скоро стал отходить от него, хотя отдельные следы бывшего рационализма оставались у него до конца дней. Но с самого начала Розанов проявил себя как религиозный мыслитель. Таким он оставался и всю жизнь, и вся его духовная эволюция совершалась, так сказать, внутри его религиозного сознания. В первой фазе Розанов всецело принадлежал *Православию* — в свете его оценивал темы культуры вообще, в частности — проблему Запада. Наиболее ярким памятником этого периода является книга его, посвященная «Легенде о Великом Инквизиторе», а также его статьи в сборниках: «В мире неясного и нерешенного», «Религия и культура» и т. д. Однако уже и в это время у Розанова встречаются мысли, говорящие о сомнениях, которые всплывают в его душе. С одной стороны, Розанов резко противопоставляет христианский Запад Востоку: западное христианство ему представляется «далеким от мира», «антимиром» В Православии «все светлее и радостнее», — поэтому дух Церкви «на Западе еще библейский, на Востоке — уже евангельский». В свете Православия христианство представляется Розанову как «полная веселость, удивительная легкость духа — никакого уныния, ничего тяжелого», — и несколько дальше тут же он пишет: «нельзя достаточно настаивать на том, что христианство есть радость — и только радость и всегда радость». Но в эти же годы он пишет ст. «Номинализм в христианстве», где он остро говорит о всем христианстве, что оно «превратилось в доктрину», что «номинализм», риторика — не случайное явление в христианстве, что «это именно и есть христианство, как оно выразилось в истории». Розанов уже объят сомнениями относительно «исторического» христианства, которое он противопоставляет подлинному и истинному христианству. «Глубин христианства, — пишет он, — никто еще не постиг, — и это задача, даже не брезжившаяся Западу, может быть, есть оригинальная задача русского гения». «Религия Голгофы» он впервые противопоставляет «религию Вифлеема», которая заключает в себе «христианство же, но выраженное столь жизненно-сладостно, что около Голгофы, аскетической его фазы, оно представляется как бы новой религией».

Розанов становится критиком «исторического» христианства во имя «Вифлеема», и проблема *семьи* ставится в центре его богословских и философских размышлений. Он еще не отходит от Церкви, он все еще «около церковных стен» (как назвал он двухтомный сборник своих статей), но в «споре» христианства и культуры у него постепенно христианство тускнеет, теряет «жизненно-сладостную» силу и постепенно отходит в сторону, чтобы уступить место «религии Отца» — «Ветхому Завету». Любопытно отметить, что в первой статье первого тома книги «Около церковных стен» (статья носит характерное название «Религия как свет и радость») Розанов еще пишет: «тщательное рассмотрение убеждает, что среди всех философских и религиозных учений нет более светлого и жизнерадостного мировоззрения, чем христианское». Но уже здесь идет речь о «великом недоразумении, которое в судьбах христианства образовалось около момента Голгофы», — ибо «из подражания Христу и именно в моменте Голгофы образовалось неутомимое искание страданий». Через это «весь акт искупления прошел мимо человека и рухнул в бездну, в пустоту, — никого и ничего не спасая». В этих словах

объектом критики у Розанова является не само христианство, а его неверное понимание в Церкви. «Сущность Церкви и даже христианства определилась, — пишет он, — как поклонение смерти». «Ничто из бытия Христа, — читаем тут же, — не взято в такой великий и постоянный символ, как смерть. Уподобиться мошам, перестать вовсе жить, двигаться, дышать — есть общий и великий идеал Церкви».

Антропология Розанова. Исходная интуиция Розанова в его исканиях и построениях в области антропологии есть *вера* в «естество» человека и нежная *любовь* к нему. Розанов любил «естество», природу, — и это так сильно звучало всегда в нем, что его мировоззрение часто характеризовали как «мистический пантеизм». «Природа — друг, но не съедобное», — говорит Розанов. — «Все в мире любят друг друга какой-то слепой, безотчетной, глупой и необоримой любовью... каждая вещь даже извне отражает в себе окружающее... и эта взаимная «зеркальность» вещей простирается даже на цивилизацию, и в ее штрихи входит что-то из ландшафта природы».

Из этого «чувства природы», очень глубокого у Розанова, питались разные его размышления. Этот принципиальный биоцентризм (сказавшийся уже в первой книге Розанова «О понимании»), совсем не вел его к «мистическому пантеизму», а к др. выводу, который он сам однажды сформулировал в таких словах: «всякая метафизика есть углубление познания природы». Это есть космоцентризм. Но т. к. у Розанова всегда было очень острое чувство Творца, была всегда существенна идея тварности мира, то космоцентризм не переходил у него в *пантеизм*.

Вся метафизика человека сосредоточена для Розанова в тайне *пола*. Человек «включен» в порядок природы, и точка этой включенности и есть пол как тайна рождения новой жизни. Эта «творящая» функция пола нужна и дорога Розанову; ведь пол, по Розанову, «и есть наша душа». Розанов утверждает, что человек вообще есть «трансформация пола». «Нет крупинки в нас, ногтя, волоса, капли крови, — пишет Розанов, — которые не имели бы в себе духовного начала». Появление личности есть огромное событие в жизни *космоса*, ибо во всяком «я» мы находим обособление, противоборство всему, что не есть «я».

Понимая пол как ту сферу в человеке, где он таинственно связан со всей природой, т. е. понимая его метафизически, Розанов считает все «остальное» в человеке как выражение и развитие тайны пола. «Пол выходит из границ естества, он — внеестественен и сверхестественен». Если вообще «лишь там, где есть пол, возникает лицо, то в своей глубине пол есть «второе, темное, ноуменальное лицо в человеке»: «здесь пропасть, уходящая в антипод бытия, здесь образ того света». «Пол в человеке подобен зачарованному лесу, то есть лесу, обставленному чарами; человек бежит от него в ужасе, зачарованный лес остается тайной».

В ст. «Семя и жизнь» приводится много характерных и существенных размышлений Розанова на те же темы. «Пол не функция и не орган», — выступает Розанов против поверхностного эмпиризма в учении о поле; отношение же к полу как органу «есть разрушение человека». В этих глубоких словах ясно выступает вся человечность этой *метафизики*; никто не чувствовал так глубоко «священное» в человеке, как Розанов, именно потому, что он чувствовал священную тайну пола. Его книги напоены любовью к «младенцу», — и не случайно то, что последний источник «порчи» современной цивилизации Розанов видит в том разложении семьи, которое подтачивает эту цивилизацию.

Углубление в проблемы пола у Розанова входит, как в общую рамку, в систему *персонализма* — в этом вся значительность его размышлений. Метафизика человека освещена у него из признания метафизической центральности сферы пола. «Пол не есть вовсе тело, — писал Розанов, — тело клу-

бится около него и из него»... Никто глубже Розанова не чувствует «тайны» пола, его связи с трансцендентной сферой («связь пола с *Богом* большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом»). Вдумываясь в то, как складывается судьба семьи в развитии христианской истории, Розанов сначала был склонен обвинять Церковь, вообще «историческое христианство» в одностороннем уклоне в сторону аскетического «гнушения» миром. Но постепенно его взгляд меняется — он уже начинает переносить свои сомнения на саму сущность христианства. «Христианство давно перестало быть дробилом, дрожжами», оно «установилось». Оттого «вокруг нас зрелище обледенелой в сущности христианской цивилизации... где все номинально». Источник этого, по-новому *сознанию* Розанова, в том, что «из текста *Евангелия* естественно вытекает только монастырь». «У Церкви нет чувства детей», — в др. месте утверждает Розанов. Высшей точки эти сомнения его достигли в его нашедшей статью об «Иисусе Сладчайшем» (в сб. «Темный лик христианства»). Здесь Розанов утверждает, что «во Христе мир прогорк». У Розанова начался период христорождения, решительного поворота к Ветхому Завету (религии Отца). Теперь оказывается, что он «от роду не любил читать Евангелия — а Ветхий Заветом не мог насытиться», что «иночество составляет метафизику христианства». Христианство он теперь называет «христорождением», в котором только одна треть правды теизма». Особенной силы и острой выразительности христорождение Розанова достигает в его предсмертном произведении «Апокалипсис нашего времени». Это — очень жуткая вещь с очень острыми, страшными формулами. «Христос невыносимо отягчил человеческую жизнь», Христос — «таинственная Тень, наведшая отошание на все злаки»; христианство «бессильно устроит жизнь человеческую» со своей «узенькой правдой Евангелия». Есть здесь и такие слова: «зло пришествия Христа...»

Христианство — «истинно, но не мочно», — написал однажды Розанов, — и историческое «бессилие» Церкви, тот факт, что она не овладела историческим процессом, не смогла внести в него свой свет, чтобы во всем преобразить его, — все это для Розанова есть «грех» Церкви. «Человек не делает историю, — пишет Розанов, — он в ней живет, блуждает, без всякого ведения для чего, к чему». «Быть обманываемым в истории есть постоянный удел человека на земле. Можно сказать, надежды внушаемы человеку для того, чтобы, манясь ими, он совершал некоторые дела, которые необходимы, — для приведения его в состояние, ничего общего с этими надеждами не имеющее, но очень гармоничное, ясно необходимое в общем строе всемирной истории». Единственное «место», в котором человек может проявить личное творчество, есть семья, рождение детей — и Розанов всячески стремится раскрыть священное значение семьи, рождение детей. Розанов постоянно утверждает мистическую глубину, присущую семье, ее сверхэмпирическую природу («семью нельзя рационально построить», «семья есть институт существенно иррациональный, мистический»).

Все мировоззрение Розанова оставалось верным той изначальной интуиции, которая легла в основу еще первой его книги «О понимании». Насквозь пронизанная рационализмом, уверенностью в «рациональной предустановленности» бытия, она в то же время представляет очень своеобразную мистическую интерпретацию рационализма. Бытие разумно, и его разумность открывается в нашем разуме — все познаваемое заключено в понимании, содержится в его формах, но еще закрыто. Эта «параллельность» *бытия* и нашего *разума* как-то, по собственному признанию Розанова, предстала ему как раз в видении и определила сам замысел его книги «О понимании». Как из семени развивается растение, так из глубин *ума* развивается все *знание*, — и этот образ «семени», легший в основу первой книги, навсегда остался основным для Розанова. Он писал: «вся-

кое ощущение беспросветно, темно для человека, непроницаемо в своем смысле, пока оно не будет возведено к смыслу чего-то, уже ранее присутствовавшего в духе». «Мы должны, — пишет тут же Розанов в линиях трансцендентализма, — понимать явления внешней природы, как только повторения процессов и состояний своего первичного сознания».

Рационализм, чуть-чуть приближающийся к трансцендентализму, сейчас же истолковывается у Розанова в смысле трансцендентального реализма. «Реальность есть нечто высшее, нежели разумность и истина». *А реализм* тут же истолковывается в линиях *теизма* — чем прямо и категорически отвергается предположение о пантеизме Розанова. «Подобно тому, как мыслящему разуму есть соответствующий ему мыслимый мир, — так и нравственному чувству — отвечающий ему долг, а религиозному созерцанию — созерцаемое им Божество». Розанов всю жизнь жил Богом. Он глубже других чувствовал Божественный свет в космосе, непосредственное касание к трансцендентной сфере.

Космоцентризм Розанова имел исключительное влияние на различных русских мыслителей — не только близких, но и враждебных ему по духу. То положительное, что неразрывно связано в диалектике русской мысли с Розановым, он же проблема пола и семьи, а именно его космоцентризм. Розанов внес свою лепту в будущую, еще до конца не построенную русскими философами *софиологию*, которая должна философски осмыслить то, что в живом религиозном восприятии заключено в Православии с его комизмом.

Не менее важно и то, что дал Розанов в основной для диалектики русской философии теме о «секуляризме», о возможности построения системы культуры на основе Церкви. Розанов исходил все время от христианства, всегда был «около церковных стен», был сознательным противником секуляризованной Европы, но это не помешало ему трагически выразить нерешенность в Церкви самой темы секуляризма. На этом пути Розанов, не уступая секуляризму, пришел, однако, к такой острой критике Церкви, какую не мог даже развить секуляризм. Итог сложного, напряженного творчества Розанова совсем не идет на пользу секуляризму, он все же по существу является положительным. Совершенно невозможно отвергать это положительное влияние самых острых идей Розанова на обновление и возрождение русских религиозных исканий — и именно в направлении того, как религиозно осмыслить и освятить «стихийный» процесс культурного творчества. Проблема церковной культуры не может быть решена, обходя темы Розанова, обходя его космоцентризм. Даже больше: русский персонализм, часто слишком накрывающийся в сторону одного этицизма, должен вместить в себя темы Розанова, чтобы взойти до софиологической его постановки. На этом пути к будущей софиологии идейное наследство Розанова является особенно ценным.

Соч.: Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. СПб., 1894, 1902, 1906; Сумерки просвещения. СПб., 1899; Религия и культура. СПб., 1899, 1901; Природа и история. СПб., 1903; Около церковных стен. В 2 т. СПб., 1906; Русская церковь. СПб., 1909; Темный лик. Метафизика христианства. СПб., 1911; Уединенное. СПб., 1912. Пг., 1916; Люди лунного света. Метафизика христианства. СПб., 1913; Опавшие листья. Короб первой. СПб., 1913; Опавшие листья. Короб второй. Пг., 1915; Апокалипсис нашего времени. Вып. 1—2. Сергиев Посад, 1917—18; Избр. Нью-Йорк, 1957; Избр. Мюнхен, 1970; Мысли о литературе. М., 1989; Соч. В 2 т. М., 1990; Сумерки просвещения. М., 1990; О себе и жизни своей. Уединенное, Смертное. Опавшие листья. Апокалипсис нашего времени. М., 1990; Религия. Философия. Культура. М., 1992; В темных религиозных лучах. М., 1994; Цель человеческой жизни // Смысл жизни. (Антология). М., 1994; О писательстве и писателях. М., 1995; Около церковных стен. М., 1995; О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М., 1996.

Прот. В. Зеньковский, Д. К.

РОМАНТИЗМ, идейное и художественное движение за возрождение духовно-христианских начал в обществе. Возникло в н. XIV в. как реакция на усиление господства буржуазного, иудейско-масонского духа капитализма с его атеизмом, поклонением деньгам, стремлением к материальному успеху.

Мир рассматривается романтиками не как совокупность неизменных вещей и готовых форм, а как процесс бесконечного становления, которое является творческой духовной деятельностью и притом деятельностью символического воплощения и раскрытия внутреннего во внешнем, т. е. художественной деятельностью. Искусство отображает эту сокровенную сущность мира и одновременно является ее самым современным воплощением, выступая как высшая реальность по отношению к эмпирической действительности. «Поэзия на деле есть абсолютно реальное. Это средоточие моей философии» (Новалис). Искусство не отображение жизни, а ее преобразование (в этом оно сближается с религией): законы художественного творчества мыслятся как конструктивные принципы преобразования действительности. Художник, реализующий в акте творчества все способности человеческой души, в противоположность одностороннему виртуозу какой-либо ограниченной профессии является человеком по преимуществу, и наоборот: каждый человек адекватно раскрывается только как художник, то, «...чем люди являются среди прочих творений земли, тем являются художники по отношению к людям» (Ф. Шлегель)

Природа — это бессознательное художественное произведение духа. Рассмотрение природных образований по аналогии с произведениями искусства, бывшее у Канта в «Критике способности суждения» только методическим приемом, предстает в иенском романтизме как раскрытие изначальной сущности природы. Отсюда вытекает идея всеобщего *символизма* («тайнописи») природы («Мир — универсальный троп духа, его символический образ» — Новалис). Вакенродер говорит о «двух чудесных языках» — природе и искусстве. Т. о., *эстетика* оказывается ключом к пониманию романтической *натурфилософии*, *антропологии* (к деятельности художника восходит, в частности, идея Новалиса об «обращенном употреблении органов чувств», о зрении и слухе как вынесенном вовне внутреннем деятельном созерцании и *гносеологии* («поэт постигает природу лучше, нежели разум ученого»). Если классицизм ориентировал *красоту* на *истину* как некоторую общезначимую меру всего *бытия*, то в романтизме истина — это красота. Новалис: «Чем поэтичнее, тем истинней», позже Мюссе перефразирует Буало: «Нет ничего истинного, кроме красоты».

Романтики стирают грани между философией и искусством: интуитивный символ, а не рассудочное понятие является адекватной формой философии, которая мыслится прежде всего как спонтанное выражение целостного переживания действительности, — в этом романтики противопоставляют себя всей традиции рационалистической философии XVII—XVIII вв. и выступают как предшественники Ницше и позднейшей философии жизни; характерно осуждение фихтевского разделения жизни и философии: «Кто так строго разделяет философию и жизнь, как Фихте, что может быть в том великого? Большой односторонний виртуоз, но слишком мало человек». Новалис разграничивает *мысль* и *идею*; последняя не мыслится, а переживается и дает не *знание*, а убеждение. Ведущая роль в *познании* принадлежит не интеллекту, а «интуиции», «внутреннему откровению» (Новалис). Интуитивное созерцание, непосредственно постигающее целое, бесконечно выше дедуктивного доказательства («Универсум нельзя ни объяснить, ни понимать, а только созерцать и открывать»).

В России духовные начала романтизма нашли благодатную почву. Возникновение отечественного романтизма связано с поэзией В. А. Жуковского, А. С. Пушкина, деятельнос-

тью кружка московских Любомудров (Д. В. Венивитинов, В. Ф. Одоевский), в среде которых зародились и идеи позднейшего славянофильства (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский).

РОССИЯ (Русь), название, обозначающее страну и государство, населенное русским народом; в политическом отношении означало, как и название «Российское государство», «Российская империя», всю совокупность территорий, входивших в состав государства и населенных как русскими, так и нерусскими народами. Появление, а затем широкое распространение термина «Россия» связано с образованием русской народности, с началом складывания и укрепления русской цивилизации и централизованного государства. В русских памятниках название «Россия» в смысле обозначения страны эпизодически прослеживается с к. XV в., но до к. XVII в. она чаще именовалась Русью, Русской землей или Московским государством. С сер. XVI в. «Россией», «Российским царством» начали называть всю совокупность земель, вошедших в состав централизованного государства (включая территории Средней Азии, Кавказа и др., населенные нерусскими народностями). Позднее понятие «российский» стало обозначать принадлежность к определенному государству, понятие же «русские» уже в н. XVI в. являлось названием определенной народности. В XVII в. термины «Россия» и «Российская земля» стали широко употребляться в русской письменности. В н. XVIII в. Русское государство официально было названо Российской империей. В 1917 Россия стала называться Союз Советских Социалистических Республик (СССР). После расчленения единой и неделимой России в 1991 ее остаток стал называться Российской Федерацией, а отпавшие от нее исторические российские территории получили различные произвольные наименования. Часть отпавших территорий (Прибалтика, Грузия, Азербайджан) подпали под фактическую оккупацию США и военно-политического блока НАТО.

В сознании коренного русского человека патриотизм, любовь к Родине — его неотъемлемые черты, зачастую поражающие иностранцев.

В понятиях Святой Руси Россия — страна, избранная Богом для исполнения особой миссии. В «Повести временных лет» провозглашается богоизбранность славяно-русского народа в смысле первенства в борьбе с мировым злом. В этой борьбе Россия выполняет волю Бога и находится под Его особым покровительством. «Земля Русская вся под Богом, — говорят народные пословицы. — Русский Бог велик. Русским Богом да русским царем Святорусская земля стоит. Велика Святорусская земля, а везде солнышко».

В «Повести временных лет» также говорится: «Имеемся во едино и блюдем Русскую землю». «Не посрамят земли русской, по ляжем костями тут: только мертвые сраму не имут» (Кн. Киевский Святослав).

В «Слове о погибели Русской земли» (XIII в.) безымянный автор дает вдохновенную картину Руси: «О светло светлая и прекрасно украшенная земля Русская! Многими красотами удивляешь ты: реками и озерами пресветлыми, горами крутыми, холмами высокими, дубравами частыми, полями дивными, зверьми разноличными, птицами бесчисленными, городами великими, селами дивными, садами обительными, домами и церквами, и князьями грозными, боярами честными, вельможами многими. Всем исполнена земля Русская, о правоверная вера христианская!»

Коренные русские люди верили в непостижимый ум и непобедимый дух России. «Россия, — отмечал К. Н. Леонтьев, — не просто государство; Россия, взятая во всецелости со всеми азиатскими владениями, это целый мир особой жизни, особый государственный мир». «Умом Россию не понять, / Аршином общим не измерить: / У ней особенная стать — / В Россию можно только верить» (Ф. И. Тютчев).

В истории России каждое столкновение обращалось в преодоление. Каждое разорение оказывалось обновлением. Тяжелейшие испытания только способствовали величию России, которая лучше всего решала задачи, почти невыполнимые. В Отечественную войну 1812 Ф. Н. Глинка писал: «Вид пылающего Отечества, бегущего народа и неизвестность о собственной судьбе сильно стеснили сердце. Уж ли, думал я, и древняя слава России угаснет в бурях, как оно! Нет! Восстал дух Русской земли! Он спал богатырским сном и пробудился в величественном могуществе своем. Уже повсюду наносит он удары врагам. Нигде не сдастся: не хочет быть рабом».

«Истинный защитник России — это история; ею в течение трех столетий неустанно разрешаются в пользу России все испытания, которым подвергает она свою таинственную судьбу» (Ф. И. Тютчев).

Россия, Русь — куда я ни взгляну,
За все твои страдания и битвы
Люблю твою, Россия, старину,
Твои леса, погосты и молитвы,
Люблю твои избушки и цветы,
И небеса, горящие от зноя,
И шепот ив у омутной воды,
Люблю навек, до вечного покоя.
Россия, Русь! Храни себя, храни!

(Н. М. Рубцов)

О. П.

РОССИЯ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ. По языку, творческой свободе и духовной глубине русский народ создал самую выдающуюся в мировой литературе поэзию. Для исторического развития оказалось, что русский поэт есть одновременно — и национальный пророк, и мудрец, и национальный певец, и музыкант. И в русской поэзии, открытой всему на свете: и Богу, и молитве, и миру; и своему и чужому; и последней полевой былинке, и тончайшему движению души — мудрость облекается в прекрасные образы, а образы изливаются в ритмическом пении. Так, русская поэзия — вместила в себя глубочайшие идеи русской религиозности и русской философии; и сама стала органом национального самосознания.

Русская поэзия — величайшая сокровищница мировой литературы; богатства ее неопишуты, неисчерпаемы; совершенство ее языка, разнообразие ее форм, власть ее над содержанием жизни — единственные в своем роде. Она всему открыта; ей все доступно; вот так, как это высказано у А. С. Пушкина в стихотворении «Эхо»:

Ревет ли зверь в лесу глухом,
Трубит ли рог, гремит ли гром,
Поет ли дева за холмом —
На всякий звук
Свой отклик в воздухе пустом
Родишь ты вдруг.

Ты внемлешь грохоту громов,
И гласу бури и валов,
И крику сельских пастухов —
И шлешь ответ;
Тебе ж нет отзыва... Таков
И ты, поэт!

Однако эхо только покорно миру звучащему; и только звукам его. А русская поэзия этой чуткой покорностью своей — сама покоряет себе все явления и все предметы. И не только звуки говорят ей — но и лучи, и краски; и все пространства, ближние и дальние; и массивы гор, и мерцающие звезды; и там, глубже, все, что таинственно укрыто за «поплекшим цветом» и

«уснувшим гулом»; и хаос первоначальный, и мгла непрозреваемая; и весь внутренний, душевный мир человека во всей его неопишуемой утонченности и сложности. Русская поэтическая душа обладает некой абсолютной чувствительностью, неким тончайшим и точнейшим ощущением, неким до дна пронизательным и всегда совершенно воспроизводящим восприятием. Ей ничего не стоит зашептать с камышом: «Полночной порою в болотной глуши // Чуть слышно, бесшумно шуршат камыши» (К. Д. Бальмонт). Она будет говорить о громе гремящими звуками: «Средь тучных туч, разданных с треском, // В тьме молнии, багряным блеском // Чертят гремящих след колес» (Г. Р. Державин). Она скажет о вихре, взвиваясь: «Мне полуденная мгла // Из дорожной серой пыли // Вихри зыбкие вила» (Ф. К. Сологуб). И незаметно выразит в одной строчке скрипение нагруженного корабля: «На руль склоняясь, наш кормщик умный // В молчанье правил грузный челн» (А. С. Пушкин).

Эта абсолютная чувствительность, эта пронзительность сердца, эта пронзительность взгляда — дают русской поэзии величайшую власть: власть всепроникновения. Могла ли она при такой власти не высказаться о своем народе — о его быте; о данной ему природе; о его языке; о любви и о смерти; о признании поэта и о призвании самой России; о ее путях и судьбах; о ее вере и молитве; об ее опасностях и крушениях? И действительно, русская поэзия поет обо всем этом с самого рождения своего — то со смехом, то в слезах; то в священном гневе, то в легкой насмешке; то в пророческом парении, то в тишейшей задумчивости.

Для русской поэзии нет мелкого и ничтожного. Она опускается до повседневности, до пустяка, до прозы — в самый быт. И повседневность становится поэтическим предметом; и пустяк начинает играть и сверкать в ее лучах; и проза лучится смехом и весельем; а быт оказывается опозитизированным и воспетым.

Тройка мчит, тройка скачет,
Вьется пыль из-под копыт;
Колокольчик звонко плачет,
И хохочет, и визжит.

По дороге голосисто
Раздается яркий звон;
То вдали отбрякнет чисто,
То застонет глухо он.

Словно леший ведьме вторит
И аукается с ней,
Иль русалка тараторит
В роще звучных камышей.

Русской степи, ночи темной
Поэтическая весть!
Много в ней и думы томной,
И раздолья много есть.
(«Тройка», П. А. Вяземский)

Вспомним редкий по художественной законченности и по силе перевоплощения бытовой этюд бессонницы у Н. А. Некрасова (одно из лучших его вдохновений!), «Что думает старуха, когда ей не спится»:

В позднюю ночь над усталой деревней
Сон непробудный царит,
Только старуху столетнюю, древнюю
Не посетил он. — Не спит,

Мечется по печи, охает, мается,
Ждет — не поют петухи!

Вся-то ей долгая жизнь представляется,
Все-то грехи да грехи!

«Охти мне! часто Владыку небесного
Я искушала грехом:
Нутко-се! с ходу-то, с ходу-то крестного
Раз я ушла с пареньком.

В рощу.. Вот то-то! мы смолоду дурочки,
Думаем: милостив Бог!..
Раз у соседки взяла из-под курочки
Пару яичек... ох! ох!

В страдную пору больной притворилась —
Мужа в побывку ждала..
С Федей солдатиком чуть не слюбилась..
С мужем под праздник спала.

Охти мне... ох! угрозу в преисподнюю!..
Раз, как забрали сынка,
Я возроптала на благость Господнюю,
В пост испила молока,

То-то я грешница! то-то преступница! —
С горя валялась пьяна..
Божия мать! Святая заступница!
Вся-то грешна я, грешна!..»

В этой ночной одинокой исповеди, подслушанной поэтом, — в тараканном шорохе избы, в томительной тишине непоющих петухов — в этих наивно-невинных грехах, собранных старушкой за 100 лет, быт становится ясновидчески-прозрачным и из-за него начинает сиять и лучиться сама Святая Русь.

Русская поэзия проникает во все — и в природу, и в душу животных. Вот русский поэт В. А. Жуковский хоронит чижика Мими, умершего в клетке от тоски по своей подружке; он хоронит его и пишет ему надгробие:

В могиле сей покоится Мими,
Прекрасные природы гость мгновенный;
Примером был он дружбы неизменной
Меж птицами и даже меж людьми.

Пока был жив товарищ легкокрылый,
Мими играл, и жить любил, и пел;
Но верный друг из мира улетел —
Мими за ним покинул свет постылый.

Покойся ж здесь, пленительный певец!
Нам доказал нежданный твой конец,
Что без любви — могила жизни краше,
Что наша жизнь лишь там, где сердце наше!

Это один способ проникновения: поэт вчувствует человеческое восприятие, человеческую мудрость в тайну живой птички и возносит ее до человека. А вот обратный способ проникновения; поэт уходит целиком в собачью душу, растворяется в ней, замирает, перевоплощается и поет из нее, выпевает ночной собачий вой на луну (Ф. К. Сологуб):

Высока луна Господня.
Тяжко мне.
Истомилась я сегодня
В тишине.

Ни одна вокруг не лает
Из подруг,

Скучно, страшно замирает
Все вокруг.

В ясных улицах так пусто,
Так мертво,
Не слышать шагов, ни хруста,
Ничего!

Землю нюхая в тревоге,
Жду я бед.
Слабо пахнет по дороге
Чей-то след.

Никого нигде не будит
Быстрый шаг.
Жданный путник, кто ж он будет —
Друг или враг?

Под холодною луною
Я одна.
Нет, невмочь мне! Я завою
У окна.

Высока луна Господня,
Высока-а-а,
Грусть томит меня сегодня
И тоска-а-а!

Просыпайтесь, нарушайте
Тишину!
Сестры, сестры! Войте, лайте
На луну.

Это мастерство быта и животной души, показанное русской поэзией, — отходит, однако, на дальний план, как только мы обращаемся к восприятию природы целиком.

Тут мы должны установить, что русская поэзия создала некое самобытное метафизическое и религиозное восприятие природы и что это восприятие природы — в высокой степени русское и национальное — общее всем нам; оно присуще нам, русским, как бы от самой природы, навеянное ею, внушенное ею — в ее страстных, интенсивных колебаниях, ритмах и нередко катастрофических вторжениях в нашу жизнь. Русская природа не плывет мимо души, как в Европе, и не скользит по ней; она вторгается в нее, захватывая ее в свой круговорот, — то сумасшедше-пьянственной весной, то раскаленным грозным летом, то красавицей осенью, то бело-покровной, крепко-морозной, вихре-метелистой зимой.

Русская душа с раннего детства чует судьбоносность, властность, насыщенность, значительность и суровость своей природы; ее красоту, ее величие, ее страшность; и, воспринимая все это, русская душа никогда не верила и никогда не поверит — в случайность, механичность, бессмысленность своей русской природы, а потому и природы вообще. Русский человек связан со своей природой на жизнь и на смерть — и в половодье, и в засухе, и в грозе, и в степи, и в лесу, и в солончаке, и в горном ущелье, и в полноводных, стремнинных реках своих, и в осеннем проливне, и в снежном заносе, и в лютом морозе. И, связанный так, он созерцает природу как таинство Божие, как живую силу Божию, как Божие задание, данное человеку, как Божью кару и Божий гнев, как Божий дар и Божию милость.

И если бы не было никаких др. источников и гарантий русской религиозности — национально-славянско-душевных, и духовных, и божественно-благодатных, то в самой природе нашей, и в одной природе нашей мы должны были бы усмотреть величайшую и сильнейшую гарантию того, что рус-

ский народ никогда не впадет в безбожие. Прозабывать, разрушать, вымирать можно в русской природе без Бога. Но жить в русской природе, созерцать ее, одолевая ее, творить в ней, строить в ней великую культуру и великую государственность — без Бога невозможно. Вот почему так жалки, так обречены попытки безбожников-искоренителей. Вот почему мы можем с такой уверенной бодростью смотреть в будущее; блж. Августин сказал когда-то, что человеческая душа христианка по самой своей внутренней природе — это верно и мудро; а русская душа, помимо этого, религиозна и социальна в силу той внешней природы, которая ей дана ее судьбой.

Русская поэзия, выговаривая это, — а она выговорила это несчетное множество раз — выговорила русское национальное «верую», и выговорила его прекрасно и точно. Недаром гениальный русский ученый М. В. Ломоносов первый выразил это трепетное, религиозное восприятие Божества в «Утреннем размышлении о Божием величестве», и в «Вечернем размышлении о Божием величестве при случае великого северного сияния». Недаром Г. Р. Державин сочетал в своей оде «Бог» духовно-спекулятивное созерцание с натурфилософским; и недаром весь мир оценил эту бессмертную оду. Ибо скажу вам то, чего многие из вас, наверное, не знают, — что ода Державина была переведена на французский язык не менее 15 раз, на немецкий язык не менее 8 раз, несколько раз на польский язык и затем: на английский, итальянский и японский.

Русская душа и русская поэзия учатся религиозности и духу христианского братства — у своей природы. Еще К. Н. Батюшков пытался выразить эту связь философически:

Есть наслаждение и в дикости лесов,
Есть радость на приморском бреге,
И есть гармония в сем говоре валов,
Дробящихся в пустынном беге.
Я ближнего люблю, но ты, природа-мать,
Для сердца ты всего дороже!
С тобой, владычица, привык я забывать
И то, чем был, как был моложе,
И то, чем ныне стал под холодом годов.
Тобою в чувствах оживаю, —
Их выразить душа не знает стройных слов,
И как молчать об них, не знаю.

Вспомним далее гневную защиту природы, данную Ф. И. Тютчевым:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...

Слепы те, кто этого не видят и не разумеют, — того, что природа несет нам откровение божественное.

Лучи к ним в душу не сходили,
Весна в груди их не цвела,
При них леса не говорили,
И ночь в звездах нема была.

И языками неземными,
Волнуя реки и леса,
В ночи не совещалась с ними
В беседе дружеской гроза!

Эту богооткровенную тайну природы и мироздания Тютчев не уставал раскрывать и воспевать в течение всей своей жизни. И у др. поэтов находим философические формулы

этого созерцания. Вот как описывает его Е. П. Зайцевский (пушкинской поры):

Природа — книга пребольшая;
Начертаны Творца рукой
В ней мироздания вечный строй
И тайна истин роковая.
В страницах дивных заключен
Высокой мудрости закон.
Познаний жаждою стгорая
Загадку жизни разгадать,
С правами разума дерзая,
Надменной мыслью все обнять, —
Мы в книге сей спешим читать,
Ее читаем мы, вникая
В смысл сокровеннейший Творца,
И, неба тайн не постигая,
Закроем, не узнав конца.

Однако не уму дается эта тайна и не отвлеченной мысли. Она дается поэту. Д. В. Веневитинов поясняет:

Природа не для всех очей
Покров свой тайный подымает:
Мы все равно читаем в ней,
Но кто, читая, понимает?
Лишь тот, кто с юношеских дней
Был пламенным жрецом искусства,
Кто жизни не шадил для чувства,
Венец мученьями купил,
Над суетой вознесся духом
И сердца трепет жадным слухом,
Как вещей голос, изловил!

И поразительно, как верны этому богосозерцанию в природе все русские поэты, заслуживающие этого именованья. Из оставленного ими несравненного богатства я приведу только 3 образца. Один Пушкина:

Высоко над семью гор,
Казбек, твой царственный шатер
Сияет вечными лучами.
Твой монастырь за облаками
Как в небе реюющий ковчег
Парит, чуть видный над горами.

Далекий, вожденный брег!
Туда б, сказав прости ушелью,
Подняться к вольной вышине,
Туда б, в заоблачную келью
В соседство Бога скрыться мне!..

Др. образец из М. Ю. Лермонтова, поэта, столь целомудренно-замкнутого, столь девственно-скупого в излияниях веры и чувства, столь горького в своей изначальной разочарованности:

Когда волнуется желтеющая нива
И свежий лес шумит при звуке ветерка,
И прячется в саду малиновая слива
Под тенью сладостной зеленого листка;

Когда росой обрызганный душистой,
Румяным вечером иль утра в час златой,
Из-под куста мне ландыш серебристый
Приветливо кивает головой;

Когда студеный ключ играет по оврагу
И, погружая мысль в какой-то смутный сон,
Лепечет мне таинственную сагу
Про мирный край, откуда мчится он, —

Тогда смиряется души моей тревога,
Тогда расходятся морщины на челе,
И счастье я могу постигнуть на земле,
И в небесах я вижу Бога.

И третий образец из Ф. К. Сологуба:

Все хочет петь и славить Бога —
Заря, и ландыш, и ковыль,
И лес, и поле, и дорога,
И ветром зыблемая пыль.

Они зовут за словом слово,
И песню их из века в век
В иных созвучьях слышит снова
И повторяет человек.

Было бы философской задачей несравненной прелести показать на созданиях наших поэтов, что у каждого из них свой особый поэтический акт, при помощи коего он вне-млет гласу Бога, сокровенно звучащему в природе; что многие наши поэты внимали в природе не только Божию гласу, но голосу хаоса; и что самые могучие из них по своему созерцанию слышали, как хаос сей поет осанну своему Творцу. Как чудесно сравнить водопад, воспетый Державиным, Вяземским, Баратынским и Языковым. Как дивно внять беспредельному, поющему в созданиях Тютчева. Как грозно внять пророчеству, заключенному в «Бесах» Пушкина. Но для нас здесь достаточно установить, что русская поэзия искони срослась, срастворилась с русской природой; что русская поэзия научилась у своей природы — созерцательности, утонченности, искренности, страстности, ритму; что она научилась видеть в ней хаос и космос, живое присутствие и живую силу Божества; что через это русская поэзия стала сама, как и русская душа, подобием и отображением русской природы.

Вот почему русская душа и поэзия томятся по русским просторам и ищут в них целения. Помните у Некрасова:

Все рожь кругом, как степь живая,
Ни замков, ни морей, ни гор.
Спасибо, сторона родная,
За твой врачующий простор!

Или жалобы Н. М. Языкова, лечившегося в ущелье Бад-Гаштейна:

Я вырос на светлых холмах и равнинах.
Привык побродить, разгуляться мой взор!
Мне своды небес чтоб высоко, высоко
Сияли открыто туда и сюда;
По краю небес чтоб тянулась гряда
Лесистых пригорков, синясь далеко,
Далеко: там дышит свободнее грудь!..

Но это же пространство, эта же стихия — основа нашего русского свободолюбия и нашей истовой естественности — эта же стихия учит нас искони братству, социальности, взаимопомощи — этим первым основам христианства, этой азбуке любви. В степи, в распутицу, в метель, в лесу, в осеннюю слякоть, в сибирской тайге — нельзя прожить без взаимопомощи и гостеприимства, без этого великолепного, рыцарственного:

Ты прав, на честь мою надейся!
Вот мой костер — садись и грейся...

Это знали еще запорожцы; это знает в степи всякий бродяга; это знает всякий путник в метель и вьюгу. И, может быть, никто не выразил этой естественной школы любви, этого сродства между русской природой и христианскими основами русской души, как Сологуб, — в своем лаконически отточеном стихе:

В поле не видно ни зги.
Кто-то зовет: Помоги!
Что я могу?
Сам я и беден, и мал,
Сам я смертельно устал,
Как помогу?
Кто-то зовет в тишине:
Брат мой, приблизься ко мне!
Легче вдвоем.
Если не сможем идти —
Вместе умрем на пути,
Вместе умрем...

Вслушайтесь в этот вещий осколок русской поэзии: природа, пространство учит нас братству и любви; не бывать России вне христианской любви. И всегда, искони было на Руси это измерение перед лицом Бога, и природы, и смерти — где все отпадало, все сословности и все условности, и оставалось одно чистое братство перед лицом Божиим; и кто этого в России не испытал и не увидел, тот не знает России. А русская поэзия знает ее, знает верно и до конца!

Это русская природа научила нас молиться такими дивными православными молитвами, на которых нам надо и ныне и всегда воспитывать наших детей. Вот одна из них, А. Толстого:

Благословляю вас, леса,
Долины, нивы, горы, воды,
Благословляю я свободу
И голубые небеса!

И посох мой благословляю,
И эту бедную суму,
И степь от краю и до краю,
И солнца свет, и ночи тьму,

И одинокую тропинку,
По коей, нищий, я иду,
И в поле каждую былинку,
И в небе каждую звезду!

О, если б мог всю жизнь смешать я,
Всю душу вместе с вами слить;
О, если б мог в мои объятья
Я вас, враги, друзья и братья,
И всю природу заключить!

Вот как связано у нас в России — наша природа, наша душа и православное приятие мира! Вот где Россия — едина и цельна — от последней былинки в поле до полноты христианской любви.

Русская поэзия — не построена искусственно. Она не есть ни продукт ума, ни продукт риторики. Она есть порождение и излияние русского сердца — во всей его созерцательности, страстности, искренности; во всем его свободолобии и дерзновенности; во всем его Богоискательстве; во всей его непосредственности и глубине. Когда русский человек творит, то

он прежде всего и больше всего любит и ненавидит (а когда ненавидит, то не от злости, а от любви); любимое свое — он созерцает и воображает; и во всем этом остается свободным (даже до безудержа) и искренним (даже до безоглядности). Русский поэт не описывает свои предметы, а перевоплощается в них; он не рассказывает о них, как это делают французы, а поет из них.

Русские поэты были не только созерцатели природы и быта; они видели историю России, ее пути и судьбы; ее опасности, соблазны и крушения; ее призвание, предназначение и смысл ее бытия. Русская поэзия долго была представительницей русской религиозности, русской национальной философии и русского пророческого дара. Она выговаривала своим вдохновенным языком то, что у др. народов давно уже стало достоянием прозы и публицистики.

С самого рождения своего русская поэзия, этот всенародный голос русской души, созерцала события русской истории и судьбу России в целом с чувством трепетной страстной любви — то тревоги, то горести, то ликования и гордости. И всегда, или почти всегда, — с чувством живой ответственности перед Богом — за все дарованное, за все заданное и за все упущенное и несовершенное.

Сурова и трудна была наша история; не идиллия, а всенародная эпическая драма, часто переходящая в трагедию. И не сентиментальностью, не аффектацией дышат слова Батюшкова, обращенные к нашему первому бытописателю Н. М. Карамзину. Он вспоминает о том, как родоначальник греческой истории Геродот читал свою историю народу на Олимпийских играх, а Фукидид, мастер и совершитель греческой истории, слушал в толпе это чтение. Слушал —

И на горящие ланиты
(Живые) слезы проливал!
И я так плакал в восхищенье,
Когда скрижаль твою читал,
И гений твой благословлял
В глубоком, сладком умиленье.
Пускай талант не мой удел,
Но я для Муз дышал недаром,
Любил прекрасное и с жаром
Твой гений чувствовать умел.

Жуковский, Пушкин и Языков с особой силой чувствовали этот драматически-трагический характер русской истории. Достаточно назвать у Пушкина «Бориса Годунова», «Полтаву», «Мою родословную», «Историю Пугачевского бунта», «Клеветникам России», «К тени полководца», «Бородинскую годовщину». У Жуковского есть целое обозрение русской истории, озаглавленное «Русская слава». Вот начало его:

Святая Русь, славян могучий род,
Сколь велика, сильна твоя держава!
Каким путем пробился твой народ,
В каких боях твоя созрела слава!

И далее:

Призвал варяга Славянин,
Пошли гулять их буйны рати...

Потом: «губительный раздор» удельных распрей, татарское иго, борьба с Польшей, со шведами, турками, с Наполеоном, завоевание Кавказа — и внутренние бунты. Языков пишет:

Жестоки наши мятежи,
Кровавы, долги наши брани;

Но в них является везде
 Народ и смелый, и могучий,
 Неукротимый во вражде,
 В любви — и твердый, и кипучий...

Русская история — это скрижаль безмерных трудностей, медленно и терпеливо, кровью и терпением, жертвенностью и храбростью одолеваемых народом. Еще Ломоносов писал, обращаясь к врагам:

Обширность наших стран измерьте,
 Прочтите книги славных дел
 И чувством собственным поверьте:
 Не вам подвергнуть наш предел.
 Исчислите тьму сильных боев,
 Исчислите у нас героев
 От земледельца до царя,
 В суде, в полках, в морях и селлах,
 В своих и на чужих пределах
 И у святого алтаря...

Это к русскому народу в целом надо отнести то, что Пушкин писал о царе Дадоне:

Чтоб концы своих владений
 Охранить от нападений,
 Должен был он содержать
 Многочисленную рать.
 Воеводы не дремали,
 Но никак не успевали:
 Ждут, бывало, с юга, глядь —
 Ан с востока лезет рать!
 Справят здесь — лихие гости
 Идут от моря...

 Что и жизнь в такой тревоге!

История России есть история ее самообороны — и включения в свой состав бесчисленного множества азиатских и полуазиатских народностей. И замечательно, что русская поэзия никогда не относилась к этим народностям с ненавистью и презрением, если отвлечься от былинного и песенного термина «поганые татары». Напротив — русские поэты всегда первые дивились рыцарственной доблести этих покоряемых народов (вспомните кавказские поэмы Пушкина и Лермонтова) — и с любовной гордостью вводили их в пополненный и расширенный состав имперской России. Это мы находим уже у Державина. Совсем из глубины это выражено у Пушкина:

Слух обо мне пройдет по всей Руси великой,
 И назовет меня всяк сущий в ней язык:
 И гордый внук славян, и финн, и ныне дикой
 Тунгус, и друг степей калмык.

А у Батюшкова:

И час судьбы настал! Мы здесь, сыны снегов,
 Под знаменем Москвы, с свободой и с громами,
 Стеклись с морей, покрытых льдами,
 От струй полуденных, от Каспия валов,
 От волн Улеи и Байкала,
 От Волги, Дона и Днепра,
 От града нашего Петра,
 С вершин Кавказа и Урала.

Русская поэзия всегда воспринимала Россию как живое братство народов — даже не настаивая на старшинстве рус-

ского племени и славянского ствола, а просто осуществляя это старшинство собой, песнью, поэтическим вдохновением, этим проявлением духовной зрелости, духовного парения и водительства. Нет, никогда русская поэзия не воспевала порабошения народов и угнетения малых наций. Напротив — она создавала тот поэтический акт, то поэтическое лоно, которое оставалось всегда открытым для всех приемлющих русский язык и которое через это становилось их патриотическим лоном.

В трудах, опасностях и муках слагалась, и зрела, и сплывалась Россия. Она не раз должна была пройти через великие крушения; и все эти крушения восприняты, оплаканы, повиты и осмыслены русской поэзией. Тут и гражданские войны удельно-вечевой эпохи, и татарское иго, и Смута, и междуцарствие, и войны со шведами, и нашествие Наполеона, и Севастопольская кампания. Вот татарское иго (Жуковский):

Была пора: татарин злой шагнул
 Через рубеж хранительные Волги;
 Погибло все; народ, терпя, согнул
 Главу под стыд, мучительный и долгий!

Бесчестным Русь давя ярмом,
 Баскак носился в край из края;
 Катилась в прах глава святая
 Князей под ханским топором...

Но встала Русь перед врагом,
 И битва грянула Донская...

Вот Смута и междуцарствие (Жуковский):

Была пора: коварный, вражий лях
 На русский трон накликал самозванца;
 Забрал все — и Русь в его цепях
 В цари позвать дерзнула чужестранца.
 Зачахла Русская земля;
 Ей лях напомнил плен татарский;
 И брошен был венец наш царский
 К ногам презренным короля...
 Но крикнул Минин — и с Кремля
 Их опрокинул князь Пожарский.

Вот война со шведами (Пушкин):

Была та смутная пора,
 Когда Россия молодая,
 В бореньях силы напрягая,
 Мужала с гением Петра.
 Суровый был в науке славы
 Ей дан учитель: не один
 Урок нежданый и кровавый
 Задал ей шведский паладин.
 Но в искушеньях долгой кары
 Перетерпев судеб удары,
 Окрепла Русь. Так тяжкий млат,
 Дробя стекло, кует булат.

Вот нашествие Наполеона и сгоревшая Москва, оплаканный Батюшковым в письме к Дашкову:

Мой друг! я видел море зла
 И неба мстительного кары:
 Врагов неистовых дела,
 Войну и гибельны пожары.

Я видел сонмы богачей,
 Бегущих в рубищах изданных,
 Я видел бледных матерей,
 Из милой родины изгнанных!
 Я на распутье видел их,
 Как, к персям чад прижав грудных,
 Они в отчаянье рыдали
 И с новым трепетом взирали
 На небо рдяное кругом.
 Трикраты с ужасом потом
 Бродил в Москве опустошенной,
 Среди развалин и могил;
 Трикраты прах ее священный
 Слезами скорби омочил.
 И там, где зданья величавы
 И башни древние царей,
 Свидетели протекшей славы
 И новой славы наших дней;
 И там, где с миром почивали
 Останки иноков святых
 И мимо веки протекали,
 Святыни не касаясь их;
 И там, где роскоши рукою,
 Дней мира и трудов плоды,
 Пред златоглавою Москвою
 Воздвиглись храмы и сады, —
 Лишь угли, прах и камней горы,
 Лишь груды тел кругом реки,
 Лишь нищих бледные полки
 Везде мои встречали взоры!..

Как содрогнулось сердце Тютчева перед севастопольской кампанией; как он говорил России:

Ложь воплотилась в булат;
 Каким-то Божьим попушеньем
 Не целый мир, но целый ад
 Тебе грозит ниспроверженьем...

О, в этом испытанье строгом,
 В последней, роковой борьбе
 Не измени же ты себе
 И оправдайся перед Богом!..

А потом — элегия Розенгейма «На развалинах Севастополя»:

Стою средь развалин, как древле пророк —
 Повсюду кругом разрушенье!
 Здесь грозно гнев Божий над Русью протек!
 Да будет ей казнь в искупленье!

Да, здесь, в этом месте, под этой стеной
 Великое дело свершилось;
 Здесь русская доблесть за край свой родной
 С Европою целой схватилась.

И с ужасом вспомнил ликующий враг,
 Спеша удалиться в смущенье,
 Что часто в России и в самых стенах
 Таится для недругов мщенье...

И вот естественно и неизбежно должен был встать вопрос: могли ли эти испытания, междоусобия, муки, унижения и крушения пройти в истории русского народа и особенно русской души бесследно? Должны же были оставаться глубокие раны в душе, порочные навыки, злые обычаи, неотмщенные обиды, задержки в развитии, материальные разруше-

ния, духовные ущербы, — общая отсталость и некоторая утомленность? Именно так был поставлен наш исторический диагноз одним из мудрейших русских поэтов, гр. А. К. Толстым («Чужое горе»):

В лесную чашу богатырь при луне
 Въезжает в блестящем уборе;
 Он в остром шеломе, в кольчатой броне
 И свистнул беспечно, бочась на коне:
 «Какое мне деется горе!»

И едет он рысью, гремя и звеня,
 Стучат лишь о корни копыты;
 Вдруг с дуба к нему кто-то прыг на коня!
 «Эй, кто за плечами там сел у меня?
 Со мной берегись, не шути ты!»

И шупает он у себя за спиной,
 И шарит, с досадой во взоре;
 Но внемлет ответ: «Я тебе не чужой,
 Ты, чай, об усобице слышал княжой,
 Везешь Ярослава ты горе!»

«Ну, ври себе! — думает витязь, смеясь, —
 Вот, подлинно, было бы диво!
 Какая твоя с Ярославом-то связь?
 В Софийском соборе спит киевский князь,
 А горе, небось, его живо?»

Но дале он едет, гремя и звеня,
 С товарищем боле не споря;
 Вдруг снова к нему кто-то прыг на коня
 И на ухо шепчет: «Вези ж и меня,
 Я, витязь, татарское горе!»

«Ну, видно, не в добрый я выехал час!
 Вишь, притча какая бывает!
 Что шишек еловых здесь падает вас!»
 Так думает витязь, главою склонясь,
 А конь уже шагом шагает.

Но вот и ступать уж ему тяжело,
 И стал спотыкаться он вскоре,
 А тут кто-то сызнова прыг на седло!
 «Какого там черта еще принесло?»
 «Ивана Васильича горе!»

«Долой вас! И места уж нет за седлом!
 Плеча мне совсем отдавило!»
 «Нет, витязь, уж сели, долой не сойдем!»
 И едут они на коне вчетвером,
 И ломится конская сила.

«Эх, — думает витязь, — мне б из лесу вон
 Да в поле скакать на просторе!
 И как я без боя попался в полон?
 Чужое, вишь, горе тащить осужден,
 Чужое, прошедшее горе!»

В этой исторически мудрой балладе и притче сказано самое основное к пониманию судеб России. Прошлое горе — не прошлое, а живое и настоящее; и не чужое, а свое. Нельзя забывать о нем; ибо народная душа носит его в себе — в виде ран, соблазнов и искушений. Эти двойники — засевшие, по балладе, за седлом, — таятся на самом деле в душе, в таинственном бессознательном народного инстинкта. Они долж-

ны быть — до последнего следа своего приняты, осмыслены, исцелены и изжиты.

А к ним с тех пор прибавилось еще не одно горе: горе разиновщины и пугачевщины, горе крепостного права, горе дворцовых переворотов, вольтерьянства, нигилизма, безбожия, революционности и коммунизма.

Россия нуждалась и нуждается в великом духовном очищении. Она должна была понять, что чужое горе есть ее собственное, и духовно осилить и выжечь его в своей душе.

Русские поэты видели необходимость этого очищения и звали к нему еще со времен Державина: звали весь народ — сверху донизу — от царя до последнего нищего, от аристократа до деревенского кулака. Начнем с Державина.

О том, что Державин воспевал имп. Екатерину, знают все; и русские радикалы позаботились о том, чтобы создать ему репутацию придворного льстеца. Но о том, как он был передан в распоряжение кнутабойцы Шешковского за переложение 81 псалма, многие забыли. А было оно напечатано в 1795, в разгар Французской революции. Вот оно:

Восстал всевышний Бог да судит
Земных богов во сонме их;
Доколе, рек, доколь вам будет
Щадить неправедных и злых?

Ваш долг есть: сохранять законы,
На лица сильных не взирать,
Без помощи, без обороны
Сирот и вдов не оставлять.

Ваш долг: спасти от бед невинных,
Несчастливым подать покров;
От сильных защищать бессильных,
Исторгнуть бедных из оков.

Не внемлют! видят — и не знают!
Покрыты мздою очеса;
Злодействы землю потрясают,
Неправда зыблет небеса.

Цари! Я мнил, вы, боги, властны,
Никто над вами не судья:
Но вы, как я подобно, страстны
И так же смертны, как и я.

И вы, подобно так падете,
Как с древ увядший лист падет!
И вы подобно так умрете,
Как ваш последний раб умрет!

Воскресни, Боже! Боже правых!
И их молению внемли:
Приди, суди, карай лукавых
И будь един царем земли!

Однако этот мотив — пророческого суда, совершаемого поэтом над монархом и вельможами, — мы находим у Державина всюду.

Плоды тщеславия и лести,
Монарх! Постыдны и тебе!

Цари! От вас ваш трон зависит
унизить злом, добром возвысить;
Имейте вокруг себя людей,
Незлостью, мудростью младенцев;
Но бойтесь счастья возведенцев,
Ползущих пестрых вокруг вас змей!

Будь страстей твоих владетель,
Будь на троне человек.

О русском народе:

Чего не может род сей славный,
Любя царей своих, свершить?
Умейте лишь, главы венчанны!
Его бесценну кровь шадить, —
Умейте дать ему вы льготу,
К делам великим дух, охоту
И правотой сердца пленить.
Вы можете его рукою
Всегда, войной и не войною,
Весь мир себя заставить чтить.

К вельможам — после бесчисленных сатирических обличений:

Что наше благородство, честь,
Как не изящности душевны?
Я князь — коль мой сияет дух;
Владелец — коль страстьми владею;
Болярин — коль за всех болею;
Царю, закону, церкви друг.

Вельможи! — славы, торжества
Иных вам нет, как быть праведным;
Как блюсть народ, царя любить,
О благе общем их стараться:
Змеей пред троном не сгибаться,
Стоять — и правду говорить.

Или еще:

Развратные вельможей нравы
Народа целого разврат..

Вспомним, каким пламенем, какой пророческой грозой вспыхнул этот державинский дух в Лермонтове в его стихотворении «Смерть поэта»:

А вы, надменные потомки,
Известной подлостью прославленных отцов,
Пятою рабскою поправшие обломки
Игрою счастья обиженных родов!
Вы, жадною толпой стоящие у трона,
Свободы, Гения и Славы палачи!
Таитесь вы под сению закона,
Пред вами суд и правда — всё молчи!..
Но есть, есть Божий суд, наперсники разврата!
Есть грозный судия: он ждет;
Он недоступен звону злата,
И мысли и дела он знает наперед.
Тогда напрасно вы прибегнете к злословью:
Оно вам не поможет вновь,
И вы не смоее всей вашей черной кровью
Поэта праведную кровь!

Вспомним вдохновенный призыв А. С. Хомякова, исчисляющий все грехи нашей истории:

Не говорите — «То былое,
То старина, то грех отцов,
А наше племя молодое
Не знает старых тех грехов».
Нет, этот грех — он вечно с вами,

Он в ваших жилах и в крови,
Он сроеся с вашими сердцами,
Сердцами, мертвыми к любви...
Молитесь, кайтесь, к небу длани!
За все грехи бывших времен,
За ваши каинские брани
Еще с младенческих пелен;
За слезы страшной той години,
Когда, враждой упоены,
Вы звали чуждые дружины
На гибель русской стороны.
За рабство вековому плену,
За робость пред мечом Литвы,
За Новгород, его измену,
За двоедушие Москвы;

За стыд и скорбь святой царицы,
За узаконенный разврат,
За грех царя-святоубийцы,
За разоренный Новгород;
За клевету на Годунова,
За смерть и стыд его детей,
За Тушино, за Ляпунова,
За пьянство бешеных страстей;

За слепоту, за злодеянья,
За сон умов, за клад сердец,
За гордость темного незнанья,
За плен народа; наконец —
За то, что полные томленья,
В слепой сомнения тоске
Пошли просить вы исцеленья
Не у Того, в Его ж руке
И блеск побед, и счастье мира,
И огонь любви, и свет умов, —

Но у бездушного кумира,
И мертвых и слепых богов!
И, обуяв в чаду гордыни,
Хмельные мудростью земной,
Вы отреклись от всей святыни,
От сердца стороны родной!!
За все, за всякие страдания
За всякий погранный закон,
За темные отцов деянья,
За темный грех своих времен,
За все беды родного края —
Пред Богом благости и сил,
Молитесь, плача и рыдая,
Чтоб Он простил, чтоб Он простил!

Этот пламенный призыв к всенародному покаянию и очищению появился в 1846, за 8 лет до севастопольской войны, и имел поистине всенародное историческое значение. Прошло 8 лет, и Хомяков повторил свой призыв:

Вставай, страна моя родная!
За братьев! Бог тебя зовет...
Но помни, быть орудьем Бога
Земным созданиям тяжело;
Своих рабов Он судит строго, —
А на тебя, увь! как много
Грехов ужасных налегло!
В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена,
Безбожной лести, лжи тлетворной,
И лени мертвой и позорной,

И всякой мерзости полна!
О, недостойная избранья,
Ты избрана! Скорей омой
Себя водою покаянья,
Да гром двойного наказания
Не грянет над твоей главой!
С душой коленапреклоненной,
С главой, лежащею в пыли,
Молись молитвою смиренной
И раны совести растленной
Елеем плача исцели!

Никогда ни один народ не судил себя так откровенно, так строго, так покаянно; не ставил себя лицом к лицу — с христианской совестью; не требовал от себя такого очищения и покаяния. И не только требовал, а осуществлял его; и этим держал свое бытие и свой быт.

Россия справлялась на протяжении веков с бременем своей борьбы и своего строительства — силой религиозной веры. Вера в Бога давала русскому народу живую совесть, мудрое терпение, тихое трудолюбие, умение прощать и повиняться, веру в царя, храбрость, преданность, любовь к родине и способность освещать и освящать лучами этой веры весь свой жизненный уклад — и быт, и труд, и природу, и саму смерть... Именно на этот источник нашей духовной силы не раз указывали наши поэты. Вот, напр., что писал Вяземский о русском народе:

Он с крестным знаменем прошел сквозь огонь и воду,
Возрос и возмужал средь славы и тревог;
Им свято осенил семейный свой порог;
Им наша Русь слывет, в урок нам, Русь святая;
Им немощи свои и язвы прикрывая,
И грешный наш народ, хоть в искушеньях слаб,
Но помнит, что он сын креста и Божий раб;
Что следует и нам по скорбному пути
С благим учителем свой тяжкий крест нести.

Вот как указывал на этот источник Хомяков:

В твоей груди, моя Россия,
Есть также тихий, светлый ключ;
Он также воды льет живые,
Сокрыт, безвестен, но могуч.
Не возмутят людские страсти
Его кристальной глубины,
Как прежде, холод чуждой власти
Не заковал его волны.
И он течет неиссякаем,
Как тайна жизни невидим
И чист, и миру чужд, и знаем
Лишь Богу да Его святым...

И вот, за последние полвека этот ключ замутился и возмутился людскими страстями. И началось это с интеллигенции, вывезшей из французских походов влияние и дух того ядовитого старца, которого Пушкин обозначил словами

Циник поседелый,
Умов и моды вождь пронырливый и смелый.

Два влияния хлынули в душу русской интеллигенции одновременно: влияние Вольтера — его иронии, его сомнения, его рассудочного прозаизма (ибо потом в истинном значении Вольтер не был никогда), его прикровенного и всеразвещающего нигилизма; и влияние Байрона — его английского сплина, захотевшего выговорить себя в сфере духа, его аффектированной игры

с мрачностью, унынием и отрицанием. Эти 2 влияния залили тогда всю Европу; они дошли и до нас; чтобы во 2-й пол. XIX в. освежиться и обновиться влиянием Ницше и Маркса.

И вот, в 1-й пол. XIX в. русская интеллигенция научилась у Вольтера нигилистической улыбки, а у Байрона богоборческой позе. Она переняла от Байрона манеру аффективно идеализировать черный угол своей души. Такой черный угол есть почти у каждого человека: это угол духовно-осужденного и отвергнутого, но не сдавшегося и не подчинившегося, а, напротив, с вызовом самоутверждающегося инстинкта, желаящего, вопреки всему, провести и оправдать свои жизненные вожделения. В этом углу заводятся: ироническое отношение ко всему духовному и божественному; тяга к кошунству, безверие, безбожие, злоба, зависть, уныние, отчаяние, пессимизм, материализм — словом, все то, что питает в душе революционность и безбожие. Начиная с Пушкина наши поэты не устают жаловаться на припадки от этого злого духа. Мы все помним стихотворение «Демон» Пушкина:

В те дни, когда мне были новы
Все впечатленья бытия —
И взоры дев, и шум дубровы,
И ночью пенье соловья, —
Когда возвышенные чувства,
Свобода, слава и любовь
И вдохновенные искусства
Так сильно волновали кровь, —
Часы надежд и наслаждений
Тоской внезапной осеня,
Тогда какой-то злобный гений
Стал тайно навещать меня.
Печальны были наши встречи;
Его улыбка, чудный взгляд,
Его язвительные речи
Вливали в душу холодный яд.
Неистощимой клеветой
Он Провиденье искушал;
Он звал прекрасное мечтою;
Он вдохновенные презирал;
Не верил он любви, свободе;
На жизнь насмешливо глядел —
И ничего во всей природе
Благословить он не хотел.

А вот у Лермонтова «Мой демон»:

Собрание зол его стихия,
Носясь меж дымных облаков,
Он любит бури роковые,
И пену рек, и шум дубров.
Меж листьев желтых, облетевших,
Стоит его недвижимый трон;
На нем, средь ветров онемевших,
Сидит уныл и мрачен он.
Он недоверчивость вселяет,
Он презрел чистую любовь,
Он все моленья отвергает,
Он равнодушно видит кровь,
И звук высоких ощущений
Он давит голосом страстей,
И муза кротких вдохновений
Страшится неземных очей.

Это испытал по-своему и Баратынский:

В дни безграничных увлечений,
В дни необузданных страстей

Со мною жил превратный гений,
Наперсник юности моей.
Он жар восторгов несогласных
Во мне питал и раздувал...

и т. д.

У гр. А. К. Толстого это бывало только днями:

Бывают дни, когда злой дух меня тревожит
И шепчет на ухо неясные слова,
И к небу вознестись душа моя не может,
И отягченная склоняется глава.
И он, не ведая ни радости ни веры,
В меня вдыхает злость — к кому, не знаю сам —
И лживым зеркалом могучие размеры
Лукаво придает ничтожным мелочам.
В кругу моих друзей со мной сидит он рядом,
Веселость им у нас надолго отнята,
И сердце он мое напитывает ядом
И речи горькие влагает мне в уста.
И все, что есть во мне порочного и злого,
Клубится и растет все гуще и мрачней
И застилает тьмой сиянье дня родного,
И неба синеву, и золото полей,
В пустыню грустную и в ночь преобразуя
Все то, что я люблю, чем верю и живу я.

Этот дух и говорит потом у Толстого устами Дон-Жуана:

Но в небесах все пусто, Дона Анна,
В них Бога нет. Когда б внезапно гром
Теперь ударил, я б поверил в Бога,
Но гром молчит — я верить не могу.

Этот дух иронического всеосмеяния соединился и сросся впоследствии с духом рассудочного просвещения, сенсуализма и материализма. На это жаловался в одном из своих ранних стихотворений («Безверие») сам Пушкин; и посмотрите, как трогательно звучат эти жалобы на беспомощность души, утратившей свою веру:

О вы, которые с язвительным упреком,
Считая мрачно безверие пороком,
Бежите в ужасе того, кто с первых лет
Безумно погасил отрадный сердцу свет,
Смирите гордости жестокой испульенье:
Имеет он права на наше снисхождение,
С душою тронутой, внемлите брата стон,
Несчастный не злодей, собою страждет он.
Кто в мире усладит души его мученья?
Увы! Он первого лишился утешенья!

Настигнет ли его глухих судьб удар,
Отъемлется ли вдруг минутный счастья дар,
В любви ли, в дружестве обнимет он измену
И их почувствует обманчивую цену:
Лишенный всех опор отпавший веры сын,
Уж видит с ужасом, что в свете он один,
И мощная рука к нему с дарами мира
Не простирается из-за пределов мира...
Напрасно в пышности свободной простоты
Природы перед ним открыты красоты;
Напрасно вокруг себя печальный взор он водит:
Ум ищет божества, а сердце не находит. (...)

Во храм ли высшего с толпой народа входит,
Там умножает он тоску души своей.
При пышном торжестве священных алтарей,
При гласе пастыря, при сладком хоров пенье,

Тревожится его безверия мученье.
Он Бога тайного нигде, нигде не зрит,
С померкшею душой святые предстоит,
Холодный ко всему и чуждый к умильню,
С досадой тихому внимает он моленью.
«Счастливы! — мыслит он, — почто не можно мне,
Страстей бунтующих в смиренной тишине,
Забыв о разуме и немощном и строгом,
С одной лишь верою повергнуться перед Богом!»

Так жаловался 17-летний Пушкин, которому предстояло в дальнейшем на одиноком, вдохновенном творческом пути вернуть себе веру — не против разума, а в согласии с разумом. И как будто откликаясь на эти жалобы, кн. Вяземский описывает это состояние так:

Наш разум, омрачась слепым высокомерьем,
Готов признать мечтой и детским суеверьем
Все, что не может он подвести под свой расчет.
Но разве во сто раз не суеверней тот,
Кто верует в себя, а сам себе загадкой,
Кто гордо оперся на свой рассудок шаткий
И в нем боготворит свой собственный кумир?
Кто в личности своей, сосредоточив мир,
Берется доказать, как дважды два четыре,
Все недоступное ему в душе и в мире?

Из этого скрещения демонической иронии и рассудочной полунауки начал возникать тот душевный уклад, который имел сначала вид светского, разочарованного снобизма, потом позитивистического нигилизма, потом нигилистической революционности и, наконец, воинствующего безбожия, большевизма и сатанизма.

Еще Лермонтов писал:

Мы иссушили ум наукою бесплодной,
Тая завистливо от ближних и друзей
Надежды лучшие и голос благородный
Неверием осмеянных страстей.

И ненавидим мы, и любим мы случайно,
Ничем не жертвуя ни злобе, ни любви,
И царствует в душе какой-то холод тайный,
Когда огонь кипит в крови.

Уже А. К. Толстой обличал позитивистический нигилизм с революционным оттенком; помните:

А еще, государь,
Чего не было встарь,
И такие меж нас попадают,
Что лечением всяким гнушаются.
Они звона не терпят гусярного,
Подавай им товара базарного.
Все, чего им не взвесить, ни смерити,
Все, кричат они, надо похерити!
Только то, говорят, и действительно,
Что для нашего тела чувствительно.
И приемы у них дубоватые,
И ученье-то их грязноватое.
И на этих людей,
Государь Пантелей,
Палки ты не жалей
Суковатые!

Или вспомним еще встречу Потока-Богатыря с нигилистом:

Там какой-то аптекарь, не то патриот,
Пред толпою ученые проводит:
Что, мол, нету души, а одна только плоть,
И что если и впрямь существует Господь,
То он только есть вид кислорода;
Вся же суть в безначалье народа.

И, наконец, — с пророческою точностью о вожжах грядущей революции:

В одном согласны все лишь:
Коль у других именье
Отымешь да разделишь —
Начнется вождление.
Весь мир желают сгладить
И тем ввести равенство,
Что все хотят загадить
Для общего блаженства.

Атмосфера этого нигилизма назревала и сгущалась в России. И из ее тумана отчетливо стали обрисовываться черты соблазняющего дьявола. Их показал с очевидностью Ф. К. Сологуб:

Когда я в бурном море плавал
И мой корабль пошел ко дну, —
Я так воззвал: Отец мой, дьявол,
Спаси, помилуй, я тону.

Не дай погибнуть раньше срока
Душе озлобленной моей,
Я власти черного порока
Отдам остаток жалких дней.

И дьявол взял меня и бросил
В полуистлевшую ладью,
Я там нашел и пару весел,
И серый парус, и скамью.

И вынес я опять на сушу
В больное, злое житиё
Мою отравленную душу
И сердце черное мое.

И верен я, отец моя, дьявол,
Обету, данному в тот час,
Когда я в бурном море плавал
И ты меня от смерти спас.

Тебя, отец мой, я прославлю
В укор неправедному дню,
Хулу над миром я восставлю
И, соблазняя, соблазну.

Это был уже зрелый дух безбожия, большевизма и революции.

Не подлежит никакому сомнению, что русская поэзия предчувствовала и предвидела и этот воздымавшийся дух, и назревающее революционное крушение.

Вот предсказание юного 17-летнего Лермонтова, так и озаглавленное «Предсказание», и подзаголовок «это мечта, т. е. фантазия»:

Настанет год, России черный год.
Когда царей корона упадет;
Забудет чернь к ним прежнюю любовь,
И пища многих будет смерть и кровь;

Когда детей, когда невинных жен
 Низвергнутый не защитит закон;
 Когда чума от смрадных, мертвых тел
 Начнет бродить среди печальных сел,
 Чтобы платком из хижин вызывать,
 И станет глад сей бедный край терзать;
 И зарево окрасит волны рек:
 В тот день явится мощный человек,
 И ты его узнаешь — и поймешь,
 Зачем в руке его булатный нож;
 И горе для тебя! — твой плач, твой стон
 Ему тогда покажется смешон;
 И будет все ужасно, мрачно в нем,
 Как плащ его с возвышенным челом.

Еще глубже и отчетливее эти предсказания у Хомякова и Тютчева. Вот Хомяков:

Гул растет, как в спящем море
 Перед бурей роковой;
 Вскоре, вскоре в бранном споре
 Закипит весь мир земной.

Чтоб страданиями — свободы
 Покупалась благодать,
 Чтоб готовились народы
 Зову истины внимать;

Чтобы глас ее пророка
 Мог проникнуть в дух людей,
 Как глубоко луч востока
 Греет влажный тук полей.

Хомяков прямо указывает на мировой характер грядущей борьбы и на его духовно-очистительное значение. Тютчев сосредоточивался на его религиозной природе:

Не плоть, а дух растлился в наши дни,
 И человек отчаянно тоскует;
 Он к свету рвется из ночной тени
 И, свет обретши, ропщет и бунтует.

Безверием палим и иссушен,
 Невыносимое он днесь выносит...
 И сознает погибель он
 И жаждет веры... но о ней не просит...

И еще: Тютчев говорит, обращаясь к России:

Ужасный сон отяготел над нами,
 Ужасный, безобразный сон;
 И кровь до пят, мы бьемся с мертвецами,
 Воскресшими для новых похорон.

И целый мир, как опьяненный ложью,
 Все виды зла, все ухищренья зла...
 Нет, никогда так дерзко правду Божью
 Людская кривда к бою не звала!

И этот клич сочувствия слепого,
 Всемирный клич к неистовой борьбе,
 Разврат умов и искаженье слова —
 Все поднялось и все грозит тебе.

О, край родной! — Такого ополченья
 Мир не видал с первоначальных дней...
 Велико, знать, о Русь, твое предназначенье!
 Мужайся, стой, крепись и одолей!

Еще отчетливее, еще шире и глубже предвидение гр.
 А. А. Голенищева-Кутузова:

Бывают времена, когда десница Бога,
 Как будто отстраняясь от мира и людей,
 Дает победу зла — и в мраке смутных дней
 Царят вражда и ложь, насилие и тревога;
 Царят вражда и ложь, насилие и тревога;
 Когда завет веков минувших позабыт,
 А смысл грядущего еще покрыт туманом,
 Когда глас истины в бессилии молчит
 Пред торжествующим обманом.

В такие дни хвала тому, кто, с высоты
 На оргию страстей взирая трезвым оком,
 Идет прямым путем в сознание одиноком
 Безумия и зла всей этой суеты;
 Кто посреди толпы, не опьяненный битвой,
 Ни страхом, ни враждой, ни лестью не объят,
 На брань враждующих отвечает молитвой:
 «Прости им, Господи, — не знают, что творят!..»

К таким предвидениям относятся, несомненно, и поразительно точные строфы из «Стогов» А. К. Толстого, этого изумительного сомнамбулического стихотворения, где стоги на лугу объясняют прохожему свою судьбу.

Замечательно, что некоторые из этих пророческих стихотворений, чем бы они ни были вызваны, испытываются самими авторами как сонные видения их неопределенного будущего: Лермонтов — сам отмечает фантастичность своего видения; Тютчев — пишет об ужасном сне; Толстой, начиная свои стоги, явно не знал сам, куда уведет его видение.

Поэт В. Диксон в 1920-х написал следующие строки:

Это вечное слово — «Россия» —
 Словно ангельский свет для меня,
 Словно совести зовы простые,
 Словно вихри снегов и огня.

Не напрасен мой путь, не случаен;
 Там — Россия, там — пламя и лед;
 Но до мудрых, безумных окраин
 Серединная жизнь не дойдет.

Надо сердце иметь не такое,
 Надо душу иную иметь,
 Надо жить неземною тоскою,
 Надо песни нездешние петь.

Глаз не видит и уши не слышат,
 Запечатаны болью уста;
 Там — Россия страдает и ищет,
 Ищет Божьего Сына — Христа.

Поэт постиг до конца религиозную природу того, что совершается в России; он постиг, что русский народ в муках и унижениях, в страхах и томлении — выстрадывает себе новую веру, новое христианство, новую чистую и героическую душу; и что ему нужны не лозунги политической обывательщины, а пророческие, опаляющие, богооткровенные, сразу мудрые и безумные слова. Этих слов он не ждет от Запада с его формальной, рассудочной цивилизацией, от Запада столь инородного нам, столь чужеродного для нас, непонимающего ни нас, ни наше призвание, ни нашу трагедию.

Поэт несомненно предвидел свою преждевременную кончину, и как же томился он о России и о возвращении в нее! Вот он пишет сестре:

Когда благословенный час —
Мечта сестры, желанье брата —
В чужой стране придет для нас
Пора желанного возврата?

Давно без родины живем,
Забыты там, и здесь — чужие,
Горим невидимым огнем,
Не мертвые и не живые.

Нам не открыты времена,
Мы только ждать и верить можем,
Что за грозою тишина
Придет в благословенье Божьем.

В победу зла он не верит ни минуты:

Я вижу взором недостойным,
Провижу тайною душой:
Не победить путям разбойным,
Не покорить страны родной.

Но именно поэтому он неустанно зовет всех русских людей к покаянию:

Наш путь причастья недостоин —
Дорогу выбрали не ту —
Но Михаил — небесный воин
Огнем очистит суету.

И еще:

К тому, чье сердце стонет
И чья душа болит, —
Господь придет и склонит
Нерукотворный лик.

И в этом он чутко и верно указывает на русские исконные пути: в падении очиститься покаянием, покаянием оживить павшие силы и вступить на путь возрождения. Так было еще у Хомякова:

О, Русь моя! Как муж разумный,
Сурово совесть допросив,
С душою светлой, многодумной
Идет на Божеский призыв;

Так, исцелив болезнь порока
Сознанием, скорбью и стыдом,
Пред миром станешь ты высоко
В сиянье новом и святом.

Так было и у др. поэтов:

Смиримся же, други! В паденье своем
Повинны мы все без изъятья,
Прощенье друг другу, и честно пойдем
Путем покаяния, братья!
Восстань же, Россия, родная, восстань
На труд трисвятой обновленья,
На честную битву, на славную брань;
Настала пора пробужденья!

Вся русская поэзия как бы единым голосом отмечает эту способность России: поддаваться распаду, унынию и малодушию и вдохновенно восставать после покаяния — с верою в Бога и с уверенностью в собственных силах. Вот она, эта дивная молитва А. Толстого:

Я задремал, главу понуря,
И прежних сил не узнаю;
Дохни, Господь, живящей бурей
На душу сонную мою.

Как глас упрека, надо мною
Свой гром призывный прокати,
И выжги ржавчину покоя,
И прах бездействия смети.

Да вспрану я, тобой подъятый,
И, вняв карающим словам,
Как камень от удара млата,
Огонь таившийся издам!

Как не вспомнить здесь пророческое описание Державина? Дело идет о русском народе:

Лежал он во своей печали,
Как темная в пустыне ночь:
Враги его рукоплескали,
Друзья не мыслили помочь.
Соседи грабежом алкали;
Князья, бояре в неге спали
И ползали в пыли, как червь;
Но Бог, но дух его великий
Сотряс с него беды толики, —
Расторгнул лев железну вервь...

Как не вспомнить этот вопрошающий призыв Баратынского:

Когда исчезнет омраченье
Души болезненной моею?
Когда увижу разрешенье
Меня опутавших сетей?
Когда сей демон, наводящий
На ум мой — сон, его мертвящий,
Отыдет, чадный, от меня
И я увижу луч блестящий
Всеозаряющего дня?

Этот час сокрыт от нас; и ни один русский поэт не укажет его нам. Но многие из них указывают недвусмысленно на то, чего от нас требует это трагическое время. А оно требует от нас прежде всего, чтобы мы не пугались судьбы, ниспосланной нам свыше; но спокойно и мужественно принимали ее и вытекающие из нее задания. Ибо закон, владеющий человеческим характером, гласит так: храбрый — победит, трусливый — будет побежден и поправ. Вот как выразил это Жуковский в своем замечательном стихотворении «Судьба»:

С светлой главой, на тяжких свинцовых ногах между нами
Ходит судьба! Человек, прямо и смело иди!
Если, ее повстречав, не потупишь очей и спокойным
Оком ей взглянешь в лицо — сам просветлеешь лицом;
Если ж, испуганный ею, пред нею падешь ты, — наступит
Тяжкой ногой на тебя, — будешь затоптан в грязи.

Бесстрашие, мужество — есть половина победы. Но это, конечно, только начало. Нынешнее трагическое время требует от нас, во-первых, очищения души от страха и страстей, покаянного очищения в беде и скорби. Во-вторых, — веры в Бога. Так, как это выражено у Баратынского в стихотворении «Ахилл». Ахилл был весь закален и неуязвим, кроме одной пяты. А мы со всех сторон целиком открыты страданию, и только одна пята души неуязвима у нас — это вера, на которую мы должны стать, как на неколебимую опору.

Влага Стикса закалила
 Дикой силы полноту,
 И кипящего Ахилла
 Бою древнему явила
 Уязвимым лишь в пяту.

Обречен борьбе верховной,
 Ты ли долею своей
 Равен с ним, боец духовный,
 Сын купели новых дней?

Омовен ее водою,
 Знай, — страданью над собою
 Волю полную ты дал.
 И одной пятой своею
 Невредим ты, если ею
 На живую веру стал!

Покаяние и вера дадут нам не только уверенность в своей правоте, но веру в свои силы, веру в Россию, веру в призвание нашего народа, волю к его самостоятельному и самодеятельному освобождению. Они научат нас, по слову Языкова:

Надежно уважать свои родные силы,
 Спасенья чаять только в них.

Эти силы русские люди должны вновь почуять в себе. Они живы, они только в усыплении. Ибо — как высказал это Диксон:

Ибо ведает сердце болящее,
 Спотыкающееся во мгле:
 Есть великое и настоящее
 И на нашей бедной земле.

Есть неложное и неподдельное,
 Жертва чистая, дар души —
 Неподкупное, нераздельное, —
 В нашей глине, в нашей глуши.

Проснутся эти силы и совершат свое и всерусское освобождение. Придет великий час — как вешний ураган:

Своей отчизны сын разрушит цепи злые...
 Мы верим, близок свет, падет измены стан
 И мы узрим тебя, свободная Россия.

И. Ильин

РОССИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ X—XVII вв., тема России красной нитью проходит через всю историю русской религиозно-философской мысли. Эта тема, напрямую и глубоко связанная с православной *эсхатологией*, была главной историософской проблемой в древнерусской мысли.

В размышлениях книжников тех времен можно выделить 3 главных вопроса, которые они задавали себе и на которые искали ответа. Первый вопрос — какое место в общечеловеческой истории занимает Россия? Второй вопрос — в чем смысл и цель существования России на земле. Третий вопрос — кто способен обеспечить достижение этой цели?

Отвечая на первый вопрос — какое место в общечеловеческой истории занимает Россия? — древнерусские мудрецы поначалу пытались обосновать важнейшую для них идею: Руси принадлежит самое достойное место в чреде христианских народов. Ведь, напр., в XI в. эту идею еще нужно было доказывать, и прежде всего самим себе. Впервые идею величия Руси мы встречаем в «Слове о Законе и Благодати» митр. Ила-

риона (XI в.), правда, в самом начале ее развития. При этом идея величия Руси обосновывается по двум, так сказать, главным пунктам.

С одной стороны, Иларион доказывает, что Русь, приняв святое крещение, встала в ряд великих христианских государств, ведь Христова *благодать* распространилась теперь и в русские пределы. Следовательно, Господь не презрел Русь, а спас ее, привел к познанию *истины*. «И уже не идолослужители зовемся, — пишет Иларион, — не христианин, не еще безнадежница, не уповающе в жизнь вечную... И уже не жертвенна крове вкушающе, погыбаем, не Христовы пречистыя крове вкушающе, спасаемся». Следовательно, приняв Русь под свое покровительство, Господь даровал ей и величие. И теперь это не «худая» и «неведомая» земля, но земля русская, «яже ведома и слышима есть всеми четырьмя концами земли».

С др. стороны, митр. Иларион всячески подчеркивает самостоятельный характер русской государственности, прославляя великих Киевских князей — прежде всего Владимира Святого (в крещении — Василия) и Ярослава Мудрого (в крещении — Георгия). Но интересно, что Иларион прославляет также язычников Игоря и Святослава, заложивших будущее могущество Русского государства. Более того, в своем сочинении Иларион именует русских князей титулом «каган». А ведь этот титул в те времена приравнивался к титулу императора.

Иначе говоря, богословские рассуждения митр. Илариона о превосходстве новозаветной благодати над ветхозаветным законом являются основанием для серьезных историософских обобщений и выводов. Доказательства в пользу благодати дают митр. Илариону возможность показать место и роль Руси в мировой истории, продемонстрировать величие его Родины, ибо Русь была освящена Благодатью, а не Законом. А воспевание достоинства и славы Русской земли и княживших в ней потомков Игоря Старого должны были подчеркнуть самостоятельность русской государственности.

Впоследствии идея величия Руси будет развиваться в различных памятниках домонгольского периода. А наиболее поэтический образ русской земли создаст «Слово о полку Игореве».

Татаро-монгольское нашествие внесло значительные коррективы в представлении древнерусских книжников о своей Родине. В эти годы в «Словах» и «Почувствиях» Серапиона Владимирского, в «Слове о гибели Русской земли», «Повести о разорении Рязани Батыем» и др. сочинениях XIII в. впервые в полном своем виде формулируется идея гибели Руси и одновременно отыскиваются пути спасения Руси. Позднее идея возможной новой гибели Руси будет постоянно присутствовать в рассуждениях отечественных *любомудров* и оказывать существенное влияние и на сам строй, и на специфику, и на направленность древнерусской мысли. Во всяком случае, с тех пор важное место в размышлениях древнерусских книжников будут занимать поиски таких путей развития России, которые не могли бы привести к гибели русской державы. Так что уже один этот фактор — возможность новой гибели Руси — во многом определил общий консервативный настрой древнерусского философствования (хотя, естественно, и не только этот фактор).

В дальнейшем, особенно в XV—XVI вв., размышления о России и русском народе приводят отечественных мыслителей к созданию оригинальных религиозно-мистических учений. Причиной их появления стало совпадение особо важных для истории России событий: в 1439 во Флоренции было подписано соглашение об объединении католической и православной церквей; в 1448, в ответ на Флорентийскую унию, собор епископов в Москве провозгласил русскую церковь автокефальной, т. е. независимой от константинопольского патриарха; в 1453 под натиском «безбожных агарян» (турок) погибла Византийская империя; в 1480 русское государство окончательно изба-

вилось от татаро-монгольского ига; в 1492 не состоялся ожидаемый всем христианским миром конец света.

Для русского религиозно-мифологического сознания той поры столь быстрая последовательность, фактически, совпадение этих событий не могло казаться случайным. И смысл виделся совершенно определенным — Сам Господь, покаравший за *грехи* Византийскую империю, но освободивший Русь и не допустивший гибели мира, избрал Московское государство для осуществления на земле неких высших, божественных предначертаний. Ведь Россия осталась единственным в мире государством, которое несло человечеству свет правой *веры*.

Именно поэтому с к. XV столетия в России начинается напряженнейшая духовная работа в поиске нового места русского государства и русского народа в мировой истории. Результатом этого поиска и стало появление ряда важнейших для русской истории религиозно-мистических идей, обозначивших некие «идеалы-образы», к которым должно стремиться русское государство — «Москва — новый Царьград», «Москва — новый град Константина». Именно в этих учениях Москва начинает осознаваться как центр, ядро, средоточие не только России, но всего мира. Наконец, в н. XVI в. в сочинениях т. н. «Филофеева цикла» рождается «идеал-образ» «Третий Рим», ставший одним из самых влиятельных в древнерусской мысли (известное выражение «Москва — Третий Рим» возникло гораздо позднее). И сама Россия, ассоциируемая с «Третьим Римом», стала постепенно приобретать черты некоего особого мира, не похожего ни на один др. существующий на Земле мир.

В послании М. Г. Мисюрю Мунехину старец *Филофей* образ Рима озвучивает как «Ромейское царство» — центральный образ всей его религиозно-мистической концепции. Само «Ромейское царство» старца Филофея не имеет отношения ни к одному реальному историческому государственно-политическому образованию — ни к Древней Римской империи, ни к Византийской империи, ни к иному государству. «Ромейское царство» — это некое мистическое «неразрушимое» и «недвижимое» христианское царство, носителями которого могут быть различные государства. Содержание «Ромейского царства» связывается старцем Филофеем не с государственно-политическими границами, а с церковью, являющейся хранительницей истинного христианства. Поэтому, по сути дела, вся христианская история человечества — это история «Ромейского царства».

В этом смысле интересно высказывание, которое использует старец Филофей в послании к дьяку Мунехину, приписывая его ап. Павлу, — «Рим — весь мир». Таких слов нет ни в одном из дошедших до нас посланий ап. Павла. Однако в средневековой богословской литературе существовало убеждение, что победа христианства наступила только после обращения «столицы мира» — Рима. И именно ап. Павлу было предначертано совершить этот подвиг (Деян. 23, 11, 19, 21).

Старец Филофей придал образу Рима очень своеобразное звучание. Он одним из первых в отечественной религиозно-философской мысли использует сам образ Рима в приложении к Московскому государству. Дело в том, что древнерусским православным мыслителям был ближе образ Царьграда-Константинополя. Рим же, в большей степени, ассоциировался с западной, католической традицией.

Следовательно, через образ «Ромейского царства» старец Филофей объявляет Московскую Русь единственной истинной хранительницей всемирного *христианства*. И недаром он приводит несуществующие слова ап. Павла — «Рим — весь мир». Для старца Филофея выражение «Рим — весь мир» было очень важно, ибо он связал его с Московской Русью и, следовательно, это выражение можно было трактовать по-новому — «Московская Русь — весь мир».

Так и возникает знаменитая формула: «Яко вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророчьским книгам, т. е. Ромейское царство. Два убо Рима падоша, и третии стоит, а четвертому не быти».

Интересно, что в отличие от библейских пророчеств, говоривших о четырех мистических христианских царствах перед концом света, старец Филофей впервые вводит понятие «Третьего Рима» именно как последнего царства. Более того, он настаивает на том, что четвертого царства уже не будет никогда, ибо именно в России «сошлись в одно» («снидошася во едино») все христианские царства, а к самой России перешли все качества «несокрушимого» «Ромейского царства».

Идея «особости» России в мировом пространстве получила свое развитие и позднее. Так, в XVII в., пережив Смутное время, русское религиозно-мистическое сознание выработает «идеалы-образы» с еще более глубокими, теперь уже ветхозаветными аналогиями. Подчеркивая богоизбранность России, русские книжники начинают именовать ее «*Новым Израилем*», Москву — «*Новым Иерусалимом*» и «*Новым Сионом*», а сам русский народ иногда называется «истинными израильтянами новообращенными». Интересно, что подобные понятия применяются к России уже в памятниках Смутного времени, таких как «Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства», «Словеса дней, и царей, и святителей московских» Ивана Хворостинина, «Повесть о видении некоему мужу духовну» и др.

Стоит напомнить, что сами *образы* «Сиона», «Израиля», «Иерусалима» восходят к библейской традиции. Так, образ «Сиона», святой горы в Иерусалиме, в Библии трактуется как «вышний Иерусалим» (Евр. 12, 22), как символ присутствия и благословения Божиего (Пс. 128, 5; 132, 13; Ис. 8, 18; 24, 23; Евр. 12, 2; Откр. 14, 1). «Новый Иерусалим», согласно откровению Иоанна Богослова, — это святой город, «новый, сходящий от Бога с неба», символ чистоты и правды, «ибо сила Божия осветила его» и «спасенные народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою» (Откр. 21, 2, 23—24). «Израилем» же в Библии называется избранный Господом народ.

Следовательно, новые образы-понятия, с одной стороны, развивают практику «идеалов-образов», сложившуюся в течение XVI в. С др. стороны, их появление показывает и новый уровень в развитии отечественной религиозно-философской мысли — богоизбранность России признается уже свершившимся фактом, а сама Россия должна была теперь исполнять историческую функцию «Нового Израиля» и быть единственным светочем правой веры во всем свете.

В сер. XVII столетия идеалы-образы России как «Нового Израиля», а Москвы как «Нового Сиона» и «Нового Иерусалима» найдут свое завершение в деяниях патр. Никона и царя Алексея Михайловича. А зримым воплощением образа «Нового Иерусалима» станет подмосковный Воскресенский монастырь на реке Истре, который, по указанию патр. Никона, был точной копией храма Воскресения Господня в Иерусалиме. Уже в 1657 царь, посетив монастырь, дал ему имя — Новый Иерусалим (или Новоиерусалимский монастырь). Да и архитектурные начинания, предпринятые по строительству Москвы в XVII в., во многом были связаны с построением столицы России как центра вселенского *Православия*. Иначе говоря, Москва превращалась не только в мистический, но в географический и политический центр истинно православной веры, в место, избранное Самим Господом для Своего присутствия и благословения. А ведь если вспомнить Откровение Иоанна Богослова, именно в «Новый Иерусалим» все «цари земные» должны принести «славу и честь свою».

Т. о., к сер. XVII в. идея России, как особого мира в общем мировом христианском пространстве, завоевала главное место в отечественном религиозно-философском сознании.

Ответ на второй главный вопрос — в чем смысл существования России на земле? — был также напрямую связан с утверждением и развитием православного мирозерцания и православной веры, с православным учением о конце света (эсхатологией).

Интересно, что понимание смысла бытия России на протяжении всего периода X—XVII вв. развивалось в направлении освоения и углубления библейской традиции, когда смысловые и целевые установки существования России формулировались по аналогии с библейскими сюжетами и символами. Если снова вспомнить митр. Илариона, то именно в его «Слове о Законе и Благодати» мы встречаемся с первым на Руси православным ответом на этот вопрос. Причем в «Слове о Законе и Благодати» Русь осмысливалась в контексте заповедей Нового Завета, как освященная Христовой благодатью, а Ветхий Завет, хотя и не отрицался, но подвергался скептическому отношению.

Разделяя всемирную историю на 2 периода — период Закона (Ветхого Завета) и период Благодати (Нового Завета), Иларион утверждает, что лишь Новый Завет («истина»), данный человечеству Иисусом Христом, является Благодатью, ибо Иисус своей смертью искупил все людские грехи, а по смертным воскрешением Он открыл всем народам путь к спасению. Следовательно, смысл существования России состоит в утверждении христианских истин и тем самым в обретении спасения. «Христианских же спасение благо и щедро простираясь на все края земли... — пишет Иларион. — Христиани же истиною и благодатию не оправдываются, не спасаются».

Своеобразное продолжение «линии Илариона» можно заметить в рассуждениях Климента Смолятича (XII в.). Так, в истории человеческого общества он выделяет 3 состояния, которые соответствуют этапам утверждения Божественной истины в людских сердцах — «Завет», «Закон» и «Благодать». «Завет» — это пророчество будущей Благодати, которое Господь даровал праотцу Аврааму, а в его лице и всем язычникам. «Закон» (Ветхий Завет) — это пророчество истины, данное Моисею для иудеев. «Благодать» (Новый Завет) — это и есть истина, дарующая вечное спасение уже всем людям.

Эти рассуждения позволяли и митр. Илариону, и Клименту Смолятичу утверждать, что Русь может надеяться на великое и прекрасное будущее именно потому, что приняла крещение. Ведь само принятие крещения, по мысли того же Илариона, как бы предопределяет и спасение Руси.

Столь оптимистическое понимание христианской эсхатологии в учениях митр. Илариона и Климента Смолятича было связано с тем, что на их представления существенное влияние оказала специфика раннего русского христианства, напрямую связанного с кирилло-мефодиевской традицией. Кстати, и позднее русское православие будет отличаться светлым отношением и к проблеме предопределенности, и к эсхатологическим вопросам.

Подобные историософские представления стали основой позиции обоих мыслителей в решении церковно-политических вопросов — они оба выступали за самостоятельность русской православной церкви. Следовательно, уже в XI в. возникло убеждение, что самостоятельность русской церкви и русской государственности есть важнейшие условия в обретении смысла пребывания Руси на земле и в достижении главной цели — спасения.

Значительный толчок к углублению библейских аналогий дали годы татаро-монгольского ига. В духовной практике прп. *Сергия Радонежского* рождается образ Святой Троицы, как символ абсолютного единства и символ пути к спасению.

Образ этот питается идеей единства Нового и Ветхого Заветов, в т. ч. и ветхозаветными мотивами, что подтвердил и развил в своей гениальной иконе «Святая Троица» *Андрей Рублев*. Ведь именно рублевская «Троица» стала позднее на Руси считаться неким иконописным каноном изображения образа «Троица Ветхозаветная», а идея единства и любви, воплощенная в этом образе, вдохновляла русских людей на протяжении всей последующей истории.

Если митр. Иларион и Климент Смолятич еще только отстаивали идею самостоятельности русской церкви, то к XVI в. и обрядовая сторона, и содержание собственного русского православия уже значительно отличались от греко-византийского вероучения. Многие из своеобразных черт Русской православной церкви были закреплены в решениях Стоглавого собора 1551. Интересно, что *Максим Грек*, воспитанный в византийской православной традиции и оказавший волею судеб в России в н. XVI в., очень удивлялся несоответствиями русского православия греческому. Он попытался осуществить некоторое реформирование русско-православного вероучения путем «исправления книг», но был в т. ч. и за это наказан русскими церковными и светскими властями.

Но прежде всего Максим Грек не принял идею богоизбранности России. А ведь именно эта идея и составляла главный смысл существования России, как его понимали древнерусские книжники в XVI в., что и было выражено в религиозно-мистических учениях этого времени.

Дело в том, что Россия воспринималась как единственное на Земле государство, которое хранят Божии силы. Ведь даже жестокие споры и жестокая борьба внутри самой России чаще всего велись не просто за власть, а во имя идеи. И разные участники споров и борьбы ощущали себя защитниками прав Божиего дела, а своих противников воспринимали как вероотступников. Вспомним хотя бы переписку *Ивана Грозного* и *Андрея Курбского* в XVI в. или споры никониан и старообрядцев в веке XVII, когда каждый из участников спора обвинял другого именно в вероотступничестве и призывал вернуться к Христу. Борьба с ересями XV—XVI вв. тоже представляла собой борьбу за сохранение истинности и чистоты православной веры, а значит, за истинность и чистоту самой России.

И все это было не случайно. Только сохраняя свет правой веры, соблюдая Божии установления, Россия могла оставаться одним из немногих островков Божией правды, на котором собираются силы для Последней битвы. Иначе говоря, Россия мыслилась как один из главных участников борьбы с антихристом, этим олицетворением мирового зла. Следовательно, обособление от другого — «антихристово» — мира, стремление к сохранению внутренней чистоты нужны были России для того, чтобы в решающий момент иметь в себе силы выступить на стороне добра против зла.

Если внимательно проанализировать историю Руси XI—XVII вв., то окажется, что на протяжении этого периода Россия, как особый мир, готовилась только к одному, но самому важному деянию — к битве с антихристом. Более того, русские православные люди стремились побороть антихриста еще до его прихода на Землю, а если и не побороть, то максимально ослабить его воинство.

Поэтому главное предназначение России, как оно понималось нашими предками, состояло в одном — утверждении на земле Божией правды с целью спасения мира от антихриста. И задача церкви и светской власти виделась в одном — приуготовление народа русского ко Второму пришествию.

И недаром именно в XVI столетии в сочинениях многих древнерусских мыслителей (*Федора Карпова*, *Ивана Пересветова* и др.) появляются серьезнейшие и глубокие рассуждения о сущности понятия «*правда*». Кстати, и до сих пор это понятие имеет столь широкое содержание, что не поддается

однозначной трактовке. Ибо «правда» на Руси напрямую связана с Господним Промыслом, а значит имеет Высший, таинственный и никогда до конца непознаваемый смысл. Иначе говоря, «правда» — это сакральное понятие. И одна из задач, стоящих перед Россией, и состояла в постижении сакрально-го смысла этого понятия и в утверждении его в людских сердцах для их укрепления в преддверии Последней Битвы.

Однако древнерусские мыслители достаточно оптимистично смотрели в столь грозное будущее, ибо искренне верили в то, что если Россия исполнит свое предназначение, то воскреснет и спасется, обретет жизнь вечную. Если использовать выражение *С. Н. Булгакова*, то можно сказать, что древнерусские книжники XVI столетия создали поистине «светлый образ эсхатологии».

Потому-то и в древнерусской религиозно-философской мысли, и в обыденном сознании людей столь большое место занимала проблема святости. Можно даже сказать, что без учета этой темы невозможно понять всю глубину древнерусской религиозно-философской мысли, ибо в идее святости Руси концентрировались все основные смысловые и целевые установки земного бытия и отдельного человека и всего русского народа. И не случайно история Древней Руси наполнена многочисленными примерами святости. Так, только в 1547—49, при митр. Макарии, Русская православная церковь официально установила праздник в честь ок. 40 святых, которые уже давно почитались как местночтимые. А вершиной древнерусского религиозно-мистического творчества стал идеал «Святой Руси».

Третий вопрос, который волновал древнерусских мыслителей, — кто способен обеспечить достижение Россией поставленной перед ней задачей? Кто способен взять на себя Божественную миссию спасения мира?

В принципе в Древней Руси были только 2 такие силы — церковь и светская власть. Споры о том, кто из них главнее, велись уже в XI в. Так, митр. Иларион и Климент Смолятич признавали верховенство светской власти. А *Феодосий Печерский*, наоборот, утверждал приоритет власти духовной. Продолжались эти дискуссии и в Московском государстве, история которого наполнена конфликтами между церковью и великими князьями. Однако исторические и политические реалии были таковы, что церковь, будучи союзницей и духовной наставницей светской власти, тем не менее всегда оставалась в подчиненном положении. Более того, светская власть выступала и в качестве высшего судьи, когда религиозные споры заходили в тупик.

В итоге к н. XVI в. в древнерусской религиозно-философской мысли и общественно-политическом мнении постепенно возобладало убеждение: светская власть, а именно, вел. князь Московский, способна взять на себя исполнение божественных предначертаний. О том, что московский государь начинает восприниматься на Руси в качестве монарха, способного повести народ русский ко всемирному величию и, тем самым спасти остальной, духовно «изрушившийся» мир, говорят многие исторические факты. К примеру, явно нарастает стремление установить в эти годы на Московской Руси царский титул, а само происхождение московской династии стали пытаться углубить на максимально возможный период, что проявилось в создании целого цикла произведений, объединяемых названием «Сказание о князьях Владимирских». Тем самым обосновывались претензии московских государей не только на то, чтобы стать ровнями крупнейшим европейским монархам, но и на то, чтобы перехватить у католического Запада инициативу в борьбе с «антихристовыми» силами.

И не случайно, по свидетельству *С. Герберштейна*, уже в годы правления Василия III подданные вел. князя считали: «...Воля государя есть воля Божия, и, что бы ни сделал государь, он делает это по воле Божией». А самого государя ве-

личали «ключником и постельничим Божиим» и вообще верили, что он — «свершитель Божественной воли». Послания «Филофеева цикла» также прочли Василию, не обладавшему даже земным царским титулом, роль вселенского православного царя. Максим Грек призывал Василия III к освобождению занятого турками Константинополя, а его сыну, Ивану Грозному, пророчил участь величайших императоров прошлого — Александра Македонского и Августа.

И хотя ни Иван III, ни Василий III не решились официально принять царский титул, однако это не означало смены общественных настроений. Более того, можно сказать, что в н. XVI в. русское общество жило в ожидании восточества на московский престол государя, который наконец-то возложит на себя высшую обязанность в полной мере и будет соответствовать Божественным предначертаниям.

Между прочим, об ожиданиях исполнения Русью божественного замысла свидетельствует и распространение в XVI в. нового архитектурного стиля в храмовом каменном строительстве — шатрового. По мнению историков архитектуры, создание храмов шатровой формы является символом тоски по внутреннему подъему, символом стремления высь гордой души. Устремленные в небо храмы — это признание себя Русью наследницей того, первого, Гроба Господня, уверенность, что, идя по дороге созидания Третьего Рима, Москва станет «Новым Иерусалимом».

Окончательно же идея русского самодержца как истинного помазанника Божиего и, следовательно, спасителя остального «изрушившегося» мира, утвердилась при Иване Грозном, первым принявшим на себя царский титул. Именно Иван Грозный первым в истории России осознал себя как богоизбранного государя, обязанного спасти мир. И все его деяния были освящены именно этой глобальной идеей. Итак, исторические построения древнерусских книжников достигли своего пика развития на рубеже XVI—XVII вв., приняв вид вполне определенных религиозно-философских идей, которые формировали целевые установки существования России.

Первое: Россия — это особый мир, богоизбранное государство, единственное на земле, хранящее правую веру.

Второе: смысл существования России заключается в сохранении истинной веры для того, чтобы в решающий час вступить в битву с антихристом, спасти от него мир и тем самым и заслужить спасение и жизнь вечную.

Третье: силой, способной повести Россию и к земному величию, и к посмертному спасению, стала считаться светская власть, а именно, государь, который, конечно же, в союзе с церковью, способен взять на себя исполнение божественных предначертаний.

В XVII в. произошло следующее. Все эти целевые установки, сформулированные на рубеже XVI—XVII вв., уже к сер. XVII столетия оказались реализованы: Россию признали не только Третий Рим, но и «Новым Израилем», а Москву — «Новым Иерусалимом» и «Новым Сионом». Причем это убеждение подерживалось не только в правящих светских и церковно-политических кругах, но и в широких слоях населения. Так, будущие идеологи старообрядчества, вышедшие, зачастую, из самых низов, были абсолютно убеждены в том, что Россия, как Третий Рим, уже удостоилась Божией благодати и превосходит весь мир своим благочестием. И весь христианский мир, особенно греки и все остальные православные народы, «исказившие» свою веру под гнетом мусульман или владычеством римского папы, должны обращаться к России как к образцу православного благочестия.

Иначе говоря, происходит максимальное углубление ветхозаветных аналогий и, одновременно, слияние их с темами Откровения Иоанна Богослова. Поэтому и возникают эсхатологические образы — «Россия как Новый Израиль» и «Москва как Новый Иерусалим» и «Новый Сион». Эти историо-

софские символы и образы приобрели в древнерусском сознании значимость целевых и смысловых установок, ибо указывали путь Русскому государству и всему русскому народу к спасению.

Однако признав, что Россия сравнилась по своему благочестию с ветхозаветным Израилем, избранным Самим Господом, древнерусская религиозно-философская мысль оказалась в определенном противоречии. Ведь более глубоких, нежели ветхозаветные, аналогий тогда просто невозможно было найти. Происходит как бы замыкание круга, а сами библейские аналогии оказываются исчерпанными. Исчерпывается и идея Третьего Рима — Божия благодать сузилась только до России, в то время как Россия присоединила к себе новые страны, население которых придерживалось Православия греческого обряда. Да еще Смутное время нанесло мощнейший удар по русскому самопознанию, побудив многих мыслителей искать новые пути развития государства.

Перед древнерусскими любомудрами встала дилемма — искать ли новые идеалы и целевые установки дальнейшего развития России, или же довольствоваться уже достигнутым? Иначе говоря, любомудрам XVII столетия вновь нужно было отвечать на уже, казалось бы, решенные вопросы: какое место в общечеловеческой истории занимает Россия? В чем смысл и цель существования России на земле? Кто способен обеспечить достижение этой цели?

История показала, что русская религиозно-философская мысль в XVII в. нашла 3 пути решения возникшей дилеммы. Первый из них — ориентация на греческое православие, почитавшееся во всем мире как вселенское (стоит напомнить, что константинопольский патриарх почитался первым среди др. православных патриархов). Второй путь, совершенно новый для русского религиозно-философского сознания, — ориентация на западно-европейский опыт, привнесение в русскую жизнь элементов светской культуры и рационалистического мышления, рационально-критический подход к Священному Писанию, истории, вероучительным вопросам. И наконец, третий путь — полное отрицание не то что необходимости и даже самой возможности формулировки новых целевых и смысловых установок развития России.

В понимании царя Алексея Михайловича, патр. Никона и некоторых др. «придворных боголюбцев» Россия, как «Новый Израиль», как центр вселенского православия, должна была объединить все православные церкви под своим покровительством, а в будущем подражать и государственным соединению православного Востока с Россией — путем отвоения Константинополя у турок. Но «особость» России в православном мире становилась помехой для решения многих политических вопросов. Более того, на фоне вселенской греческой церкви Россия оказывалась как бы не вполне православной страной. Поэтому был взят совершенно новый для России духовно-политический курс — отказ от уже традиционного религиозно-политического изоляционизма России и сближение русского православия с греческим. Религиозно-философской основой такой позиции стало «грекофильство», сторонники которого сильно сомневались в «особости» русского мира. А сама унификация русской церковной жизни с греческой — исправление богослужебных книг и обрядов — была осуществлена в 1653—67 в ходе церковной реформы. Главный смысл реформы заключался в одном: если ранее в идеале-образе «Третий Рим» вселенское суживалось до национального, то теперь предполагалось повести Россию по обратному пути — расширить национальное до масштаба вселенского и превратить Россию во «вселенское православное царство».

Но реальная история оказалась сложнее, нежели ее себе представляли идеологи реформа. Сама реформа Русской православной церкви по греческим канонам проводилась еще и

для того, чтобы ослабить все более усиливающееся влияние западно-европейской культуры, или, как тогда говорили, «латинства». Однако немалую часть работы по «исправлению книг» было поручено проводить выученикам латинских и униатских учебных заведений, знавших иностранные языки (чаще всего это были малороссийские «справщики»). И, как ни странно, позиции «латинствующих» и «латинства» вообще в ходе церковной реформы даже усилились. Тем более что именно «латинствующие», ориентировавшиеся на западно-европейские образцы, воодушевленные развитием светской культуры и мощью рационалистического метода мышления, пользовались поддержкой светских властей, и прежде всего царского семейства.

Если грекофилы сомневались в «особости» русского мира, то «латинствующие» вообще не признали этой почти 2-вековой русской религиозно-философской традиции — считать русское традиционное православие единственно истинным, а саму Россию Третьим Римом. И подобная идейная позиция сыграла значительную роль в общественном сознании того времени, став, по сути дела, идейной подоплекой будущих реформ Петра I.

Конечно, между грекофилами и «латинствующими» шла непростая и тяжелая борьба, ибо каждые из них обвиняли друг друга в неправильном прочтении православного вероучения. Однако они сходились в одном — обновленная Россия должна стать вселенски православным царством. *Симеон Полоцкий*, один из лидеров «латинствующих», писал в своих виршах, обращаясь к русскому царю:

Царствуй над всеми вселенныя страны,
Из язык мрачных твори христианы.
Разшири веру, свет омрачнм буди,
Иже во смертней сени гибнут люди
<...>

Царствуй, пресилен, преславен повсюду,
Где солнца запад и встает откуду!
Подай ти Господь во мире сияти,
Второму солнцу, всеми обладати...

В грекофильской среде рождается сначала новая историческая мифология (Летописный свод 1652), согласно которой Россия — это самое древнее царство на земле, основанное братьями Словеном и Русом (а не Рюриком) задолго до Рима и империи Александра Македонского и имеющее право на владение территориями от Адриатического моря до Ледовитого океана (на основании «Грамоты Александра Македонского»). А затем создается и новая историософия, заключающаяся в идеале-образе «Российского православного самодержавного царства», объемлющего собой всю вселенную и являющегося прообразом будущего вселенского Царства Христова. И, как отметил современный историк А. П. Богданов, совершенно не случайно уже для царя Федора Алексеевича создается новый чин венчания на царство. Новый государь венчался прежде всего «по преданию Святыя Восточныя церкви», и лишь во вторую очередь «по обычаю царей и великих князей российских».

Однако идея Третьего Рима сохраняла свое мистическое значение для той части священнослужителей и простых верующих, у кого многочисленные нововведения, связанные с церковной реформой, вызвали резкое неприятие. Так возникло движение защитников «древлего благочестия», которое со временем стало именоваться *старобрядчеством*. Когда же реформа была проведена, а сторонники старобрядчества осуждены официальной церковью, старобрядцы пришли к убеждению, что Россия, как Третий Рим, погибла.

Но если Третий Рим погиб, а «четвертому не быти», то значит, в России настало царство антихриста. И если идеоло-

ги раннего старообрядчества, в частности протопоп Аввакум, считали Алексея Михайловича и патр. Никона лишь «предтечами» антихриста, то уже в к. XVII в. в старообрядчестве утверждается учение о «духовном» или «мысленном» антихристе. Сторонники этого учения считали, во-первых, что антихрист уже явился в мир, а, во-вторых, под его личиной понималось не какое-либо конкретное лицо, а вся «никонианская» церковь в целом. В 1694 учение о приходе мысленного антихриста было провозглашено в качестве догмата на старообрядческом соборе в Новгороде. В первой статье определений этого собора говорилось: «Несомненно нам верить и прочим учение творить. Еже есть: ...Антихрист царствует в мире ныне, но царствует духовно в видимой Церкви...» А утверждение учения о уже состоявшемся воцарении антихриста влекло за собой и ожидание самого скорого конца света. И недаром многие последователи «старой веры» в поисках спасения от антихриста и искренне веря в спасительную силу мученичества избрали смерть — самоожжение.

Реальное историческое бытие русского народа и Русского государства во 2-й пол. XVII в. диктовала необходимость поиска дальнейших путей развития. И путь был намечен — российское православное царство явно двигалось к созданию империи. Но поиски ответов на коренные вопросы о судьбе России обернулись в то же время и трагическим расколом. И это был не просто церковный раскол, а раскол общерусского сознания. В имперское будущее Россия вступала в расколе...

С. Переясенцев

«РОССИЯ И ЕВРОПА», произведение русского философа, мыслителя *Н. Я. Данилевского*. Впервые опубликовано в Петербурге в 1871. Полное название «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому».

«Россия и Европа» является одним из самых значительных исследований в мировой философской и исторической мысли. В нем Данилевский дает новую формулу для построения истории, формулу гораздо более широкую и точную, чем те, которые прежде существовали на Западе. Данилевский отверг «единую нить в развитии человечества, ту мысль, что история есть прогресс некоторого общего разума, некоторой общей цивилизации. Такой цивилизации нет, говорит Данилевский, существуют только частные цивилизации, существует развитие отдельных культурно-исторических типов.

Хотя автор принадлежит к течению *славянофилов* и многие выводы получил славянофильские, он нигде не опирается на труды своих предшественников. Напротив, он развивает собственные мысли и основывается на своих самостоятельных научных конструкциях, отличных от конструкций основателей славянофильства. Его философию можно бы сблизить с духом естественных наук, напр., с взглядами и приемами Кювье; но этот общий научный дух не может быть считаем каким-то особым учением.

Главный вывод «России и Европы» столь же самостоятелен и столь же поразителен своей простотой и трезвостью, как и вся эта теория. Славяне не предназначены обновить весь мир, найти для всего человечества решение исторической задачи; они суть только особый культурно-исторический тип, рядом с которым может иметь место существование и развитие др. типов. Вот решение, разом устраняющее многие затруднения, полагающее предел иным несбыточным мечтаньям и сводящее нас на твердую почву действительности. Сверх того очевидно, что это решение — чисто славянское, представляющее тот характер терпимости, которого вообще мы не находим во взглядах Европы, насильственной и властолюбивой не только на практике, но и в своих умственных построениях. Да и вся теория Данилевского может быть рассматриваема как некоторая попытка объяснить положение славянского мира в истории — эту загадку, аномалию, эпи-

цикл для всякого европейского историка. В силу того исключительного положения среди др. народов, которому в истории нет вполне равного примера, славянам суждено изменить укоренившиеся в Европе взгляды на науку истории, взгляды, под которые никак не может подойти славянский мир.

(Подробнее о книге «Россия и Европа» см. в ст. «Культурно-исторические типы».)

Н. Страхов

РУСОФОБИЯ, ненависть к русскому народу со стороны определенной части западного мира и еврейства. Русофобия является результатом коренных религиозных и цивилизационных различий между Россией и Западом. Если для России *Бог* — Господь наш *Иисус Христос*, смерть поправой и дьявола упраздненный, пришедший в мир грешных спасти, то у Запада бог совершенно иной — это князь мира сего, бог наживы и беспредельного эгоизма, бог тщеславия и корысти, о котором *Священное Писание* предупреждает: «Да не обольстит вас никто никак: ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2 Сол. 2, 3—4). Борьба *антихриста* против Христа — такова в последней своей духовной глубине первопричина антагонизма между Западом и Россией (*митр. С.-Петербургский и Ладозский Иоанн*).

Русофобия имеет древние корни. Еще в высказываниях иностранцев, посещавших Русь в XV—XVII вв., чувствуется нескрываемая ненависть и недоброжелательность. Приписывая русским все общечеловеческие пороки и слабости, свойственные и им самим, иностранные путешественники насыщали свои путевые очерки массой фактических выдумок, сплетен и клеветнических слухов, вызывавших у их соотечественников неприязнь и отвращение к России. Как писал *А. С. Хомяков*: «И сколько во всем этом вздора, сколько невежества! Какая путаница в понятиях и даже в словах, какая бесстыдная ложь, какая наглая злоба! Поневоле родится чувство досады, поневоле спрашиваешь: на чем основана такая злость, чем мы ее заслужили? Вспомнишь, как того-то мы спасли от неизбежной гибели; как другого, поработленного, мы подняли, укрепили; как третьего, победив, мы спасли от мщения и т. д. Досада нам позволительна; но досада скоро сменяется другим, лучшим чувством — грустью истинной и сердечной. В нас живет желание человеческого сочувствия; в нас беспрепятственно говорит теплое участие к судьбе нашей иноземной братии, к ее страданиям, так же как к ее успехам; к ее надеждам, так же как к ее славе. И на это сочувствие, и на это дружеское стремление мы никогда не находим ответа: ни разу слова *любви* и братства, почти ни разу слова правды и беспристрастия. Всегда один отзыв — насмешка и ругательство; всегда одно чувство — смещение *страха* с презрением. Не того желал бы человек от человека. Недоброжелательство к нам др. народов, очевидно, основывается на двух причинах: на глубоком сознании различия во всех началах духовного и общественного развития России и Западной Европы и на невольной досаде перед этой самостоятельной силой, которая потребовала и взяла все права равенства в обществе европейских народов, отказать нам в этом праве они не могут, но и смириться с тем — тоже».

По мере усиления России в XVIII—XIX вв. увеличивалась и русофобия. «К самым примечательным явлениям момента, — писал в 1902 германский канцлер Бюлов, — принадлежит постепенное выявление антирусского течения, даже там, где это меньше всего ожидаешь... Для меня растущая русофобия — установленный факт, в достаточной мере объясняющийся событиями последней четверти века».

«Для Запада русское инородно, беспокойно, чуждо, странно и непривлекательно. Их мертвое сердце мертво и для нас. Они горделиво смотрят на нас сверху вниз и считают нашу

культуру или ничтожной, или каким-то большим и загадочным “недоразумением”... В мире есть народы, государства, правительства, церковные центры, закулисные организации и отдельные люди — враждебные России, особенно православной России, тем более императорской и не расчлененной России. Подобно тому, как есть “англофобы”, “германфобы”, “японофобы”, так мир изобилует “русофобами”, врагами национальной России, обещающими себе от ее крушения, унижения и ослабления всяческий успех. Это надо продумать и почувствовать до конца» (И. А. Ильин).

Наиболее полно понятие «русофобия» было разработано в 1980-х в одноименной книге выдающегося русского ученого И. Р. Шафаревича.

О. Платонов «РУССКАЯ ИДЕОЛОГИЯ», книга архиеп. Серафима (Соболева) (1881—1950), в которой были сформулированы главные идеи русской православной монархии. Книга вышла в 1934 в Софии.

Русская идеология, — писал влад. Серафим, — состоит в православной вере и основанной на ней жизни русского человека во всех ее проявлениях. Эта вера была усвоена русским народом с самого момента его крещения как главное правило жизни, что свидетельствуется тем, что самыми любимыми книгами для чтения русских людей, помимо книги живота — Библии, были — *Жития Святых (Четы-Минеи)*. Но особенно о жизненности этой веры свидетельствовала святая иноческая жизнь в монастырях и благочестивая жизнь мирян, о чем говорит бесчисленное множество в России храмов и церковный быт наших предков, которым они открыто исповедовали свою веру, — их великие молитвенные подвиги и в храмах, и у себя дома — их искреннее глубокое покаяние в грехах и чистота их православной веры. Архиепископ отмечает то дивное покровительство и заступничество, которое оказывал Господь русскому народу за его преданность православной вере и стремление к святости, что то же — к жизни, сообразной с этой верой.

Печальная сторона жизни русского народа — его отступление от православной веры и прежде всего посредством усвоения им протестантизма. Не сразу произошло это отступление, а постепенно, начиная с Ивана III, со времени поступления на русскую службу немцев. Но особенно катастрофичным для России было отступление от православной веры при Петре I, Анне Ивановне и Екатерине II. Этому несчастью содействовали противоцерковные реформы, которыми производилась ломка самой православной веры.

Неверие продолжало сильно распространяться в России даже и в царствования последующих императоров, покровительственно относившихся к Церкви. Они уже не нашли в себе силы идти против всего русского интеллигентного общества, которое настолько удалилось от Церкви, что следовало не ее учению, а учению богоборческого гуманизма, давшего русским людям авторитет научности вместо Божественного церковного авторитета. Оно уже глубоко и сознательно стало воспринимать толстовское и социалистическое учения, яд которых почти беспрепятственно разливался по всей русской земле.

Раскрыв масштабы катастрофы, в которую повергло русский народ отступление от Православия, архиеп. Серафим делает вывод, что для спасения и возрождения России необходимо всем русским людям вернуться к этой вере, отвергнуть все еретические и богоборческие учения и положить в основу своей жизни учение Православной церкви и все ее уставы. Русские должны иметь веру аскетическую, живую, которая сопровождается всеми христианскими добродетелями; а вместе с нею — свято блюсти чистоту нашей веры во всей ее апостольской непорочности, чуждой всяких еретических учений. За это Господь пошлет им, как посылал их предкам, внутреннюю перерождающую благодать Святого Духа,

как Царство Божие в его дивных, благодатных проявлениях правды, мира и радости. К стяжанию этой благодати русские люди должны стремиться прежде всего как к своему небесному счастью, как к высшей цели своей жизни.

Русские должны тщательно хранить свою православную веру от ее смешения с инославными исповеданиями, и в частности католическим и лютеранским. Благодать Святого Духа, как внутренняя перерождающая сила, может быть только в Православной церкви.

Истинная православная и духовная жизнь начинается смирением, им развивается и доходит до совершенства потому, что только через него Господь посылает людям благодать Святого Духа, эту Божественную силу, без которой человек, по слову Христа, ничего доброго не может совершать.

Русские люди должны покаяться за тяжкий грех бунтарства против самодержавной царской власти. Восстановление этой власти является основой будущего возрождения России. Никакая др. форма государственного правления не приемлема для России, ибо несообразна с православной верой и на ней не основана.

По учению христианской Церкви есть начало, которое удерживает пришествие антихриста.

Архиеп. Серафим указывает, что к учению Священного Писания о царской власти нужно отнестись и учение об отношении к царю со стороны его подданных. Это отношение определяется, по свидетельству Откровения, двумя Божественными заповедями. Бог, во-первых, повелевает: не прикасаться к Его Помазанникам и, во-вторых, оказывать почитание царю через наши молитвы о нем и повинование ему. Первой заповедью, данной еще в Ветхом Завете в словах: «Не прикасайтесь помазанным Моим», Господь ограждает царя от всего того, что колеблет его власть и выражается в недовольстве царем и его осуждении подданными.

Эта Божественная заповедь нарушается и через ограничение самодержавной власти царя, чего русские люди требовали с неистовством из-за рабского, слепого подражания европейским народам. Требование этого ограничения также способствовало гибели России.

К страшным последствиям ведет прикосновение к Помазаннику Божию, низвержение подданными своего царя. Здесь нарушение Божественной заповеди достигает по своей преступности самой высокой степени и влечет за собой гибель государства. Такое именно прикосновение к Помазаннику Божию было допущено русскими людьми, «поэтому мы во всей полноте знаем гибельность и для себя, и для России отвержения людьми данной Божественной заповеди».

Республиканская, как и конституционная форма правления — не только не являются богоустановленную властью, но само их бытие начинается с ее отрицания. Святая Церковь не может закрыть глаза на это отсутствие религиозной основы в том и др. демократическом образе правления, поэтому русские не могут желать его введения в будущей России.

Кроме того, демократический строй не соответствует религиозно-нравственному идеалу русского народа. Этот идеал состоит в устремлении русских людей к святости, или единению с Христом через православную веру и любовь со всеми прочими христианскими добродетелями. Но этот идеал русского народа совершенно чужд республиканской или конституционной форме правления. Демократическое государство управляется не этическими, а юридическими нормами. Зато монархия в России как нельзя лучше соответствовала русской идеологии. Само назначение монарха быть представителем идеала русского народа и направлять свою государственную деятельность сообразно с этим идеалом. Являясь первым и верным сыном Церкви, царь был и покровителем русского народа в удовлетворении его высших религиозных потребно-

стей, будучи для него и в др. областях его жизни олицетворением высшей милости и отеческой *любви*.

Влад. Серафим призывает всех русских людей стремиться, как к величайшей милости Божьей, к учреждению в будущей России истинной монархической власти, которая может быть такой только при своем отношении к Церкви на основе симфонии в смысле ограничения самодержавной царской власти Церковью — ее Божественными законами. Серафим (Соболев) дает толкование этой симфонической теории, которая изложена в 42-й главе славянской Кормчей, взятой из VI новеллы Юстиниана, которая обязывала носителя царской власти быть защитником догматов православной веры и почитать Церковь, т. е. исполнять все ее каноны, соотносить с ними законы гражданские и заботиться о ее материальном благополучии.

РУССКАЯ ИДЕЯ, совокупность понятий, выражающих историческое своеобразие и особое призвание русского народа.

Эта идея формулирует то, что русскому народу уже присуще, что составляет его благоую *силу*, в чем он прав перед лицом Божиим и самобытен среди всех др. народов. И в то же время эта идея указывает нам нашу историческую задачу и наш духовный путь; это то, что мы должны беречь и растить в себе, воспитывать в наших детях и в грядущих поколениях и довести до настоящей чистоты и полноты *бытия* — во всем: в нашей культуре и в нашем быту, в наших *душах* и в нашей *вере*, в наших учреждениях и законах. Русская идея есть нечто живое, простое и творческое. Россия жила ею во все свои вдохновенные часы, во все свои благие дни, во всех своих великих людях. Об этой идее мы можем сказать: так было, и когда так бывало, то осуществлялось прекрасное; и так будет, и чем полнее и сильнее это будет осуществляться, тем будет лучше.

Русская идея есть идея *сердца*. Идея созерцающего сердца. Сердца, созерцающего свободно и предметно и передающего свое видение воле для *действия* и *мысли* для осознания и слова. Вот главный источник русской веры и русской культуры. Вот главная сила России и русской самобытности. Вот путь нашего возрождения и обновления. Вот то, что др. народы смутно чувствуют в русском духе, и когда верно узнают это, то преклоняются и начинают любить и чтить Россию. А пока не умеют или не хотят узнать, отвертываются, судят о России свысока и говорят о ней слова неправды, зависти и вражды. Главное в жизни есть *любовь*, и именно любовью строится совместная жизнь на земле, ибо из любви рождается вера и вся культура *духа*. Эту идею русско-славянская душа, издревле и органически предрасположенная к *чувству*, сочувствию и *доброте*, восприняла исторически от *христианства*: она отозвалась сердцем на Божие благовестие, на главную заповедь Божию и уверовала, что «Бог есть Любовь». Русское *Православие* есть христианство не столько от Павла, сколько от Иоанна, Иакова и Петра. Оно воспринимает Бога не воображением, которому нужны *страхи* и чудеса для того, чтобы испугаться и преклониться перед «силою» (первобытные религии); не жадною и властною земною волею, которая в лучшем случае догматически принимает моральное правило, повинуется *закону* и сама требует повиновения от других (*иудаизм* и *католицизм*); не мыслью, которая ищет понимания и толкования и затем склонна отвергать то, что ей кажется непонятным (протестантство). Русское Православие воспринимает Бога любовью, возсылает Ему *молитву* любви и обращается с любовью к миру и к людям. Этот дух определил собою акт православной веры, православное богослужение, наши церковные песнопения и церковную архитектуру. Русский народ принял христианство не от меча, не по расчету, не страхом и не умственностью, а чувством, добротою, совестью и сердечным созерцанием. Когда русский человек верует, то он верует не волею и не *умом*, а огнем сердца. Когда

его вера созерцает, то она не предается соблазнительным галлюцинациям, а стремится увидеть подлинное совершенство. Когда его вера желает, то она желает не власти над вселенною (под предлогом своего правоверия), а совершенного качества. В этом корень Русской идеи. В этом ее творческая сила на века.

И все это не идеализация и не миф, а живая сила русской души и русской истории. О доброте, ласковости и гостеприимстве, а также и о свободолюбии русских славян свидетельствуют единогласно древние источники — и византийские, и арабские. Русская народная сказка вся проникнута певучим добродушием. Русская песня есть прямое излияние сердечного чувства во всех его видоизменениях. Русский танец есть импровизация, проистекающая из переполненного чувства. Первые исторические русские князья суть герои сердца и совести (*Владимир, Ярослав, Мономах*). Первый русский *святой* (Феодосий) — есть явление сущей доброты. Духом сердечного и совестного созерцания проникнуты русские летописи и наставительные сочинения. Этот дух живет в русской поэзии и литературе, в русской живописи и в русской музыке. История русского правосознания свидетельствует о постепенном проникновении его этим духом, духом братского сочувствия и индивидуализирующей справедливости. А русская медицинская школа есть его прямое порождение (диагностические интуиции живой страдающей личности).

Итак, любовь есть основная духовно-творческая сила русской души. Без любви русский человек есть неудавшееся существо. Цивилизующие суррогаты любви (*долг*, дисциплина, формальная лояльность, гипноз внешней законопослушности) сами по себе ему мало свойственны. Без любви — он или лениво прозябает, или склоняется ко вседозволенности. Ни во что не веруя, русский человек становится пустым существом без идеала и без цели. Ум и воля русского человека приводятся в духовно-творческое движение именно любовью и верой.

И при всем том первое проявление русской любви и русской веры есть живое созерцание.

Созерцанию нас учило прежде всего наше равнинное пространство, наша *природа* с ее даями и облаками, с ее реками, лесами, грозами и метелями. Отсюда наше неутолимое зрание, наша мечтательность, наша «созерцающая лень» (*Пушкин*), за которой скрывается сила творческого воображения. Русскому созерцанию давалась *красота*, пленявшая сердце, и эта красота вносилась во все — от ткани и кружева до жилищных и крепостных строений. От этого души становились нежнее, утонченнее и глубже; созерцание вносилось и во внутреннюю культуру — в веру, в *молитву*, в *искусство*, в *науку* и в *философию*. Русскому человеку присуща потребность увидеть любимое вживе и ввяе и потом выразить увиденное — поступком, песней, рисунком или словом. Вот почему в основе всей русской культуры лежит живая очевидность сердца, а русское искусство всегда было чувственным изображением нечувственно узренных обстоятельств. Именно эта живая очевидность сердца лежит в основе русского исторического монархизма. Россия росла и выросла в форме монархии не потому, что русский человек тяготел к зависимости или к политическому рабству, как думают многие на западе, но потому, что государство в его понимании должно быть художественно и религиозно воплощено в едином лице, — живом, созерцаемом, беззаветно любимом и всенародно «созидаемом» и укрепляемом этой всеобщей любовью.

Но сердце и созерцание дышат свободно. Они требуют *свободы*, и творчество их без нее угасает. Сердцу нельзя приказывать любить, его можно только зажечь любовью. Созерцанию нельзя предписать, что ему надо видеть и что оно должно творить. Дух человека есть бытие личное, органическое и самодельное: он любит и творит сам, согласно сво-

им внутренним потребностям. Этому соответствовало исконное славянское свободолобие и русско-славянская приверженность к национально-религиозному своеобразию. Этому соответствовала и православная концепция христианства: не формальная, не законническая, не морализирующая, но освобождающая человека к живой любви и к живому совестному созерцанию. Этому соответствовала и древняя русская (и церковная, и государственная) терпимость ко всякому иноверию и ко всякой иноплемённости, открывшая России пути к имперскому (не «империалистическому») пониманию своих задач.

Русскому человеку свобода присуща как бы от природы. Она выражается в той органической естественности и простоте, в той импровизаторской легкости и непринужденности, которая отличает восточного славянина от западных народов вообще и даже от некоторых западных славян. Эта внутренняя свобода чувствуется у нас во всем: в медлительной плавности и певучести русской речи, в русской походке и жестикуляции, в русской одежде и пляске, в русской пище и в русском быту. Русский мир жил и рос в пространственных просторах и сам тяготел к просторной нестесненности. Природная темпераментность души влекла русского человека к прямодушности и открытости (Святославова «иду на вы»), превращала его страстность в искренность и возводила эту искренность к исповедничеству и мученичеству.

Еще при первом вторжении татар русский человек предпочитал смерть рабству и умел бороться до последнего. Таким он оставался и на протяжении всей своей истории. И не случайно, что за войну 1914—17 из 1 млн 400 тыс. русских пленных в Германии 260 тыс. чел. (18,5 %) пытались бежать из плена. «Такого процента попыток не дала ни одна нация» (Н. Н. Головин). И если мы, учитывая это органическое свободолобие русского народа, окинем мысленным взором его историю с ее бесконечными войнами и длительным закрепощением, то мы должны будем не возмутиться сравнительно редкими (хотя и жестокими) русскими бунтами, а преклониться перед той силой государственного инстинкта, духовной лояльности и христианского терпения, которую русский народ обнаруживал на протяжении всей своей истории.

Итак, русская идея есть идея свободно созерцающего сердца. Однако это созерцание призвано быть не только свободным, но и предметным. Ибо свобода, принципиально говоря, дается человеку не для саморазнуздания, а для органически творческого самоформления, не для беспредметного блуждания и произвола, а для самостоятельного нахождения предмета и пребывания в нем. Только так возникает и зреет духовная культура. Именно в этом она и состоит.

Вся жизнь русского народа могла бы быть выражена и изображена так: свободно созерцающее сердце искало и находило свой верный и достойный Предмет. По-своему находило его сердце юродивого, по-своему — сердце странника и паломника; по-своему предавалось религиозному предметовидению русское отшельничество и старчество; по-своему держалось за священные традиции Православия русское *старобрядчество*; по-своему, совершенно по-особому вынашивала свои славные традиции русская армия; по-своему же несло тягловое служение русское крестьянство и по-своему же вынашивало русское боярство традиции русской православной государственности; по-своему утверждали свое предметное видение те русские праведники, которыми держалась Русская земля и облики коих художественно показал Н. С. Лесков. Вся история русских войн есть история самоотверженного предметного служения Богу, Царю и Отечеству; а, напр., русское казачество сначала искало свободы, а потом уже научилось предметному государственному *патриотизму*. Россия всегда строилась духом свободы и предметности и всегда шаталась и распалась, как только этот дух ослабевал, — как

только свобода извращалась в произвол и посягание, в самодурство и насилие, как только созерцающее сердце русского человека прилеплялось к беспредметным или противопредметным содержаниям.

Такова Русская идея: свободно и предметно созерцающая любовь и определяющаяся этим жизнь и культура. Там, где русский человек жил и творил из этого акта, — он духовно осуществлял свое национальное своеобразие и производил свои лучшие создания во всем: в правде и в государстве, в одинокой молитве и в общественной организации, в искусстве и в науке, в хозяйстве и в семейном быту, в церковном алтаре и на царском престоле. Божии дары — история и природа — сделали русского человека именно таким. В этом нет его заслуги, но этим определяется его драгоценная самобытность в сонме др. народов. Этим определяется и задача русского народа: быть таким со всей возможной полнотой и творческой силой, блисти свою духовную природу, не соблазняться чужими укладами, не искажать своего духовного лица искусственно пересаживаемыми чертами и творить свою жизнь и культуру именно этим духовным актом.

Исходя из русского уклада души, нам следует помнить одно и заботиться об одном: как бы нам наполнить данное нам свободное и любовное созерцание настоящим предметным содержанием; как бы нам верно воспринять и выразить Божественное по-своему; как бы нам петь Божьи песни и растить на наших полях Божьи цветы. Мы призваны не заимствовать у др. народов, а творить свое по-своему; но так, чтобы это наше и по-нашему созданное было на самом деле верно и прекрасно, т. е. предметно. Мы призваны творить свое и по-своему; русское по-русски.

У других народов был издревле другой характер и другой творческий уклад: свой особый — у иудеев, свой особый — у греков, особый у римлян, иной у германцев, иной у галлов, иной у англичан. У них другая вера, другая «кровь в жилах», другая наследственность, другая природа, другая история. У них свои достоинства и свои недостатки. Кто из нас захочет заимствовать их недостатки? Никто. А достоинства нам даны и заданы наши собственные. И когда мы сумеем преодолеть свои национальные недостатки — совесть, молитву, трудом и воспитанием, тогда наши достоинства расцветут так, что о чужих никто из нас не захочет и помышлять.

Так, напр., все попытки заимствовать у католиков их волевою и умственную культуру были бы для нас безнадёжны. Их культура выросла исторически из преобладания *воли* над сердцем, *анализа* над созерцанием, рассудка во всей его практической трезвости над совестью, власти и принуждения над свободой. Как же мы могли бы заимствовать у них эту культуру, если у нас соотношение этих сил является обратным? Ведь нам пришлось бы погасить в себе силы сердца, созерцания, совести и свободы или, во всяком случае, отказаться от их преобладания. И неужели есть наивные люди, воображающие, что мы могли бы достигнуть этого, заглушив в себе славянство, искоренив в себе вековечное воздействие нашей природы и истории, подавив в себе наше органическое свободолобие, извергнув из себя естественную православность души и непосредственную искренность духа? И для чего? Для того, чтобы искусственно привить себе чуждый нам дух иудаизма, пропитывающий католическую культуру, и далее — дух римского права, дух умственного и волевого формализма и, наконец, дух мировой власти, столь характерный для католиков? А в сущности говоря для того, чтобы отказаться от собственной, исторически и религиозно заданной нам культуры духа, воли и ума: ибо нам не предстоит в будущем пребывать исключительно в жизни сердца, созерцания и свободы и обходиться без воли, без мысли, без жизненной формы, без дисциплины и без организации. Напротив, нам предстоит

вырастить из свободного сердечного созерцания — свою особую, новую русскую культуру воли, мысли и организации. Россия не есть пустое вместилище, в которое можно механически, по произволу, вложить все что угодно, не считаясь с законами ее духовного организма. Россия есть живая духовная система со своими историческими дарами и заданиями. Мало того, за нею стоит некий божественный исторический замысел, от которого мы не смеем отказаться и от которого нам и не удалось бы отречься, если бы мы даже того и захотели. И все это выговаривается Русской идеей.

Эта Русская идея созерцающей любви и свободной предметности сама по себе не судит и не осуждает инородные культуры. Она только не предпочитает их и не вменяет их себе в закон. Каждый народ творит то, что он может, исходя из того, что ему дано. Но плох тот народ, который не видит того, что дано именно ему, и потому ходит побираться под чужими окнами. Россия имеет свои духовно-исторические дары и призвана творить свою особую духовную культуру: культуру сердца, созерцания, свободы и предметности. Нет единой общеобязательной «западной культуры», перед которой все остальное — «темнота» или «варварство». Запад нам не указ и не тюрьма. Его культура не есть идеал совершенства. Строение его духовного акта (или, вернее, его духовных актов), может быть, и соответствует его способностям и его потребностям, но нашим силам, нашим заданиям, нашему историческому призванию и душевному укладу оно не соответствует и не удовлетворяет. И нам незачем гнаться за ним и делать себе из него образец. У запада свои заблуждения, недуги, слабости и опасности. Нам нет спасения в западничестве. У нас свои пути и свои задачи. И в этом — смысл Русской идеи.

Однако это не гордость и не самопревознесение. Ибо, желая идти своими путями, мы отнюдь не утверждаем, будто мы ушли на этих путях очень далеко или будто мы всех опередили. Подобно этому мы совсем не утверждаем, будто все, что в России происходит и создается, совершенно, будто русский характер не имеет своих недостатков, будто наша культура свободна от заблуждений, опасностей, недугов и соблазнов. В действительности мы утверждаем иное: хороши мы в данный момент нашей истории или плохи, мы призваны и обязаны идти своим путем — очищать свое сердце, укреплять свое созерцание, осуществлять свою свободу и воспитывать себя к предметности. Как бы ни были велики наши исторические несчастья и крушения, мы призваны самостоятельно быть, а не ползать перед другими; творить, а не заимствовать; обращаться к Богу, а не подражать соседям; искать русского видения, русских содержаний и русской формы, а не ходить «в кусочки», собирая на мнимую бедность. Мы западу не ученики и не учителя. Мы ученики Бога и учителя себе самим. Перед нами задача: творить русскую самобытную духовную культуру — из русского сердца, русским созерцанием, в русской свободе, раскрывая русскую предметность. И в этом — смысл Русской идеи.

Эту национальную задачу нашу мы должны верно понять, не искажая ее и не преувеличивая. Мы должны заботиться не об оригинальности нашей, а о предметности нашей души и нашей культуры; оригинальность же «приложится» сама, расцветая непреднамеренно и непосредственно. Дело совсем не в том, чтобы быть ни на кого не похожим; требование «будь как никто» неверно, нелепо и не осуществимо. Чтобы расти и цвести, не надо коситься на других, стараясь ни в чем не подражать им и ничему не учиться у них. Нам надо не отгалькиваться от других народов, а уходить в собственную глубину и восходить из нее к Богу; надо не оригинальничать, а добиваться Божьей правды; надо не предаваться восточнославянской мании величия, а искать русскою душою предметного служения. И в этом смысл Русской идеи.

Вот почему так важно представить себе наше национальное призвание со всей возможной живостью и конкретностью. Если русская духовная культура исходит из сердца, созерцания, свободы и совести, то это отнюдь не означает, что она «отрицает» волю, мысль, форму и организацию. Самобытность русского народа совсем не в том, чтобы пребывать в безволии и бессмыслии, наслаждаться бесформенностью и прозябать в хаосе; но в том, чтобы выращивать вторичные силы русской культуры (волю, мысль, форму и организацию) из ее первичных сил (из сердца, из созерцания, из свободы и совести). Самобытность русской души и русской культуры выражается именно в этом распределении ее сил на первичные и вторичные: первичные силы определяют и ведут, а вторичные вырастают из них и принимают от них свой закон. Так уже было в истории России. И это было верно и прекрасно. Так должно быть и впредь, но еще лучше, полнее и совершеннее.

1. Согласно этому — русская религиозность должна по-прежнему утверждаться на сердечном созерцании и свободе и всегда блюсти свой совестный акт. Русское православие должно чтить и охранять свободу веры — и своей, и чужой. Оно должно созидать на основе сердечного созерцания свое особое православное богословие, свободное от рассудочного, формального, мертвенного, скептически слепого резонерства западных богословов; оно не должно перенимать моральную казуистику и моральный педантизм у Запада, оно должно исходить из живой и творческой христианской совести («К свободе призваны вы, братия», Гал. 5, 13), и на этих основах оно должно выработать восточно-православную дисциплину воли и организации.

2. Русское искусство — призвано предметно и развивать тот дух любовной созерцательности и предметной свободы, которыми оно руководилось доселе. Мы отнюдь не должны смущаться тем, что запад совсем не знает русскую народную песню, еле начинает ценить русскую музыку и совсем еще не нашел доступа к нашей дивной русской живописи. Не дело русских художников (всех искусств и всех направлений) заботиться об успехе на международной эстраде и на международном рынке — и приспособляться к их вкусам и потребностям; им не подобает «учиться» у запада — ни его упадочному модернизму, ни его эстетической бескрылости, ни его художественной беспредметности и снобизму. У русского художества свои заветы и традиции, свой национальный творческий акт: нет русского искусства без горящего сердца; нет русского искусства без сердечного созерцания; нет его без свободного вдохновения; нет и не будет его без ответственного, предметного и совестного служения. А если будет это все, то будет и впредь художественное искусство в России, со своим живым и глубоким содержанием, формой и ритмом.

3. Русская наука — не призвана подражать западной учености ни в области исследования, ни в области мировосприятия. Она призвана вырабатывать свое мировоспитание, свое исследовательство. Это совсем не значит, что для русского человека «необязательна» единая общечеловеческая логика или что у его науки может быть др. цель, кроме предметной истины. Напрасно было бы толковать этот призыв как право русского человека на научную недоказательность, безответственность, на субъективный произвол или иное разрушительное безобразие. Но русский ученый призван вносить в свое исследовательство начала сердца, созерцательности, творческой свободы и живой ответственности совести. Русский ученый призван вдохновенно любить свой предмет так, как его любили Ломоносов, Пирогов, Менделеев, С. Соловьев, Забелин, Лебедев, кн. С. Трубецкой. Русская наука не может и не должна быть мертвым ремеслом, грузом сведений, безразличным материалом для произвольных комбинаций, технической мастерской, школой бессовестного умения.

Русский ученый призван насыщать свое наблюдение и свою мысль живым созерцанием — и в естествознании, и в высшей математике, и в истории, и в юриспруденции, и в экономике, и в филологии, и в медицине. Рассудочная наука, не ведущая ничего, кроме чувственного наблюдения, эксперимента и анализа, есть наука духовно слепая, она не видит предмета, а наблюдает одни оболочки его; прикосновение ее убивает живое содержание предмета; она застревает в частях и кусочках и бессильна подняться к созерцанию целого. Русский же ученый призван созерцать жизнь природного организма; видеть математический предмет; зреть в каждой детали русской истории дух и судьбу своего народа; растить и укреплять свою правовую интуицию; видеть целостный экономический организм своей страны; созерцать целостную жизнь изучаемого им языка; врачебным зрением постигать страдание своего пациента.

К этому должна присоединиться творческая свобода в исследовании. Научный метод не есть мертвая система приемов, схем и комбинаций. Всякий настоящий, творческий исследователь всегда вырабатывает свой, новый *метод*. Ибо метод есть живое, ищущее движение к предмету, творческое приспособление к нему, «из-следование», «изобретение», вживание, вчувствование в предмет, нередко импровизация, иногда перевоплощение. Русский ученый по всему складу своему призван быть не ремесленником и не бухгалтером явления, а художником в исследовании; ответственным импровизатором, свободным пионером познания. Отнюдь не впадая в комическую претенциозность или в дилетантскую развязность самоучек, русский ученый должен встать на свои ноги. Его наука должна стать наукой творческого созерцания — не в отмену логики, а в наполнение ее живой предметностью; не в попрание факта и закона, а в узрение целостного предмета, скрытого за ними.

4. Русское право и правоповедение должны оберегать себя от западного формализма, от самодовлеющей юридической догматики, от правой беспринципности, от релятивизма и сервизма. России необходимо новое правосознание, национальное по своим корням, христиански православное по своему духу и творчески содержательное по своей цели. Для того чтобы создать такое правосознание, русское сердце должно увидеть духовную свободу как предметную цель права и государства и убедиться в том, что в русском человеке надо воспитать свободную личность с достойным характером и предметной волей. России необходим новый государственный строй, в котором свобода раскрыла бы ожесточенные и утомленные сердца, чтобы сердца по-новому прилепились бы к родине и по-новому обратились к национальной власти, с уважением и доверием. Это открыло бы нам путь к исканию и нахождению новой справедливости и настоящего русского братства. Но все это может осуществиться только через сердечное и совестное созерцание, через правовую свободу и предметное правосознание.

Куда бы мы ни взглянули, к какой бы стороне жизни мы ни обратились — к воспитанию или к школе, к семье или к армии, к хозяйству или к нашей многоплеменности, — мы видим всюду одно и то же: Россия может быть обновлена и будет обновлена в своем русском национальном строении именно этим духом — духом сердечного созерцания и предметной свободы. Что такое русское воспитание без сердца и без интуитивного восприятия детской личности? Как возможна в России бессердечная школа, не воспитывающая детей к предметной свободе? Возможна ли русская семья без любви и совестного созерцания? Куда заведет нас новое рассудочное экономическое доктринерство, по-коммунистически слепое и противоестественное? Как разрешим мы проблему нашего многонационального состава, если не сердцем и не свободой? А русская армия никогда не забудет суво-

ровской традиции, утверждавшей, что солдат есть личность, живой очаг веры и патриотизма, духовной свободы и бессмертия...

Таков основной смысл формулированной мною Русской идеи. Она не выдумана мною. Ее возраст есть возраст самой России. А если мы обратимся к ее религиозному источнику, то мы увидим, что это есть идея православного христианства. Россия восприняла свое национальное задание тысячу лет тому назад от христианства: осуществить свою национальную земную культуру, проникнутую христианским духом любви и созерцания, свободы и предметности. Этой идее будет верна и грядущая Россия.

И. Ильин

«РУССКАЯ ПРАВДА», свод древнерусского права XI—XIII вв. Включала отдельные нормы «Закона Русского», «Правду Ярослава Мудрого» (т. н. «Древнейшая Правда»), «Правду Ярославичей, Устав Владимира Мономаха и др. Посвящена защите жизни и имущества княжеских дружинников, слуг; свободных сельских общинников и горожан; регламентировала положение зависимых людей; излагала нормы обязательственного и наследственного права и др. Сохранилась в трех редакциях: краткой, пространной, сокращенной (списки XIII—XVIII вв.).

«Русская Правда», сложившаяся еще на основе законов, существовавших в X в., включила в себя нормы правового регулирования, возникшие из обычного права, т. е. народных традиций и обычаев.

Содержание «Русской Правды» свидетельствует о высоком уровне развития экономических отношений, богатых хозяйственных связей, регулируемых законом. «Правда», — писал историк В. О. Ключевский, — строго отличает отдачу имущества на хранение — «поклажу» от «займа», простой заем, одолжение по дружбе, от отдачи денег в рост из определенного условленного процента, процентный заем краткосрочный от долгосрочного и, наконец, заем — от торговой комиссии и вклада в торговое компанейское предприятие из неопределенного барыша или дивиденда. «Правда» дает далее определенный порядок взыскания долгов с несостоятельного должника при ликвидации его дел, умеет различать несостоятельность злостную от несчастной. Что такое торговый кредит и операции в кредит — хорошо известно «Русской Правде». Гости, иногородние, или иноземные купцы, «запускали товар» за купцов туземных, т. е. продавали им в долг. Купец давал гостю, купцу-земляку, торговавшему с другими городами или землями, «куны в куплю», на комиссию для закупки ему товара на стороне; капиталист вверял купцу «куны и гостью», для оборота из барыша.

Вместе с тем, как видно из прочтения экономических статей «Русской Правды», нажива, погоня за прибылью не являются целью древнерусского общества. Главная экономическая мысль «Русской Правды» — стремление к обеспечению справедливой компенсации, вознаграждения за нанесенный ущерб в условиях самоуправляемых коллективов. Сама правда понимается как справедливость, а ее осуществление гарантируется *общинной* и др. самоуправляемыми коллективами.

Главная функция «Русской Правды» — обеспечить справедливое, с точки зрения народной традиции, решение проблем, возникавших в жизни обеспечить баланс между общинами и государством, осуществить регулирование организации и оплаты труда по выполнению общественных функций (сбор виру, строительство укреплений, дорог и мостов).

«Русская Правда» имела огромное значение в дальнейшем развитии русского права. Она легла в основу многих норм международного договора Новгорода и Смоленска (XII—XIII вв.), Новгородской и Псковской судебных грамот, Судебника 1497 и др.

О. П.

РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ, целостная совокупность духовно-нравственных и материальных форм существования русского народа, определившая его историческую судьбу и сформировавшая его национальное сознание. Эти духовные формы существования пронизывают всю историческую жизнь русского народа, отчетливо прослеживаются по первоисточникам в течение более чем 2 тыс. лет, проявляясь, конечно, не одинаково в разные периоды и в разных областях России.

Наиболее конкретно духовно-нравственные ценности русской цивилизации проявляются в православной *этике* и добротолубии, русской *иконе*, церковном зодчестве, трудолюбии как *добродетели*, *нестяжательстве*, взаимопомощи и самоуправлении русской *общины* и *артели*, — в общем, в той структуре *бытия*, где духовные мотивы жизни преобладали над материальными, где целью жизни была не вещь, не потребление, а совершенствование, преображение *души*, стремление к Божественному *идеалу* в Царствии Небесном.

Опираясь на ценности своей цивилизации, русский народ сумел создать величайшее в мировой истории *государство*, объединившее в гармоничной связи многие народы, развить великую *культуру*, *искусство*, литературу, ставшие духовным богатством всего человечества.

Развитие русской цивилизации определялось прежде всего духовно-нравственными ценностями русского народа, ядром которого с принятием *христианства* стала *Святая Русь*. Однако выбор православной *веры* для русского народа не был случаен, ибо *Православие* наиболее близко отвечало духовным и моральным потребностям наших предков.

В своем развитии русская цивилизация прошла 4 этапа. Первый этап — зарождение — продолжался примерно со II тысячелетия до н. э. до сер. I тысячелетия н. э. Второй этап — становление — с сер. I тысячелетия до 2-й пол. XIV в. Третий этап — расцвет — со 2-й пол. XIV до последней трети XVII в. Четвертый этап — с последней трети XVII в. до наших дней — может быть охарактеризован словом разрушение (упадок).

Зарождение русской цивилизации. Первой археологической культурой, которую ученые связывают с восточными прото-славянами, является белогрудовская культура. Она была распространена в XI—VIII вв. до н. э. в лесостепной части Приднепровья. Племена, относящиеся к этой культуре, занимались земледелием и животноводством, жили в полуподземных жилищах в поймах рек, изготавливали оружие из камня, кремня, кости и бронзы, а также тьюльпановидные сосуды, украшенные гладким валиком, миски с отогнутым наружу краем и др. От белогрудовской культуры происходит чернолесская культура земледельческих праславянских племен Северного Приднепровья X — сер. VII в. до н. э. Для этих племен характерно ведение земледелия и скотоводства, изготовление тьюльпановидных сосудов, лошечных кубков, мисок и корчаг. Каменные и бронзовые орудия в чернолесской культуре постепенно заменяют железными (кинжалы, мечи с железными клинками, железные наконечники копий). В VIII в. до н. э. чернолесская культура стала основой развития земледельческого населения Северного Поднепровья, в котором можно видеть упоминаемые древнегреческим историком Геродотом праславянские племена сколотов-пахарей, или борисфенитов, вынужденных подчиняться этнически отличным от них кочевникам-скифам. Геродот пересказывает услышанное им древнее предание о сколотах-славянах лесостепной Восточной Европы сер. II тысячелетия до н. э. Это предание о сыне Зевса и дочери реки Борисфена (Днепра), первом царе сколотов Таргитае и о его сыновьях, которые, обретя упавшие с неба плуг, ярмо (для скота), секиру и чашу, ок. 1512 до н. э. начали активно использовать их в хозяйственной деятельности.

Сколоты-пахари были мирным народом, жившим своим трудом под властью воинственных скифов. В VII—I вв. до н. э. по рекам южной части Восточной Европы к пристаням греческих городов двигалось множество людей и больших членов с зерном, медом, пушшиной, пенькой и др. товарами. Чтобы уберечься от врагов, они строили городища-крепости, с одной стороны омываемые водой, с др. огражденные валом с деревянными частоколом и рвом. В городищах обязательно существовали языческие капища, где возносились молитвы богам и делались жертвоприношения. Вокруг городища по речной долине сооружались селения с соломенными кровлями. Кусты селений обычно не превышали десятка отдельных стоящих дворов или групп дворов, состоявших из двух или пяти самостоятельных хозяйств. Погребения совершались под курганами и в групповых могилах.

Уже в скифский период у древних восточных славян начинают зарождаться основы духовной цивилизации, прослеживается поклонение добрым началам жизни, стремление к самоуправлению и общности, *нестяжательство* и презрение к *богатству*. Греческий географ и историк Страбон (64/63 до н. э. — 23/24 н. э.) отмечает характерные черты сколотов: *добротолубие* (любезность), *справедливость* и простоту.

Союз скифских племен, в который входили и сколоты-пахари, имел характер государственного объединения во главе с царем, власть которого была наследственной и обоюсторонней. В IV в. до н. э. скифский царь Атей совершил объединение Скифии от Азовского моря до Дуная с центром в Крыму. Скифское царство, в которое входили праславяне-сколоты, просуществовало более 500 лет и было уничтожено кочевыми племенами готов и сарматов. Многие городища и селения мирных земледельцев-сколотов были разрушены, а праславянской культуре, зарождающейся древнерусской цивилизации нанесен ощутимый ущерб.

В I в. до н. э. — III в. н. э. отдельные элементы зарождающейся древнерусской цивилизации прослеживаются в зарубинецкой и черняховской культурах. В зарубинецкой культуре, просуществовавшей до I в. н. э., были небольшие поселения, расположенные в высоких и труднодоступных местах. Стены жилищ возводили из столбов, крепившихся плетни, обмазанные глиной. Рядом в глубоких ямах располагались хранилища для продуктов. Главной хозяйственной отраслью было пашенное земледелие, а также скотоводство. Применялась переложная система обработки земли. Когда земля в одном месте начинала истощаться, праславянские земледельцы переходили на др. участки. Орудия труда выделывались из железа. Выращивали пшеницу, просо и ячмень, которые жали серпами и косили косами. Собранное зерно терли ручными зернотерками. На огородах сажали репу. Большое значение имели охота и рыболовство. Изготавливались челны из дуба и ивы. Хотя и в меньшем объеме, чем в прежние времена, велась торговля с греческими городами.

Черняховская культура, существовавшая во II—V вв. н. э. в лесостепях и степях от Нижнего Подунавья на западе до левых притоков Днепра на востоке, включала в себя не только древнеславянские племена, но и др. этнические общности. Собственно славянское население распространялось по берегам рек Прут, Днестр, Южный Буг, Средний Днепр с притоками: Тетерев, Рось, Тясмин, Сейм, Сула, Псел, Ворскла — и верховьям Северского Донца. Уже в этот период отчетливо складывались первоначальные границы зарождающейся древнерусской цивилизации, которая не только удерживала за собой земли по берегам Днестра, Южного Буга и Среднего Днепра, но и расширяла их за счет территорий Северного Причерноморья.

Жилища древних славян черняховской культуры представляли собой дома, углубленные в землю. Возводились они либо в виде сруба (будущей избы), либо заглубленных столбов с

промежуточными плетнями, обмазанными глиной (мазанка). Площадь некоторых домов превышала 100 кв. м. Для защиты строились городища-крепости. Однако в то время их было немного. Специальные места отводились под капища языческих богов для моления и жертвоприношений.

Земли пахали на волах и лошадах деревянным плугом и оралом, снабженными железными наконечниками. Выращивали просо, пшеницу, рожь, ячмень, овес, лен. Жали урожай серпами, мололи цепами, перетирали зерно в муку на ручных мельницах, хранили урожай в больших глиняных сосудах.

Возникают промышленные ремесла — железоделательное, кузнечное, бронзолитейное, косторезное, камнесечное, гончарное. Продукция этих ремесел производится не столько для себя, сколько на продажу. В больших объемах осуществляется торговля с греческими городами.

В античной литературе древнеславянские племена этого периода упоминаются под именем венедов, антов, склавинов. Византийский историк Прокопий Кесарийский (между 490 и 507 — после 562) оставил описание древних славян. «Эти племена, славяне и анты, — пишет он, — не управляются одним человеком, но издревле живут в народоправстве (демократии), и поэтому у них счастье и несчастье в жизни считается делом общим. Равным образом и во всем остальном, можно сказать, у обоих этих вышеназванных варварских племен вся жизнь и законна одинаковы. Они считают, что один только Бог, творец молний, является владыкой над всем, и ему приносят в жертву быков и совершают др. священные обряды. Судьбы они не знают и вообще не признают, что она по отношению к людям имеет какую-либо силу, и когда им вот-вот грозит *смерть*, охваченным ли болезнью, или на войне попавшим в опасное положение, то они дают обещания, если спасутся, тотчас же принести богу жертву за свою душу, и, избегнув смерти, они приносят в жертву то, что обещали, и думают, что спасение ими куплено ценой этой жертвы. Они почитают и реки, и нимфы, и всяких др. демонов, приносят жертвы всем им и при помощи этих жертв производят и гадания. Живут они в жалких хижинах, на большом расстоянии друг от друга, и все они по большей части меняют места жительства. Вступая в битву, большинство из них идет на врагов со щитами и дротиками в руках, панцирей же они никогда не надевают; иные не носят ни рубашек (хитонов), ни плащей, а одни только штаны, доходящие до половых органов, и в таком виде идут на сражение с врагами. У тех и других один и тот же язык, довольно варварский, и по внешнему виду они не отличаются друг от друга. Они очень высокого роста и огромной силы. Цвет кожи и волос у них не очень белый или золотистый и не совсем черный, но все же они темно-красные».

Интересное описание славян оставил в своем сочинении «Стратегикон» византийский имп. Маврикий. «Племена склавов и антов одинаковы и по образу жизни, и по нравам; свободные, они никаким образом не склонны быть рабами, ни повиноваться, особенно в собственной земле. Они многочисленны и выносливы, легко переносят и зной, и стужу, и дождь, и наготу тела, и нехватку пищи. К прибывающим к ним иноземцам добры и дружелюбны, сопровождают их поочередно с места на место, куда бы тем ни было нужно; так что если гостю по беспечности принявшего причинен вред, против него начинает вражду тот, кто привел гостя, почитая отмену за него своим долгом. Пребывающих у них в плену они не держат в рабстве неопределенное время, как остальные племена, но, определив для них точный срок, представляют на их усмотрение: либо они пожелают вернуться домой за некий выкуп, либо останутся там как свободные люди и друзья. У них множество разнообразного скота и злаков, сложенных в скирды, в особенности проса и полбы. Жены же их целомудренны сверх всякой человеческой природы, так

что многие из них кончину своих мужей почитают собственной смертью и добровольно удушают себя, не считая *жизнью* существование во вдовстве.

Живут они среди лесов, рек, болот и труднопреодолимых озер, устраивая много, с разных сторон, выходов из своих жилищ из-за обычно наступающих их опасностей; все ценное из своих вещей они зарывают в тайнике, не держа открыто ничего лишнего. Ведя разбойную жизнь, они любят совершать нападения на своих врагов в местах лесистых, узких и обрывистых. С выгодой для себя пользуются засадами, внезапными нападениями и хитростями, ночью и днем, выдумывая многочисленные уловки. Они опытнее всех др. людей и в переправе через реки и мужественно выдерживают пребывание в воде, так что часто некоторые из них, оставшиеся дома и внезапно застигнутые опасностью, погружаются глубоко в воду, держа во рту изготовленные для этого длинные тростинки...

Каждый мужчина вооружен двумя небольшими копьями, а некоторые из них и щитами, крепкими, но труднопереносимыми. Пользуются они также деревянными луками и небольшими стрелами, намазанными отравляющим веществом... Пребывая в состоянии анархии и взаимной вражды, они ни боевого порядка не знают, ни сражаться в правильном бою не стремятся, ни показываться в местах открытых и ровных не желают. Если же и придется им отважиться при случае на сражение, они с криком все вместе понемногу продвигаются вперед. И если неприятели поддаются их крику, стремительно нападают; если же нет, прекращают крики, не стремясь испытать в рукопашной силу своих врагов, убегают в леса, имея там большое преимущество, поскольку умеют сражаться подобающим образом в теснинах.

Ведь нередко, неся добычу, они, при малейшей тревоге пренебрегая ею, убегают в леса, а когда нападающие сгрудятся вокруг добычи, они набрасываются, без труда нанося им вред. Они стремятся всеми способами и преднамеренно проделывать это с целью заманивания своих врагов.

Они вообще вероломны и ненадежны в соглашениях, уступая скорее страху, нежели дарам. Т. к. господствуют у них различные мнения, они либо не приходят к соглашению, либо, даже если они и соглашаются, то решение тотчас же нарушают другие, поскольку все думают противоположное друг другу и ни один не желает уступить другому...

...Поскольку у них много вождей и они не согласны друг с другом, нелишне некоторых из них прибрать к рукам с помощью речей или даров, в особенности тех, которые ближе к границам, а на других напасть, дабы враждебность ко всем не привела бы к их объединению или монархии.

...Поскольку хории склавов и антов расположены поочередно вдоль рек и соприкасаются друг с другом, так что между ними нет достойных упоминания промежутков, а лес или болота, или заросли тростника примыкают к ним, то при предпринимаемых против них нападениях обычно случается так, что со вступлением в их первую хорию там задерживается в бездействии все войско; остальные хории, поскольку они расположены по соседству и имеют близко леса, заметив это движение войск, легко, из-за близости расстояния, избегают им предназначенного».

Имп. Маврикий значительную часть своего царствования провел в борьбе со славянами, пытаясь подчинить их византийскому господству. Это ему не удалось. Поэтому вряд ли правомерны его оценки в отношении разбойной жизни и вероломства славян. То, что император называл разбойной жизнью, было правомерной партизанской борьбой против захватчиков. А «вероломство», в отношении навязанных силой соглашений, являлось естественной реакцией славянских сообществ против диктата грубой силы.

В общественном сознании и исторической памяти русско-го народа II—IV вв. получили название Трояны века, по имени римского имп. Трояна (53—117). Так, напр., они называются в «Слове о полку Игореве»: «Были вечи Трояни» или «На седьмом веце Трояни врже Всеслав жребий о девицу себе любу». Период этот был для русских племен относительно спокойным, и потому упоминается как Золотой век. В исторической памяти русского народа сохранилось воспоминание об антском царе Бозе, или Боже, который, по свидетельству готского историка Иордана, в IV в. успешно воевал с германцами-остготами, а затем предательски был захвачен в плен с сыновьями и старейшинами и зверски растерзан врагами. В исторической памяти русского народа сохранились героические деяния Боза, звонившего русским золотом на берегах Черного моря, как повествуется в «Слове о полку Игореве»: «...уже вржеся Див на землю. Се бо готские красные дьвы воспеша на брезе синему морю: звоня руским златом, поют время Бусово».

К I в. следует отнести первое знакомство древних русских людей с христианством. Существует предание о миссионерской деятельности ап. *Андрея Первозванного* (первого из апостолов, уверовавшего в Христа и последовавшего за ним). Апостол совершил «хождение» по Русской земле из таврического Корсуня к месту, где впоследствии возник Киев, и далее к Новгороду, где удивлялся «банному истязанию». На своем пути ап. Андрей разрушал языческие капища, проповедовал древнерусским язычникам учение Христа, крестил многих и в ознаменование этого воздвиг крест на Киевских горах, сказав: «На сих горах воссияет *благодать Божия*». Безусловно, такое великое событие не могло не отразиться на будущей судьбе русского народа, со временем понявшего вещий характер предсказания св. апостола и с тех пор считавшего его покровителем Русской церкви. Христианство еще не могло широко распространиться среди древневосточных славян и было уделом только избранных. В южных областях будущего Русского государства обращение к христианству было более частным характер. Св. Иероним (IV в.) писал: «...хладная Скифия согревается огнем веры истинной». Св. *Иоанн Златоуст* (IV в.) направляет в пределы будущей России миссионеров для распространения Православия среди язычников. Безусловно, такое внимание к будущей Русской земле со стороны свв. Андрея Первозванного, Иеронима и Иоанна Златоуста не могло не наделить особым благодатным свойством складывающуюся русскую цивилизацию. По-видимому, именно в это время — I-й пол. I тысячелетия н. э. — возникает первоначальная славянская письменность.

В сер. I тысячелетия духовно-нравственные определяющие Русской цивилизации получают конкретные формы, выражавшиеся в особых свойствах и характере древнерусского народа. Суммируя все имеющиеся письменные и археологические источники, можно утверждать, что древнеславянское население этого периода носило мирный трудовой характер, занимаясь земледелием, животноводством, охотой и рыболовством, изготовляя орудия труда и украшения. Военная деятельность была преимущественно оборонительной, направленной на защиту своих земель и селений. Самоуправление, взаимопомощь (счастье и несчастье общие), общинность сочетались с твердой властью племенных вождей и военачальников. Вера в единого главного бога сочеталась с верой во второстепенных божеств, злых и добрых духов. Причем поклонение осуществлялось добрым началам жизни, славяне верили в неизбежность победы *добра*, закладывались основы добротолубия. Древние славяне не были склонны к накопительству, к стяжанию богатств, закладывались основы нестяжательства. В семейной жизни ценилось целомудрие и супружеская верность жен. *Природу* славяне считали живым существом и поклонялись ей, особенно обожествлялись дубравы и Мать сыра Земля.

Становление. В сер. I тысячелетия завершается этап зарождения русской цивилизации и наступает новый — этап ее становления. Продолжался этот этап ок. 900 лет и характеризовался укреплением и возвышением ранее созданных духовно-нравственных ценностей, утверждением русской государственности и общественного порядка, развитием общины и артели. Становление русской цивилизации проходило в тяжелейших испытаниях, в ходе которых неоднократно ставился вопрос о самом ее существовании. Много раз русскую цивилизацию пытались разрушить враждебные силы с Запада и Востока. Неоднократно русский народ ставился перед жизненным выбором, но никогда он не сворачивал с пути Святой Руси, с вестью о которой еще в I в. приходил в будущую Россию св. ап. Андрей Первозванный. Само название «Русь» используется для обозначения восточных славян не позже IV в. «Люди росы» — «росомоны» — в трудах историка Иордана (VI в.). Некоторые ученые полагают, что Русью в лесостепях Восточной Европы славян называли задолго до IV в. В древнейших летописях Русью или Русской землей именовались земли среднего Днепра, вокруг Киева, Чернигова, Переяславля. Земли, севернее Днепра, занятые вятичами, кривичами, полочанами, словенами, название «Русь» получили позднее. В VI—VIII вв. славяне начали занимать Верхнее Поднепренье и выходить к Волге. Жившие там восточные балты и финно-угорские племена мирно растворялись в русском этносе.

Во 2-й пол. I тысячелетия Древняя Русь достигает высокого для того времени культуры земледелия и животноводства. Русские пашни засеяны рожью, пшеницей, ячменем, овсом, просом, расширяются на север. Совершенствуются сельскохозяйственные орудия. В VIII—IX вв. на русских просторах начинают использовать плуги с железным лемехом, позволившие значительно увеличить производительность сельскохозяйственного труда. Высокого уровня мастерства достигают ремесла: гончарное, металлообработка, ювелирное. Древнерусские ремесленники создают красивые ювелирные изделия с перегородчатой эмалью, фибулы, гривны.

Русские общины и роды управлялись славянскими князьями, имевшими собственные вооруженные дружины. Русь состояла из ряда земель-княжений. Со всех сторон Русь окружали враждебные племена и народы, стремившиеся поработить ее. С севера русским угрожали шайки варягов, с запада — аварский каганат (VI—VIII вв.), с востока — полчища иудейского хазарского каганата (VII—X вв.), со стороны южно-русских степей — печенеги (IX—XI вв.), половцы (XI—XII вв.) и, наконец, войска могущественной Византии, стремившиеся подчинить себе славян. Захватчики разрушали славянские жилища, убивали мирных пахарей, остальных уводили в рабство. Чтобы защититься, славяне сплачивались и объединялись не только внутри племен, но и создавая межплеменные союзы, выдвигающие общих вождей. В V—VI вв. славяне бросают вызов Византийской империи, не дожидаясь ее периодических нападений на славянские земли, совершают набеги на ее собственные территории.

Походы славян на Византию в 548—559 принесли им не только богатые трофеи, но, главное, заставили врага признать в них силу, с которой следует считаться. Обеспечивалась безопасность и славянских земель, которые стали постепенно расширяться на Балканский п-ов. Византийская история упоминает могущественных славянских правителей Мезамира, Ардагаста.

В VI—IX вв. идет напряженная работа по консолидации древнерусского народа. Родовая община сменяется территориальной. Соседские общины становятся главной формой организации сельского населения вплоть до н. XX в. На основе древних городищ возникают настоящие города. К VI в. относят известия о Киеве — центре славянского племени

полян. В исторической памяти русского народа сохранилось предание об основателях Киева, братьях-князьях Кие, Щеке, Хориве и их сестре Лыбеди. В VII—IX вв. возникают Новгород Великий (центр словен), Новгород Северский (центр северян), Переяславль, Чернигов и др. города. В IX в. восточные историки сообщают о трех крупных государственных объединениях славянских племен — Славии (в районе оз. Ильмень с центром в Новгороде), Куябы, или Куявы (с центром в Киеве), и Артании (местонахождение точно не установлено), но некоторые исследователи отождествляют ее то с Тмутараканью, то с Черниговом или Рязанью.

Эти предшественники Русского государства держали в своих руках один из главных путей, связывающих Восток и Запад, — «путь из варяг в греки». На обслуживание этого пути, прежде всего охрану купцов, сопровождение торговых караванов из Скандинавии, приглашались наемные дружины варягов, некоторые из которых подвергались обрусению, женились на русских девушках и постепенно становились частью древнерусской знати.

По-видимому, именно к таким людям принадлежал легендарный Рюрик, которому начальная русская летопись «*Лавра временных лет*» приписывает основание первой русской великокняжеской и царской династии. Существовал ли в самом деле этот Рюрик, вопрос до сих пор остается открытым. Во всяком случае, он не принес в Россию государственные начала, которые существовали задолго до него.

В последние десятилетия новгородский кн. Олег, княживший при малолетнем Игоре, сыне (?) Рюрика, впервые объединяет северные и южные славянские земли в составе общерусского государства со столицей в Киеве. Себя Олег начинает называть титулом великого князя, великого кагана, так же как именвались владыки Аварского и Хазарского каганатов. Русское государство начинает полностью контролировать «путь из варягов в греки». Кн. Олег совершает ряд победоносных походов на хазар и Византию. Он разбивает хазарские войска и освобождает племена северян и радимичей от чужеземного гнета, присоединяя их, как и древлян, к Русскому государству. В 907 и 911 русские дружины осаждают Константинополь и вынуждают Византию подписать выгодный для Руси торговый договор.

Продолжатели дела Олега, князья Игорь и Святослав не прекращают наступательные походы на Византию, вынуждая ее платить дань и идти на уступки Руси. Вел. кн. Святослав начинает успешную войну (964—966) с Хазарским каганатом и добивается его полного разгрома, взятия и разрушения хазарских городов, освобождения славянских племен вятичей от иудейского ига и присоединения их земель к Русскому государству. Разгром Хазарского каганата имел для Руси важнейшее историческое значение, ибо иудейские владыки, возглавлявшие его, вынашивали планы захвата всей Русской земли и насаждения на ней талмудического *иудаизма*.

Собрав дружины со всех русских земель в один кулак, кн. Святослав в 968 завоевывает 80 городов Придунайской Болгарии, парализовав волю Византии к сопротивлению. Византийское руководство вступает в разговор с печенегами и пытается с их помощью разгромить Киев в отсутствие Святослава. Вероломные попытки Византии заканчиваются сокрушительным разгромом печенегов возле Киева и пленением печенегского кн. Кури.

Отправляясь в очередной поход против Византии, вел. кн. Святослав обеспечивает будущую стабильность власти, создав механизм ее наследования и перехода из рук в руки. Вел. князем становится старший сын, сажаемый на Киевское княжение, др. сыновья согласно старшинству занимают княжеские столы в др. городах-княжествах по степени их важности. В случае смерти вел. князя Киевского его сыновья поднимались на ступень вверх. Княжеская семья считала Русскую зем-

лю своей, единой и неделимой, что служило основой устойчивости и целостности государства. Такое государственное устройство просуществовало на Руси вплоть до смерти *Ярослава Мудрого*. Вел. князья Киевской Руси — Олег, Святослав, *Владимир* и Ярослав — заложили прочные основы русской государственности, издали первые своды русских законов, ставших государственным ориентиром на многие века вперед. В историческом сознании русского народа этот период был всегда связан с ощущением единства и могущества Русской земли, эпической гордостью за героические деяния предков, былинные богатей, не жалевших своей жизни за Русь. Патриотическое сознание русского народа, чувство принадлежности к Русской земле, как одно из главных составляющих национального сознания, сформировались в Киевский период и в течение многих веков раздробленности русских земель позволяли русским считать себя единым целым великой национальной общности.

Укрепление единства и могущества Русского государства позволило русскому народу совершить осознанный, а не навязанный извне, выбор своей веры. Принятие православной христианской веры являлось логическим завершением развития духовно-нравственных ценностей русского народа — доброты и миролюбия, самоуправления и сильной царской власти, нестяжательства и бескорыстия. Православие венчало духовно-нравственное мировоззрение русского народа, придавая ему возвышенный характер. Душа русских людей, пострадавших свои духовные нравственные понятия, соединялась с Христом, с единственно истинной верой, которую он нес всему свету, не везде находя искренний ответ.

Долгий путь русских людей к Православию шел от благословения и покровительства св. ап. Андрея Первозванного (I в.) к свв. Кириллу и Мефодию, проповедникам христианства и создателям первой славянской азбуки (861). На юге Руси эти святые крестили несколько сотен русских людей. Церковно-славянская грамотность распространяется среди русских людей.

В 957 крещение приняла супруга кн. Игоря кн. Ольга. Первой среди великокняжеского семейства она стала православной и впоследствии была канонизирована как святая равноапостольная княгиня. При кн. Игоре в Киеве был построен соборный храм св. Илии, и часть княжеской дружины состояла из христиан.

Внук кн. Ольги вел. кн. Владимир в 988 задумал принять новую веру. В разные страны были отправлены посольства для испытания различных религий. Католики, иудеи, представители др. религий пытались навязать Руси свою веру, но кн. Владимир, его бояре и киевские старейшины единогласно выбрали Православие. Первоначально окрестили самого вел. князя, его сыновей и дружину.

В Киеве кн. Владимир приказал разрушить языческие капища, а идолов сжечь или бросить в реку. Вел. князь действовал решительно, он велел киевлянам собраться на берегу Днепра, и здесь прямо в реке греческие священники крестили их. Были разсланы проповедники и по др. городам Руси. Всюду начали строить православные храмы, переписывать богослужебные книги. Уже в первые годы были подготовлены сотни русских священников, которые прошли школу опытных наставников из Греции. Язычество сопротивлялось еще долго, но было обречено, ибо после того как Православие отняло у него мир духовно-нравственных представлений, остались только суеверия и поклонение духам. Языческие божества и персонажи стали частью христианской демонологии, выражением сатанизма, они подвергались почти всеобщему осуждению. В традиционные народные праздники, которые ранее были связаны с языческими божествами (*Перуна*, *Дажьбога*, *Мокоши* и др.), Православная церковь вкладывала новое содержание, соотнося эти дни с праздновани-

ем христианских святых, напр., Ильи пророка, *Николая Чудотворца*, Параскевы Пятницы.

Церковь становится организационной силой не только духовного, но и хозяйственного процесса. Крестьянская община с ее самоуправлением увязывается с церковным приходом. Традиционные общинные праздники увязываются с церковными праздниками, а трудовой крестьянский календарь — с именами православных святых. Крестьянская община, ставшая организацией православных земледельцев, обрела новое дыхание. Христианские заветы воплощались в ней во взаимопомощи и взаимоподдержке при освоении и обработке земель, строительстве домов, защите от врагов, опеке над одинокими престарелыми и сиротами. В летописях Х в. упоминаются «старейшины древодельские», т. е. руководители артелей плотников. Артельная форма организации труда была главной при строительстве русских крепостей, деревянных церквей, княжеских теремов и обычных городских зданий. Артель как самоуправляющийся хозяйственный коллектив, как правило состоявшая из прихожан одной церкви, получала благословение на свое дело от священника.

Дело кн. Владимира продолжил его сын Ярослав по прозвищу Мудрый, сосредоточившийся на внутреннем устройстве Русской земли. Русская государственность крепла, устанавливались законы, учреждался справедливый суд, что нашло свое отражение в краткой редакции «*Русской Правды*». Русь этого времени называли страной городов. В правление Ярослава Мудрого их насчитывалось ок. 30-ти. При нем был основан г. Юрьев, названный по христианскому имени Ярослава (ныне временно отторгнутый от России г. Тарту). Русские города поражали иностранцев своими крупными сооружениями, каких еще нельзя было встретить в западноевропейских столицах. Не случайно русской княжне Анне, дочери Ярослава Мудрого, вышедшей замуж за французского короля, Париж показался большой деревней. В русских городах возводятся грандиозные архитектурные сооружения — Софийские соборы в Киеве и Новгороде, Золотые ворота в Киеве. Русская церковь выделилась в отдельную митрополию, во главе ее появились русские люди, среди них выдающийся представитель русской цивилизации митр. *Иларион*, мыслитель и церковный писатель. При нем сложилась первая редакция начальной русской летописи, осуществлялась широкая деятельность по переводу на русский язык иностранных книг, была создана первая в России библиотека. Митр. Иларион формулирует духовно-нравственную суть Святой Руси — поклонение Богу не в формальном следовании церковному закону и оправдании им, а в постоянном стремлении к добру, к высшему благу, в победе благодати над душами людей.

Ко времени кн. Ярослава относится возникновение Киево-Печерского монастыря, основанного великими русскими святыми прпп. *Антонием* и *Феодосием Печерскими*. При их жизни в монастыре подвизались около сотни монахов-подвижников, живших по строгому уставу. Из Киево-Печерского монастыря *монашество* разошлось по всей Руси.

После смерти Ярослава Мудрого русская цивилизация сталкивается с серьезными испытаниями, главными из которых были — удельная раздробленность и нашествие татаро-монгольских орд. Во 2-й пол. XI в. Русское государство распадается на ряд отдельных княжеств, первоначально поделенных между пятью сыновьями Ярослава Мудрого: Изяслав получил Киевское княжество и Новгородскую землю, Святослав — Черниговское княжество, Всеволод — Переяславское (с разделением между ними Волжско-Окского края), Игорь — Владимиро-Волыньское, Вячеслав — Смоленское. В роде Изяслава Владимировича оставалось Полоцкое княжество. Обособленно держалось Тмутараканское княжество. Удельные княжества враждуют между собой за власть и землю. Объединительным фактором, противостоящим этой вражде, была Русская цер-

ковь, всегда выступавшая против раздробленности. Против раздробленности выступали и простые русские люди. В их сознании любое из удельных княжеств воспринималось как часть единой Русской земли. Да и сами вел. князья, владевшие отдельными уделами, воспринимали их в составе Русской земли, принадлежащей всей княжеской семье. Но каждый из князей стремился стать первым, объединить Русь под своей властью, что, в частности, в определенной степени удалось *Владимиру Мономаху* (1113—25).

Владимир Мономах представляет своего рода идеального правителя Святой Руси. «Глубоко верующий и любящий Церковь — он живет по слову Божию. Очень красивый собой, сильный и ловкий, талантливый и бесстрашный полководец, он никогда не нарушал данной клятвы, всегда мирил ссорившихся князей, становился на сторону слабых и обиженных» (Н. Сахновский). В «Поучении Владимира Мономаха» раскрывается мировоззрение русской цивилизации: *любовь* к Богу, добротолубие, трудолюбие. *Труд* — высшее мерило богоугодности человека, за любой труд, за «малые дела» награждает Бог.

В селах и деревнях и на городских посадах община и артель сплачивали русских тружеников в самоуправляющийся коллектив. В XII—XIII вв. плотники и др. строительные работники, а также кузнецы, литейщики, кожевники и др. объединялись в «братии», «братчиков» или «дружины», так в то время назывались артели.

По мере усиления княжеских междоусобиц политический центр, столица Руси, перемещается из Киева в северные земли — в город Владимир. В 1157 внук Владимира Мономаха, сын основателя Москвы Юрия Долгорукова, *Андрей Боголюбский* ушел на север и сел на Владимирское княжение. Туда же постепенно переходит и духовный центр, перевозятся чудотворные *иконы*, основываются новые монастыри. В 1155 из великокняжеской резиденции в Вышгороде под Киевом во Владимир перевозится величайшая святыня русского народа — Чудотворная икона Богородицы, впоследствии получившая название *Владимирской*. Перед татаро-монгольским нашествием на Русь было известно более 100 русских святых, существовали тысячи церквей, сотни монастырей, св. 40 Чудотворных икон Божией Матери прославились чудесами, совершавшимися по молитвам верующих. Православное сознание проникло в толщу русского народа, который в большинстве своем верил в то, что Русь есть Дом Пресвятой Богородицы и что служение Правде Божией — главная задача в жизни каждого православного.

Духовная цельность и твердая вера человека Святой Руси позволили ему выдержать чудовищную агрессию татаро-монголов и сохранить свою русскую цивилизацию. В 1235 татаро-монгольские полчища вторглись в русские земли и стали уничтожать русские города, поголовно убивая все население. Разрозненные русские дружины не смогли противостоять врагу, обладавшему многочисленной, хорошо организованной армией и лучшими техническими средствами войны. Тем не менее русские воины нанесли татарам ощутимый урон, ослабили вражеские войска, остановив их дальнейшее движение на Запад. Почти на полтора столетия значительная часть русских земель попала под ненавистное басурманское иго. Русские князья оказались подчинены иноземной власти и вынуждены были ездить на поклон к хану, чтобы получить от него «ярлык» на право княжения. Преступления, которые совершали на Русской земле захватчики, по словам современников, невозможно было описать — *убийства*, грабежи, насилие, массовый угон в рабство, поругание церквей и святых. Ослаблением Руси воспользовались ее враги с Запада. Польша, Литва, Швеция оккупировали ряд исторических русских территорий, организовывали гонения на Православие. Однако оккупантам не удалось сломить духа русского народа. Русская церковь несла свое служение, сохраняя русских людей как православных и патриотов.

Дух Святой Руси ободряет народ, русские святые и подвижники где открыто, где подспудно организуют сопротивление врагу. Св. кн. Александр Невский в самый разгар наступления татар, в 1240—42, поднимает полки на отпор шведам, германцам и литовцам. Летом 1240 Александр Невский разбивает шведское войско, намеревавшееся захватить Новгород. Предание Святой Руси свидетельствует, как начальник сторожевого поста на Неве по имени Пелгусий, во св. крещении Филипп, видел св. кнн. *Бориса и Глеба*, спешивших на помощь «сроднику» Александру.

Через 2 года после этой победы Александр Невский оставил крестный поход *католицизма* против Руси. Весной 1242 русские войска в битве на льду Чудского озера наголову разбили немецких «псов-рыцарей» — крестоносцев, заставив их на многие столетия оставить попытки поработить русский народ.

Силы сопротивления татаро-монголам собирались вокруг Москвы, которая в 1-й пол. XIV в. постепенно становится столицей Русского государства. В 1328, в правление Ивана Даниловича Калиты, великое княжение окончательно перешло к Москве. Опытный политик и дипломат, он сумел умирить др. русских князей, заручиться поддержкой Золотой Орды. Иван Калита продолжил политику св. Александра Невского, сумел оградить Русь от набегов татаро-монгольских орд. «И бысть... тишина велика по всей Русской земле, и перестали татары воевати Русскую землю». Св. митр. Петр переводит митрополичью кафедру из Владимира в Москву, которая становится центром русского Православия.

Москва продолжает духовную линию русской цивилизации, укрепляя и поднимая на новую высоту ее духовные ценности. Служение правде Божией, добротолубие в частности, выражались в особом отношении к Богоматери. Русские люди укрепляются в сознании, что Русь является Домом Пресвятой Богородицы. Традиция посвящать главные храмы Божьей Матери еще более углубляется в Москве. Как и во Владимире, главный московский храм получает название Успения Пресвятой Богородицы. Его закладывает первый «московский и вся Руси чудотворец» митр. Петр. К XIV в. Успенские храмы как главные церкви были построены в Суздале, Ростове, Ярославле, Звенигороде и ряде др. городов и селений. Совершенно очевидно, что событиям Успения Богородицы русские люди придавали особое значение. Образ торжества Богородицы в завершающий день ее земной жизни отождествлялся у них с собственным пониманием цели жизни через служение Богу, добротолубие, страдание и смерть — к вечной жизни.

В быту и хозяйственной жизни ценности русской цивилизации выражались в духовно-нравственных отношениях общины и артели. Человек не был одинок, он чувствовал постоянную поддержку и помощь со стороны общины и артели. И радости и горести были общие. Пирь, свадьбы и похороны совершались совместно, обычно в прирубке церкви, именуемом трапезной. По этому случаю в трапезную вносили длинные столы и лавки. Одной из форм этого обычая были братчины, на которых не только пировали, но и обсуждали крестьянские нужды, решали общие дела.

Эпоха расцвета русской цивилизации. Завершение периода становления русской цивилизации и переход ее в период расцвета следует датировать 2-й пол. XIV в., точнее с момента основания св. *Сергием Радонежским* Троице-Сергиевой лавры (1354). Монастырь этот дал мощный духовно-нравственный толчок в развитии всей русской жизни. Сотни святых подвижников, вышедших из него, строили новые обители и храмы, разносили, сохраняли и поддерживали идеи Святой Руси по всей стране.

В 1380 св. *Сергий Радонежский* благословил вел. кн. Дмитрия Донского на решительную борьбу с татаро-монголами, от которой зависела дальнейшая судьба Руси. Победа русских

на Куликовом поле показала, что полуторавековое иго не смогло сломить их. Душа русских, сохраненная Православной церковью, оказалась способной совершать великие дела. Перед началом Куликовской битвы перед войсками пронесли Чудотворный Образ Божией Матери Донской. В решительный момент татаро-монголы увидели несущихся с небес всадников. В это время во врага врезалась конница кн. Владимира Андреевича. Русские воины чувствовали небесную поддержку. Охваченный ужасом враг бежал с поля битвы.

После Куликовской битвы Дмитрий Донской перестал платить дань татарам. Однако в 1382 Золотая Орда собрала войска, напала на Русь, захватила и разграбила Москву, после чего выплата дани была возобновлена. Тем не менее после Куликовской битвы, получая дань, татары перестали вмешиваться во внутренние дела Московского княжества. Дмитрий Донской, умирая (1389), передал великое княжение своему старшему сыну Василию без согласования с ханом Золотой Орды. В 1395 общерусская святыня — икона Владимирской Божией Матери впервые перевозится в Москву, в том же году возвращается во Владимир. Уже навечно она перевозится в Москву в 1480. Знаменательно, что именно в этот год, ровно через 100 лет после победы на Куликовом поле, вел. кн. Иван III полностью освободился от ордынского ига, порвал ярлыки хана и выгнал ханских послов. Так закончилась попытка азиатских соседей Руси разрушить русскую цивилизацию и поработить русский народ. Русская цивилизация показала духовное и моральное превосходство над азиатскими захватчиками, интегрируя многих из них в Русское государство, подарив им свет православной веры и культуры.

Русская цивилизация сумела отстоять свою самостоятельность. Наибольшую опасность для нас представлял притязания римского папы, который в 1439 на Флорентийском соборе убедил московского митр. Исидора (грека по происхождению) предать Православие и подписать т. н. унию, согласно которой Святая Русь переходила под главенство растленных римских пап. Русская церковь, русский народ не приняли этого позорного документа, Исидор был низложен с поста митрополита и бежал из России. Следующую попытку подчинить себе Русь паписты предпринимают после женитьбы вел. кн. Ивана III Васильевича на племяннице последнего византийского имп. Константина XI Палеолога Софье Палеолог в 1472. Однако Софья Палеолог не поддалась на уговоры папистов повлиять на вел. князя в пользу установления в России главенства римского папы, заставить русских отказаться от идеалов Святой Руси.

Во 2-й пол. XV в., после захвата Константинополя турками (1453) и окончательного духовного разложения католицизма, Русь стала главной православной державой мира, продолжавшей в чистоте сохранять правду Христову и свято-отеческие заветы. Как позднее справедливо отмечал константинопольский патр. Иеремия: «Ветхий Рим погиб от ереси; Второй Рим — Константинополь в руках безбожных агарян... Русское царство, *Третий Рим*, — все другие превзошло своим благочестием». С 1439 Русская церковь получила полную независимость от константинопольского патриархата. Митрополиты Московские и вся Руси стали ставиться без участия иноземцев. В знак наследования православных и государственных традиций Византии Русь принимает в свой герб двуглавого орла и начинает именовать себя «богохранимым, преуменьным царством, благочестием цветущим». Русь уверена в своей великой миссии служения Правде Божией. Старец *Филофей* пишет вел. кн. Василию III: «Да Рима убо падоша, а третий стоит, а четвертый не быти». С Ивана III и Василия III русские государи начинают именовать себя царями (от лат. «цезарь»), хотя официально этот титул вводится с 1547 *Иваном Грозным*.

Период с сер. XIV в. до начала Смутного времени — ярчайшая страница в истории русской духовности. Никогда ни до, ни после этого времени Россия не знала такого количества подвижников благочестия, просиявших *святостью* своей жизни. В их числе: св. Сергий Радонежский и св. митр. *Алексий*, св. *Геннадий Новгородский* и св. *Иосиф Волоцкий*, св. *Нил Сорский* и св. Дионисий Глушицкий, св. Савватий Соловецкий и св. Александр Куштский, всего более двух сотен русских святых, сформировавших во всем духовном блеске эпохи, глубине русского национального сознания, взгляд на жизнь как служение Правде Божией, государю и родной земле.

Монастыри распространились по всей Русской земле, выполняя роль не только духовных и просветительских, но и учебных, научных, издательских, художественных и хозяйственных центров. Бесчисленные чудеса совершались по молитвам русских людей при Чудотворных иконах Божьей Матери. Сохранившиеся литературные памятники эпохи, *жития святых*, проповеди и государственные документы доносят до нас народный *идеал* православной жизни — молитва и труд, благочестие и трудолюбие, любовь к Родине и ратный подвиг, почитание государя и духовства, добротолубие и нестяжательство. Составленный в к. XIV в. «Летописец Великий Русский» продолжил традицию общерусского летописания, проникнутого идеей единства Русской земли в ее непрерывном развитии с древнейших времен от Киева и Новгорода.

Идея торжества русской святости и государственного единства ярко выразилась в составленном митр. *Макарием* полном своде древнерусской письменности, энциклопедии русских духовных знаний и литературы — *Четьх-Минеях*. В них вошли жития всех общероссийских и местночтимых святых. Последние, включенные в общероссийский свод, получали всеобщую известность и начинали почитаться по всей Руси. «Такая мера духовно скрепляла областную Россию с ее политическим центром и много содействовала тому, чтобы отдельные области, вчерашние уделы видели в себе членов общей семьи, а в Москве и ее царе — свою столицу и общего всем владыку» (Е. Шмурло).

Консолидация Русской земли со 2-й пол. XIV в. отмечена мощным подъемом национальной литературы и искусства, широким развитием книгопечатания. «Сказание о Мамаевом побоище» и его эпическая передача в «Задонщине», многочисленная житийная литература, в которой особое место занимают жития Сергия Радонежского и *Стефана Пермского*, написанные русским писателем *Епифанием Премудрым*, ярко отражают духовно-нравственные представления Святой Руси. В памятниках зодчества — в Московском Кремле, в Звенигороде, в Троице-Сергиевой лавре, церквях Новгорода и Пскова русская архитектура достигает высшего духовного уровня, которому соответствовали великие произведения русских живописцев: св. *Андрея Рублева*, Даниила Черного, Феофана Грека. Символом духовного расцвета русской цивилизации стала икона Андрея Рублева «Троица». В иконе выражены идеи совершенства, красоты и нравственного миропорядка Святой Руси. В ней видна сила той божественной красоты, о которой *Ф. М. Достоевский* сказал, что она спасет мир, готовность к самопожертвованию ради добра, добротолубие как высшее состояние духа воплощения Святой Руси, главных ценностей русской цивилизации.

Государственное устройство Руси к сер. XVI в. было усовершенствовано на основе древней традиции сочетания сильной центральной власти и широкого местного самоуправления («губные старосты»). Для «совета» со всей Русской землей с сер. XVI в. цари собирают Земские соборы. В «Совет всея земли» входили представители многих сословий, и прежде всех служилые и посадские люди, духовенство. В судах вводятся «целовальники», т. е. присяжные. Стоглавый собор совершенствует и церковное управление. Выпускаются своды законов — «Царский судебник» и «Стоглав».

Границы Руси расширяются на Восток, все земли по течению Волги и до Уральского хребта переходят к России, начинает осваиваться Сибирь. К России постепенно возвращаются западно-русские земли, захваченные польско-литовскими оккупантами. Русские цари формируют программу общерусского объединения: «Русская земля вся с Божьей помощью из старины от наших прародителей на отчина... Ано не то одно наша отчина, кои города и волости, ныне за нами: и вся Русская земля, Киев и Смоленск и иные города, которые он (литовский вел. князь. — *О. П.*) за собой держит к Литовской земле, с Божьей помощью из старины от прародителей наша отчина».

Первым серьезным противоречием, возникшим в духовной сфере русской цивилизации, был спор между *иосифлянами* и *нестяжателями* как выразителями двух сторон одного идеала православной жизни, которая стала терять целостность в результате вторжения в нее западных, католических и протестантских, представлений.

Наиболее четко сущность этого противоречия сформулировал *Г. Флоровский*: «Разногласие между иосифянством и заволжским движением можно свести к такому противопоставлению: завоевание мира на путях внешней работы в нем или преодоление мира через преобразование и воспитание нового человека, через становление новой личности. Второй путь можно назвать и путем культурного творчества...»

Как мы уже видели, для первых веков Православия было характерно соединение начал внешней работы в мире и преобразование души. Раскол этих начал был первым шагом к духовному кризису в обществе и, более того, грядущему расколу Церкви. Западно-европейское возрождение, развитие начал абстрактного гуманизма и рационализма косвенным путем через западно-русские земли приходит и на Русь. Здесь оно задевает только умы духовных лиц и интеллектуалов того времени, внеся в них зародок сомнений в правильности духовной жизни Руси. Это был первый соблазн, который выпал этим умам, искусу которого они не выдержали. Вместо целостности, которая была им передана предками, они приняли «или — или». Противопоставляя себя друг другу, и нестяжатели, и иосифляне несли в себе только часть истины. Полная же истина, казалось, оставалась в прошлом.

Однако в то время Церковь сумела преодолеть противоречие: духовный опыт нестяжателей Нила Сорского, Вассиана Патрикеева, *Максима Грека* и опыт последователей Иосифа Волоцкого был творчески усвоен и соборно принят, хотя и не без драматических страниц. Церковь признала истинность и праведность обеих сторон. Москва — Третий Рим строила великое и новое христианское царствие, объединенное соборной любовью.

XVI в. для России был веком упрочения национальных основ, он же подвел ее и к грядущим испытаниям. «Это было время собирания. Собирали старину — притом именно местную, русскую старину, к греческим образцам заново не обращались» (Г. Флоровский). Греческий источник заменяется своими древнерусскими навыками, обычаями и преданиями. Русские подвижничество и святость (XV—XVI вв. дали сотню подвижников) становятся высшим образцом, канонизируются святые, составляется огромный свод книг «Жития святых», большую часть которых составляют русские.

Некоторые исследователи считают, что именно тогда происходит кризис византизма как части русской культуры, вытеснение русских традиций. Но внимательное рассмотрение вопроса не позволяет с этим согласиться. Следует говорить не о кризисе или вытеснении византизма, а о недопущении преобладания его начал над национальной традицией. За ним остается то же место, которое он имел в первые века русского Православия.

«В Московский охранительный синтез, — пишет Г. Флоровский (стоящий на той точке зрения, что в XVI в. произошло вытеснение византизма), — не входит лучшее и самое ценное из византийских преданий, не входит созерцательная мистика и аскетика, наследие исихастов XIV в. Это был синтез избирательный, тенденциозный — не столько даже собиравание, сколько именно выбор или подбор, определяемый предвзятой идеей или решением воли».

Да, это был выбор, и не простой, а национальный выбор. Церковь брала из Византии то, что отвечало национальному духу народа. Пассивный аскетизм и мистика не имели широкого распространения раньше, не получили его и сейчас.

Расцвет русской цивилизации не был безоблачным. Вышая точка ее развития приходилась на этап трагического крушения западно-христианского мира. Кризис западной Церкви и христианских монархий в Европе, начавшийся с отпадения Рима от Православия, перешел к сер. II тысячелетия во всеобщую катастрофу западно-христианской цивилизации. С этого момента, по справедливому замечанию русского философа А. Ф. Лосева, осуществляется развертывание и оформление сатанинского духа, ступенями которого были *капитализм* и *социализм*. Западный мир вошел в полосу деградации и одичания. Этому способствовало и развитие научно-технического прогресса, который в условиях упадка веры превращал человека в раба возрастающих материальных потребностей. Западный мир становился все более одномерным. Духовная доминанта человечества, ранее определяемая христианством, ценностями Нового Завета, перемещалась на периферию общественного сознания, а на авансцену истории выходили бездушие, эгоизм и ограниченность человека, живущего только потребительскими, плотскими интересами. Живший по Правде Божьей человек Святой Руси не мог принять эту убогую шкалу жизненных ценностей Запада. Столкновение между Русью и западными странами было не простым межгосударственным конфликтом, а борьбой двух противоположных цивилизаций — русской духовной, христианской и западной потребительской, антихристианской.

Разрушительное влияние западной цивилизации на Русь во 2-й пол. XVI — н. XVII в. проявилось в поведении части правящего класса России и в событиях Смутного времени.

К сер. XVI в. на Руси сформировалась своего рода «пятая колонна» представителей правящего класса, ориентировавшаяся на Запад, явно или неявно отвергающая духовные ценности Святой Руси и готовая пойти на предательский сговор с Римом и др. историческими противниками Руси. «Пятая колонна» формировалась преимущественно из князей и связанных с ними служилых людей, выходцев из западно-русских земель, оказавшихся в составе Великого княжества Литовского, с их землями, княжествами. Так, напр., в посл. четв. XV в. к Москве перешли «верховские» (т. е. владевшие землями по верховьям Оки и Десны) князья Воротынские, Белевские, Одоевские, Вяземские, княжество в Смоленской земле, княжества по рекам Десне и Сожу до самого Днепра.

«Западники» зачастую ставили свои личные интересы выше русских государственных интересов, а когда встречали отпор со стороны царя, бежали на Запад. Во 2-й пол. царствования Ивана Грозного в его окружении зреет измена. Для защиты государства от изменников Иван Грозный создает т. н. опричнину («опричный удел») и опричный полк. Русь разбивается на 2 части — опричнину и земщину. Царь начинает «перебирать своих людишек», «искоренять крамолу». Князья и бояре, замешанные в крамоле, подвергаются казни, их земли отбираются в казну или раздаются опричным дворянам. Всего, по оценкам историков, казнено было 3—4 тыс. человек. Опричнина серьезно подорвала позиции крупной земельной аристократии, ориентировавшейся на Запад, не позволила осуществиться многим преступным замыслам. Так, по

данным польских летописцев, в 1568 приближенные к Ивану Грозному изменники-бояре устроили заговор и задумали связать царя и передать его польскому королю. Изменники были казнены. Решительные действия Ивана Грозного по искоренению крамолы имели важнейшие последствия после пресечения династии Рюриковичей и воцарения Бориса Годунова. Последствия Смутного времени были бы для России гораздо серьезнее, если бы Иван IV не ослабил влияния западников. Верхушка самых активных сторонников перехода в подданство к польскому королю была уничтожена Иваном Грозным, а оставшиеся «западники» не имели достаточно влияния, чтобы заставить русское общество отречься от Православия и идеалов Святой Руси и принять католичество. Поддержанные Римом и польскими королями антиправославные замыслы Лжедмитрия I не нашли поддержки влиятельных сил на Руси, хотя часть русского правящего класса была склонна сделать этот шаг.

Вера в Святую Русь сплотила русский народ во время польской оккупации. Патриотическое движение Козьмы Минина и кн. Дмитрия Пожарского объединило лучших людей России. Интервенты были изгнаны из России. Земский собор 1613 призвал на царство Михаила Федоровича Романова. Возникла новая династия. Первый царь из этой династии не сразу распустил Земский собор, а правил, опираясь на него, согласуясь с его членами многие важные решения.

Эпоха расцвета русской цивилизации заканчивается на царствовании двух первых Романовых. Русские духовные традиции в это время углубляются и достигают своей завершенности. Примером человека Святой Руси был Алексей Михайлович, за свой благочестивый и благодушный нрав названный Тишайшим. В его царствование Русское государство укрепляется, выпускается новый свод законов «Соборное уложение». В состав России возвращается Малороссия. Развиваются литература и искусство. Русское зодчество той поры поражает красотой и совершенством форм (напр., церкви Троицы в Никитниках, Успенского собора Троице-Сергиевой лавры). К этому периоду относится также расцвет русского прикладного искусства — финифтяного и ювелирного производства, сохранившегося в многообразной ценной посуде (ковшак, братинах, чарах), в книжных переплетах и церковных окладах. Мастерство деревянной резьбы ярко сказалось в архитектурной отделке светских дворцов и церковных иконостасов, напр., в Смоленском соборе Новодевичьего монастыря. Сельным чудом света современники называли деревянный дворец Алексея Михайловича в Коломенском.

Эпоха разрушения русской цивилизации. Точкой отсчета начала разрушительных процессов на Святой Руси следует считать *раскол* в Русской церкви, подорвавший духовное единство русского народа. С этого момента православный монолит начинает дробиться. В сознании русских людей входит соблазн духовной раздвоенности, соблазн «выбора» веры.

Раскол породил движение старообрядчества, которое было первым массовым движением народного протеста против принятия правящим классом чужеземных порядков и отказа от традиций родной старины. Исследуя требования старообрядцев, становится ясно, что они боролись, прежде всего, за ценности русской цивилизации. Сохранение церковных обрядов было только общим символом национальной борьбы за сохранение отечественной самобытности, диапазон которой был очень широк, включая быт и культуру. Старообрядцы ставили во главу угла спасение души, но это не отвлеченное *понятие*, сводимое к религиозному догмату, а спасение душевной целостности и чистоты в том виде, как это понималось предками. *Старообрядчество* — народное движение национального сохранения, реакция на отход значительной части правящего и образованного слоя общества от национальных основ *бытия*.

Конечно, раскол церкви был страшным злом, он разрушил соборное единство, но в этом расколе были виноваты не старообрядцы, а правящие и образованные слои, создавшие условия для такой общественной реакции. Раскол в тех условиях был неизбежен в силу инстинкта национального самосохранения, толкнувшего наиболее нравственно здоровые силы на противостояние официальным структурам.

Церковная реформа, начатая Никоном, с еще большим темпераментом проводилась после его низложения с патриаршества. Это говорит о том, что дело было не в Никоне, а в создавшейся обстановке.

Большой Собор 1667, на котором был низложен Никон, вынес решения, которые были сочинены приезжими греками. Иностранные епископы, значительная часть которых получила образование на Западе, выступают как «судьи всей русской жизни», многие стороны русской церковности объявляются «немысленным мудрованием» или даже просто ересью. Отменяются многие клятвы и решения Стоглавого собора: «и той собор не собор, и клятву не в клятву, и ни во что вменяем, якоже и не бысть, зане той Макарий митрополит и иже с ним мудрствоваша невежеством своим безрасудно...» Но здравый русский человек не мог с безразличием отнестись к подобным оценкам, не мог вынести хулу на всю русскую жизнь, которую позволяли иноземные «судьи», договорившиеся до того, что, якобы, с тех пор, как Русская церковь обрела самостоятельность, она начала скатываться к ереси (как это утверждал архимандрит с Афонской горы грек Дионисий).

Старообрядчество дало прекрасные примеры, каких высоких культурных и экономических результатов можно достигнуть, следуя идеалам Святой Руси. Прежде всего, это процветание знаменитой Выговской пустыни, это замечательные русские предприниматели из старообрядцев. Однако отрыв от основной части народного тела давал о себе знать с каждым годом все больше, абсолютизировалось старое, отрицалось новое, что впоследствии вызывало вырождение некогда мощного организма народных верований.

Первым серьезным ударом по русской цивилизации была церковная уния, т. е. подчинение западно-русской Церкви римским католикам. Опершись на предательские, изменнические элементы русского общества в западных землях, католицизм потаенно, путем темных интриг разрушил духовное единство русского народа, создав противоречие между народом и правящим слоем, в значительной части пошедшим на отступничество, отход от идеалов русской цивилизации. Как справедливо отмечал Г. Флоровский, уния расколола западно-русскую Церковь, разъединила иерархию и народ. Это было прежде всего кликальное движение. Уния была делом епископов, действовавших в отрыве от церковного народа, без его свободного соборного согласия и совета, «скрыто и потаенно, без поразумления народу хрестьянского». И создавалось странное положение: во главе православного народа оказывалась униатская иерархия, подобострастно подчиняющаяся всем уничижительным антирусским решениям Рима. Подавляющее большинство русского народа в западных землях не приняло унию, а к униатским священникам относилось как к предателям и отступникам от веры.

С этих пор западные русские земли стали оплотом разрушения русской цивилизации. Католицизм и его политический агент, униатство, подтачивали ее ценности, отравляя сознание правящего класса и духовенства этих земель.

К к. XVI в. часть правящего класса западно-русских земель окатоличилась, а часть подпала под униатство. Только твердый протест простого народа удерживал остальную часть правящего класса от духовного разложения, но даже в эту оставшуюся часть вливался яд западной цивилизации, выражавшийся в презрении к традиционной культуре своего народа.

Даже православные священники и иерархи в западных землях вольно или невольно подпадают под разлагающее влияние чуждых духовных представлений. Прежде всего это отражается в сочинениях западно-русских писателей того времени, которые были преимущественно духовного сана. «Всего важнее и опаснее было то, что русские писатели привыкли обсуждать богословские религиозные вопросы в их западной постановке» (Г. Флоровский). Именно с тех времен «известный налет протестантизма навсегда остался на украинском народном складе».

Язва униатства сохранялась и поддерживалась в западных землях с помощью католического золота, воспитывая тысячи отступников от русского народа и Православия. Именно используя униатство, части русского народа, жившего в западных землях, удалось внушить, что он не русский, а какой-то особый, украинский народ.

Другая струя вредоносного влияния западной цивилизации шла на Россию из Греции. С потерей государственной самостоятельности многие образованные греки, на которых в России по традиции смотрели как на светочей веры, становятся зависимы от ценностей, складывающихся в то время на Западе, ибо свое образование и многие культурные навыки получали именно там. «Греческие учителя, — пишет Г. Флоровский, — обычно приходили с Запада, где учились сами, в Венеции, или Падуе, или даже в Риме, или в Женеве, или в Виттенберге, и приносили оттуда не столько византийские воспоминания, но чаще западные новшества. В XVI в. это бывали обычно протестантские симпатии, позже, напротив, прикрытый латинизм».

Внешне католицизм ни на йоту не ущемил формальной канонической стороны западно-русской Церкви. Все обряды и каноническая независимость были сохранены, а главный удар католицизма пришелся на духовно-нравственную сферу русского народа, поразив его мировоззрение и язык. Католики были готовы закрывать глаза на религиозно-догматическое расхождение, но за это требовали власти над русским народом. Католики стремились поработить душу народа, что им из-за предательства правящего класса в значительной степени и удалось.

«Внутренняя свобода и независимость были потеряны, и было утрачено и само мерило для самопроверки... Восточные связи были прерваны. Утверждается чуждая и искусственная, не органическая традиция, и она как бы перегораживает творческие пути... На опустевшем месте строится латинская и латинствующая школа, и латинизации подвергаются не только обряд и язык, но и богословие, и мировоззрение, и сама религиозная психология. Латинизируется сама душа народа» (Г. Флоровский).

Латинизация народного сознания в западных землях имела трагические последствия не только для западно-русского народа. После возвращения западных земель в состав России эта латинизация начинает проникать и в центральные области страны, отравляя национальное сознание правящего класса, хотя практически не затрагивает сознания широких народных масс.

Сочинения Петра Могилы, Мелетия Смотрицкого, а позднее *Симеона Полоцкого* получают признание среди некоторых представителей образованного слоя в сердце России. Созданная в Москве *Славяно-греко-латинская академия* повторяла учебные программы, разработанные в *Киево-Могилянской академии*, строившейся по образу католических духовных учреждений, да и преподаватели в московской академии в значительной части были из западных земель.

Западное влияние затрагивает даже таких выдающихся деятелей Церкви, как свт. *Димитрий Ростовский* и *Стефан Яворский*.

Главный труд свт. Димитрия Ростовского «Жития святых» составлен преимущественно по западным источникам, в основу его положены латинский сборник Л. Сурия, а также

труды кардинала Барония и П. Скарги. Западнический характер носили и его проповеди.

Ректор Киевской духовной академии С. Яворский учился у иезуитов, принял римское послушание и лишь позднее вернулся в Православие. Его книга «Камень веры» — компиляция из многих латинских книг. Как отмечал Г. Флоровский, «сложилась школьная традиция, возникла школа, но не создалось духовного творческого движения. Сложилась подражательная и провинциальная схоластика, именно «школьное богословие». Это обозначало некую новую ступень религиозно-культурного сознания. Но в то же время богословие было сорвано с его живых корней. Возникло болезненное и опасное раздвоение между *опытом* и *мыслью*. Кругозор киевских эрудитов был достаточно широк, связь с Европой была очень оживленной, и до Киева легко доходили вести о новых движениях и исканиях на Западе. И, однако, была некая обреченность во всем этом движении. Это была псевдоморфоza религиозного *сознания*, псевдоморфоza православной мысли...»

Русская икона, столетиями воплощавшая высшие духовные начала русской жизни, ее целостность и стремление к добру, теряет многие из этих качеств. Мощные, глубокие образы Бога и святых заменяются их описательными изображениями, в которых видишь не Бога или подвижника, а портрет человека-современника. Духовный образ вытесняется рисунком с подробностями. Русская икона, тревожившая духовные начала человека, шедшая к его сердцу через духовные представления о Боге, сейчас ищет этот путь через чувственно-плотские представления о Нем. Бог и святые на иконах становятся похожи на нарядных бояр или даже немцев, картины мироздания или подвижнической жизни святых теряют обобщенность и начинают походить на бытовые рисунки.

Вырождение русской иконы — результат разрушения духовных начал русской цивилизации. Меняется все: и духовные представления, и средства их художественного выражения. Однако нельзя рассматривать вырождение русской иконы как абсолютный процесс. На самом деле ему противостояло многое, и даже в образах новой иконописи так или иначе сохранились элементы прежних представлений.

Власть Церкви в России была духовно-нравственной, отчасти экономической, но почти никогда политической. До к. XVI в. Россия не имела своих патриархов, а Русская церковь управлялась митрополитами, поставленными константинопольским патриархом, чаще всего по рекомендации царя. Эти митрополиты пользовались огромным уважением, но политической власти и влияния на государственные дела не имели. То же было и с введением в России патриаршества (просуществовавшего тогда не более 100 лет). Исключение, может быть, составляли патр. *Филарет*, отец царя Михаила Федоровича, и патр. *Никон*, возжелавший политической власти. В России сложилась традиция, что по всем важнейшим вопросам руководители Церкви принимали точку зрения царя. Царь — помазанник Божий, его разумом и устами говорит сам Бог. В лице царя олицетворялось Российское православное государство, значение которого было абсолютно в сознании русских людей.

Царь, Церковь, государство — неразрывные понятия, и ни у кого из русских людей не могло возникнуть мысли рассматривать их в отдельности. Царь — воля, Церковь — дух, государство — тело, и все это вместе православное государство. Неразрывность этих понятий придавала устойчивость и стабильность могучему организму России, но вместе с тем повреждение одного из этих составляющих вело к глубокому кризису всей целостности, это хорошо понимали враги России. С ненависти «к царю и попу» (революционный лексикон) начинались все попытки разрушения российской державы.

Существует мнение, что царь Петр I своей церковной реформой ввел в Русскую церковь протестантские элементы, произвел раскол между властью и Церковью (Г. Флоровский). Это чисто формальный и поверхностный взгляд. Напротив, царь Петр довел до логического завершения целостность «царь, Церковь, государство», изъяв из нее все возможности противоречий. Что бы ни говорили о Петре, но он мыслил национально, заботился об интересах Российского государства и если и проводил реформу Церкви, то на основе сложившихся традиций. Введением нового «Духовного Регламента», упразднением патриаршества Петр юридически узаконил уже реально существовавшее положение дел, ведущую роль православного царя — хранителя государства в церковной жизни. Возвеличивание царской власти, главенство царя в духовной, церковной жизни не изобретение Петра, а факт национальной жизни, существовавший задолго до него. Петр придал этому факту юридическую определенность.

Национальному духу страны соответствует мысль *Феофана Прокоповича*, принадлежащая, по своей сути, самому Петру, что «Государь — власть высочайшая, есть надсмотритель совершенный, крайний, верховный и вседейственный, т. е. имущий силу и повеления, и крайнего суда, и наказания над всеми себе подданными чинами и властью, как мирскими, так и духовными. И понеже и над духовным чином государское надсмотрительство от Бога установлено есть, того ради всяк законный Государь в Государстве своем есть воистину Епископ Епископов».

Образование Св. Синода, возглавляемого самим царем, и упразднение патриаршества только укрепили позиции Русской церкви; не раскол духовной и царской власти произошел, а, наоборот, их объединение. Церковь была и осталась частью православного государства, ее литургическая сторона сохранялась без изменений. Разрушение Церкви осуществлялось не в результате петровских реформ, а по мере разрушения Российского государства, с которым она была связана неразрывно, а также с появлением на российском престоле неправославных государей. Эрозия национального государства, космополитизация его в XVIII—XIX вв., западноевропейский чиновничий дух, насаждаемый в госаппарате, омертвили многие естественные связи Православной церкви и государства, превращая священников в своего рода государственных служащих, сводя на нет духовно-нравственный авторитет Православия.

Еще больший вред Русской церкви нанесло внутреннее разложение значительной части ее священников. Речь идет о внедрении в сознание западно-европейских религиозных представлений и потребительского мироощущения. В мыслях, в выборе тем, слов богословских обсуждений все сильнее чувствуется западный дух. В проповедях и богословских трудах все чаще используются сочинения католических и протестантских клириков и все реже — русских мыслителей и подвижников.

Во 2-й пол. XVII в., а особенно при Петре, из западных земель хлынуло в российские столицы большое количество священников и монахов, просто отравленных католическими и протестантскими представлениями. Вера для них — обрядовая формальность, Церковь — роскошь, священники — духовные дворяне, стоящие над толпой. Духовно-нравственные представления Православия, добротолубия, *соборность* им непонятны и чужды, подвижническое служение добру — пустая фраза.

Пришельцы с западных земель несли не духовную культуру, а ее суррогат, состоящий из примитивно-школьного освоения католических и протестантских духовных мотивов. Оторванность от народной культуры, школярство, духовная беспочвенность, умноженные на редкое самомнение малороссийских учителей-чужаков, вели к перерождению

русского Православия и деградации части православных священников.

«Все эти наставники были для учеников в собственном смысле слова люди чужие, наезжие из какой-то чужой земли... с своеобразными привычками, понятиями и самой наукой, со своей малопонятной, странной для великорусского уха речью; притом же они не только не хотели приноровиться к просвещаемому ими юношеству... но даже явно презирали великороссов как дикарей, над всем смеялись и все порицали, что было непохоже на их малороссийское, а все свое выставляли и навязывали как единственно хорошее».

Эту мутную волну псевдопросвещения русской культуре удалось преодолеть только во 2-й пол. XVIII, отчасти даже в н. XIX в.

Прекрасная оценка этого «просветительства» была дана М. В. Ломоносовым, который из своего учения в подобной школе не смог вынести полезных знаний, кроме мертвой латинской схоластики и отчасти некоторого знания слов латинского языка. Ученики бежали из этих школ, ибо они были чужды и почти бесполезны. Была поломана традиционная система подготовки священников.

Учителя из западно-русских земель, воспитанные в католическом или протестантском духе, предлагали своим ученикам прежде всего знание мертвой латыни, латинскую грамматику, риторику, пиитику, заучивание латинских вокабул и флексий, бессмысленную зубрежку. Сами учителя в этой латыни чаще всего были не вполне тверды и заставляли своих учеников заучивать просто варварскую тарбарщину. В национальном смысле это обучение носило антирусский характер, ибо все коренное и самобытное объявлялось этими учителями темнотой и невежеством. Обучение вопросам веры велось формально по латинским учебникам, бессмысленными силлогизмами, прерывалась отечественная традиция религиозного сознания как добротолубия. Богословие приобретает латинский, западный характер, богословские диспуты ведутся на латыни, в неуклюжих, примитивных, схоластических формах. Главным становился не поиск истины, а выбор формы изложения, стандартных выражений. Язык богословия, если его сравнить с языком богословских произведений Древней Руси, стал беден и примитивен.

В общем, как справедливо отмечает Г. Флоровский, «это «школьное» богословие было в собственном смысле беспочвенным. Оно взошло и возросло на чужой земле... Точно надстройка над пустым местом... и вместо корней свай... Богословие на сваях — вот итог XVIII в.»

Но это богословие не ушло без следа, его образцы в той или иной форме проявлялись в духовных учреждениях России и в XIX в. Беспочвенное богословие рождало беспочвенное духовенство, а от беспочвенного духовенства один шаг к атеизму и революционным представлениям.

В рассуждениях русских священников появляются мысли и суждения, противоречащие православной традиции. Древняя традиция русской цивилизации, русского Православия, заключавшаяся в мысли, что вера без дел мертва, что только через подвижничество служение, через практическое добротолубие можно получить спасение, начинает вытесняться протестантским представлением о спасении только верой. В этом отношении весьма характерна мысль Феофана Прокоповича, одного из ближайших сотрудников Петра I, что «совершается спасение верою и дела человека не имеют никогда совершительной силы».

Протестантские и католические влияния сильно поколебали духовную целостность русского Православия. Конечно, этого бы не произошло, если бы на престоле царствовали истинно православные государи, но с Петра I только Елизавету, Николаю I, Александра III и Николаю II можно назвать истинно православными государями, верховными руководи-

телями Русской церкви. Все остальные были нетверды в Православии, некоторые в своей гордыне даже пытались его «улучшить». С национальной точки зрения для особы, возглавляющей Русскую церковь, это было непростительно и вело к разрушению духовного ядра Православия. Екатерина II, напр., не видела разницы между Православием и лютеранством. При Анне Ивановне и Бироне гонение на Православие приобрело безобразные формы. Чем сильнее склонялись к Западу русские императоры, тем больше Св. Синод напоминал некую канцелярию. Хотя сам принцип главенства царя в духовной жизни был верен, дело было не только в самом царе. Отделить Церковь от царя и государства значило то же, что и провозвести большевистскую реформу.

В XVIII в. в духовном сословии целенаправленно формируется слой людей, своего рода «орден», из которого в основном формируются епископы Русской православной церкви — орден ученного монашества, западническое включение в Русскую церковь. Как пишет Г. Флоровский: «Это “ученое монашество” возникает впервые на Юге в XVII в. в связи с заведением новых латинских школ. И вместе с этими школами переходит и на Север. От живых монастырских преданий это новое монашество вполне отрывается. Между монашеством “ученым” и монашеством монастырским не было взаимного понимания, и рознь между ними достигала иногда трагической остроты... И главный парадокс в судьбе “ученого монашества” связан с тем, что организуется оно под властью и верховенством оберпрокурора... Это было не только омирнение, но бюрократизация монашества. “Орден” создается светской властью как средство властвовать и в Церкви. В сущности, то было только номинальное монашество, кроме видимого “образа” или одежды здесь мало оставалось монашеского. Это ученое “черное” духовенство всегда меньше было носителем аскетического начала. Обеты молчаливо пренебрегались по невыполнимости. Монашество для “ученых” перестает быть путем послушания и подвига, становится для них путем власти, путем ко власти и чести...» (Г. Флоровский).

XVIII—XIX вв. нанесли русскому национальному сознанию, русскому духовному религиозному сознанию огромный и, можно сказать, невосполнимый урон. Это сознание, отмечает Г. Флоровский, «так часто сжевывалось, сжималось, укрывалось в молчании, в отталчивании и замалчивании вопроса для самого себя... Утрачивался единый и общий язык, терялась та симпатическая связь, без которой взаимное понимание невозможно. И этому еще более содействовали те намешки и издевательства, в которых так любовно изошрялись русские культуртрегеры и просветители XVIII в. В истории русского богословия и русского национального сознания вообще все эти противоречия и ушибы XVIII в. отозвались и сказались с большей силой и болезненностью...»

Атрофия национального сознания в России имеет начало в атрофии этого чувства у значительной части русского дворянства, особенно происходящего из западно-русских земель. В XVIII в. в дворянской среде складывается традиция искать себе зарубежных предков, ибо отечественные считаются недостаточно почтенными. Дворяне с усердием сочиняют себе родословные, нередко легендарные (а попросту говоря, липовые), в которых выискивают себе родственников если не из самого Рима, то обязательно откуда-то из Европы, на худой конец, из татарских муруз.

Если русский дворянин еще в к. XVII в. по формам культуры, мировоззрению и воспитанию (преимущественно церковному) ничем не отличается от крестьянина и городского ремесленника (различие состояло только в богатстве и количестве слуг), то дворянин XVIII в. стремится отгородиться от простого народа. Он ориентируется на европейскую культуру, черпает оттуда образование, язык, одежду и уже к к. XVIII в. становится для своих простых соотечественников иностран-

цем. Конечно, были и исключения, но не они определяли тонус дворянского сословия. Дворяне продолжали оставаться на службе России, но ее интересы начинали понимать весьма своеобразно, как интересы своего сословия. Возникает влиятельный слой, живущий с оглядкой на Европу и культурно связанный больше с ней, чем с Россией, которая оставалась для них преимущественно местом службы и доходов и которую они охотно покидали, по мере возможности проводя многие годы за границей.

«Как ни близко знал я своих земляков — крепостных яванских крестьян, — писал П. П. Семенов-Тянь-Шанский, — как ни доверчиво относились они к своему... барину, но все-таки в беседах об их быте и мировоззрениях, в заявлениях об их нуждах было что-то недоговоренное и несвободное, и всегда ощущался предел их искренности...» Русские же крестьяне смотрели на своих господ как на чужаков, и зачастую весьма недружелюбно.

Границы русской общины становятся тем естественным бастионом, за которым русский крестьянин пытался сохранить свою национальную культуру. Естественно, в условиях противостояния, защиты своего национального уклада крестьянин, по словам Герцена, видел «в полицейском и в суде — врага», «в помещике — грубую силу, с которой ничего не может поделать», разве в самом крайнем случае убить.

Подавляющая часть российской *интеллигенции*, противопоставляющая себя национальной России и громадному большинству ее народа, была лишена национального сознания и безразлична к национальным интересам России. По формам своей культуры и образованию она была ближе к европейскому обывателю, чем к русскому народу. Понятие «европейски образованный человек» эта интеллигенция воспринимала как похвалу, как критерий личного достоинства. Воспитанная на понятиях западно-европейской культуры, она в значительной степени не понимала многих ценностей национальной русской культуры, оставалась глуха к национальным нуждам народа. Точнее и справедливее сказать, что российская интеллигенция эти народные нужды воспринимала слишком общо, через абстрактные и общечеловеческие представления (скроенные по западно-европейской мерке). Трудно назвать другую страну, где разрыв между великой народной культурой и культурой значительной части интеллигенции был так резок и глубок, как в России. Кстати говоря, великие представители русской интеллигенции — *Гоголь, Тургенев, Толстой, Достоевский* — этот разрыв остро ощущали. Хотя, конечно, их самих нельзя обвинить в отрыве от народа. Великие русские писатели всегда противостояли интеллигентской «массовке», жадно глядящей на Запад, протестовали против бессмысленного разрушения национальной культуры именем европейской цивилизации.

«Вы говорите, что спасение России в европейской цивилизации, — писал Н. В. Гоголь Белинскому. — Но какое это беспредельное и безграничное слово. Хотя бы Вы определили, что такое нужно разуметь под именем европейской цивилизации, которое бессмысленно повторяют все. Тут и фаланстерьен, и красный, и всякий, и все готовы друг друга съесть, и все носят разрушающие, такие уничтожающие начала, что уже даже трепещет в Европе всякая мыслящая голова и спрашивает невольно, где наша цивилизация?»

Но отрицание национальной русской культуры именем европейской цивилизации продолжалось весь XIX в. Именно поэтому в глазах народа многие представители российской интеллигенции, как и дворяне, представлялись народу вроде иностранцев, «немцев». Народ продолжал жить своим укладом, следовал своим традициям, обычаям и идеалам, а интеллигенция существовала в своем узком, оторванном от жизни, «сектантском» мирке. Недаром понятия «*нигилизм*» и «*нигилисты*» родились именно в России. Идеи бессмысленного

мракобесного разрушения национальных основ развивались в среде интеллигенции, жившей под знаменем западной цивилизации.

Вместе с тем не следует считать, что русское образованное общество полностью порвало с ценностями русской цивилизации. Это невозможно хотя бы в силу генетической заданности, которую нельзя свести на нет даже в течение нескольких поколений нигилизма. Подспудно многие представители интеллигенции при всем западном воспитании не ощущали себя внутренне людьми западной культуры, ибо на уровне бессознательного обладали др. психологическим стереотипом. Этот стереотип включал в себя такие характеристики, как обостренное восприятие понятий добра и зла, правды и справедливости, высших целей бытия. Но то, что для коренного национально мыслящего человека было органично и естественно, выражаясь в стройном православном мировоззрении добротолубия и соборности, у интеллигента, лишённого национального сознания, выражалось максималистски, абстрактно, с жадной разрушения, не соразмеряясь с действительностью. Да, этого интеллигента тоже интересовало понятие добра и зла, но у него они превращались в абстракции, отталкиваясь от которых он на основе западных представлений делил людей на хороших и плохих, исходя из западного критерия прогрессивности и реакционности. Правду и справедливость он тоже воспринимал категорически, отталкиваясь от этого же *критерия*, но без национальной конкретности. И наконец, лишённый национальной почвы, высшие цели бытия он воспринимал по схеме западно-европейского прогресса, как почти автоматический переход от отсталых форм к передовым. По существу, из всего богатства духовных ценностей русской цивилизации русский интеллигент сохранил только нравственный настрой (и то не всегда), а в остальном жил идеями западной цивилизации. Это предопределяло его внутреннюю раздвоенность, отсутствие цельности и определенности жизненных позиций, его постоянную внутреннюю неудовлетворенность своей жизнью и всем окружающим, ибо нравственный настрой требовал от него др. *мыслей* и *поступков*. Русский интеллигент не мог быть духовным вождем своего народа, а потому объединял вокруг себя только себе подобных.

Оторванный от национальных корней, русский интеллигент нередко воображает себя свободным и сильным, но это только иллюзия. На самом деле он раб своих беспочвенных идей, освободиться от которых не может из-за отсутствия национальной опоры. В своем выдуманном своеволии он мечется как рыба, выброшенная на берег, обреченная после рывка судорог погибнуть.

Свобода как возможность жить полноценной национальной жизнью во всем богатстве ее проявлений превращается для него в свободу в понимании разбойника — как возможность грабить и убивать, творить любой произвол. Именно такой свободы желали «бесы» Достоевского, именно к такой свободе для себя привели Россию большевики. Рабство человека вне национального бытия — худшее из рабств. Его свобода потенциально преступна для всех других.

Лучше всего деградацию личности, избравшей такую свободу, показал Ф. М. Достоевский: убийство старушки-процентщицы русским интеллигентом ради «великой цели» явилось как бы прообразом миллионов преступлений в застенках большевистской ЧК. Достоевский показал саморазрушение свободы вне национального бытия. «Упорство в своем самоопределении и самоутверждении отрывает человека от преданий и от среды и тем самым его обессиливает. В беспочвенности Достоевский открывает духовную опасность. В одиночестве и обособлении угрожает разрыв с действительностью. “Ски-талец” способен только мечтать, он не может выйти из мира призраков, в который его своевольное воображение как-то

магически обращает мир живой. Мечтатель становится “подпольным человеком”, начинается жуткое разложение личности. Одинокая свобода оборачивается одержимостью, мечтатель в плену у своей мечты... Достоевский видит и изображает этот мистический распад самодовлеющего дерзновения, возрождающегося в дерзости и даже мистическое озорство. Показывает, как пустая свобода ввергает в рабство, — страстям или идеям. И кто покушается на чужую свободу, тот и сам погибает» (Г. Флоровский). Достоевский предсказал модель поведения русского интеллигента, лишённого национально-го сознания, ставшего «подпольным человеком» и могущим объединяться с др. людьми только по принципу подпольности. «Подпольные» люди объединяются друг с другом, чтобы бороться против русских людей, живущих согласно национальному сознанию. «Подпольные» люди ненавидят настоящих людей и готовы на все, чтобы их уничтожить.

Жизненные интересы народа, замечал историк В. П. Безобразов, не прикасаются к «движению идей», которое происходит в живущем над их головами «оторванном от них мире интеллигенции»; народ оставался чуждым этому миру, узнавая только изредка из газет «о злобах дня» в этом мире. Своих злоб и язв у них (как мы увидим) немало, но они совсем др. рода. Иначе было, напр., в Германии, где реальный рабочий вопрос, действительные условия быта рабочих масс служили жизненной почвой для социально-демократической агитации. Безобразов замечает, как чуждость народа интеллигенции после убийства 1 марта 1881 царя Александра II переросла в настоящую враждебность. С тех пор народ, отмечал Безобразов, даже неграмотный, стал обращать на «нигилистов» серьезное внимание, которым прежде их не удостоивал. После этого убийства крестьяне в деревнях стали озирались по сторонам, подозревая каждого неизвестного приезжего, чтобы как-нибудь не пропустить «злодеев». «Но все-таки вся эта мрачная сфера революционной агитации и политических преступлений остается для нашего народа совсем посторонним, как бы чужеземным миром; из него происходят как бы только насильственные вторжения в народную жизнь и посягательства на ее святыню, совершенно непонятные народу иначе, как какие-то иноземные набеги» (В. Безобразов).

«Длительным будничным трудом, — писал И. А. Бунин, — мы (интеллигенция. — *О. П.*) брезговали, белоручки были, в сущности, страшные. А вот отсюда, между прочим, и идеализм наш, в сущности, очень барский, наша вечная оппозиционность, критика всего и всех: критиковать-то ведь гораздо легче, чем работать. И вот:

— Ах, я задыхаюсь среди всей этой николаевщины, не могу быть чиновником, сидеть рядом с Акакием Акакиевичем, — карету мне, карету!

...Какая это старая русская болезнь (интеллигентов. — *О. П.*), это томление, эта скука, эта разбалованность — вечная надежда, что придет какая-то лягушка с волшебным кольцом и все за тебя сделает: стоит только выйти на крыльцо и перекинуть с руки на руку колечко!»

Жаждя все совершить одним махом, критиканский зуд, жаждя разрушить все — «до основания, а затем...» определяли многие черты образованного общества.

С болью в сердце пишет Бунин об оторванности значительной части интеллигенции от народа, о ее безразличии к народным нуждам. Ибо им, «в сущности, было совершенно наплевать на народ — если только он не был поводом для проявления их прекрасных чувств — и которого они не только не знали и не желали знать, но даже просто не замечали лиц извозчиков, на которых ездили в какое-нибудь Вольно-экономическое общество. Мне Скабичевский признался однажды:

— Я никогда в жизни не видел, как растет рожь. То есть, может, и видел, да не обратил внимания.

А мужика, как отдельного человека, он видел? Он знал только “народ”, “человечество”. Даже знаменитая “помощь голодающим” происходила у нас как-то литературно, только из жажды лишней раз лягнуть правительство, подвести под него лишний подкоп. Страшно сказать, но правда: не будь народных бедствий, тысячи интеллигентов были бы прямо несчастнейшие люди. Как же тогда заседать, протестовать, о чем кричать и писать? А без этого и жизнь не в жизнь была».

Оторванность интеллигенции от народа, а точнее, от России национальной, ощущалась во многом, и это особенно проявилось в период революции, хотя совершенно неверно считать, что в образованном обществе не было искреннего движения в сторону крестьянства, рабочих. Мы знаем многочисленные случаи беззаветного служения и жертвенности. Но тем не менее разность культурных установок и «языков», разность образов и представлений, которыми жили образованное общество и национальная Россия, препятствовала их плодотворному диалогу. И немало представителей образованного общества это чувствовали и понимали, горько ощущая свою неспособность к такому диалогу.

«Со своей верой при своем языке, — писал видный русский этнограф С. В. Максимов, — мы храним еще в себе тот дух и в том широком и отвлеченном смысле, разумение которого дается туго и в исключение только счастливым, и лишь по частям и в частности. Самые частности настолько сложны, что сами по себе составляют целую науку, в которой приходится разбираться с усиленным вниманием и все-таки не видеть изучению конца и пределов. Познание живого сокровенного духа народа во всей его цельности все еще не поддается, и мы продолжаем бродить вокруг да около. В быстро мелькающих тенях силится уяснить живые образцы и за таковые принимаем зачастую туманные обманчивые признаки, и вместо ликов пишем силуэты».

В к. XIX в. в глазах многих представителей российской интеллигенции деревня представляется в безнадежно черном цвете как царство темноты, невежества, отсталости, а крестьяне — как какие-то непонятные существа. Даже для самых талантливых литераторов российский мужик — нечто странное и неизвестное.

Однако наиболее характерным примером непонимания крестьянской культуры может служить изображение деревни в рассказе *А. П. Чехова* «Мужики». Здесь крестьяне наделены самыми отрицательными чертами, какие можно найти в человеческой природе. Крестьянские труженики представлены в рассказе безнадежно грубыми, тупыми, нечестными, грязными, нетрезвыми, безнравственными, живущими несогласно, постоянно ссорящимися, подозревающими друг друга. Рассказ вызвал восторг легальных марксистов и интеллигентов либерального толка и резкий протест патриотически настроенных деятелей русской культуры. Крайняя тенденциозность, односторонность и ошибочность оценок образа русского крестьянства отмечались еще в момент выхода этого рассказа; тем не менее, написанный талантливым писателем, он стал своего рода хрестоматийной иллюстрацией крестьянина и всегда приводится в пример людьми, враждебными русской культуре, когда заходит речь о российской деревенской культуре.

Рассказы, подобные чеховским «Мужикам», вызывали резкий протест в русском обществе. Лев Толстой оценивал рассказ Чехова «Мужики» как «рех перед народом. Он (Чехов) не знает народа». «Из ста двадцати миллионов русских мужиков Чехов взял только темные черты. Если бы русские мужики были действительно таковы, то все мы давно перестали бы существовать». Да, это был грех перед народом, но и величайшая трагедия значительной части российской интеллигенции, составившей «малый народ», отвернувшейся от интересов национальной России.

Нигилизм заразил, конечно, не всю русскую интеллигенцию. *Пушкин*, Гоголь, Толстой, Достоевский, тысячи др. истинно русских людей открещивались от этой духовной чумы. Тогда их объявляли «противниками прогресса». Удивительно актуально читаются сегодня слова Ф. М. Достоевского: «Не против прогресса мы, Боже сохрани, но дело в том, что в прогресс-то идут стертые пятиалтынные люди, люди без предания, с ненавистью, а ненависть есть явление ненормальное».

Особую роль в разрушении русской цивилизации играли евреи. Национально крепко сплоченному еврейству, жившему тогда преимущественно в западно-русских землях и постепенно проникнувшему в главные города России, были абсолютно чужды ценности русской цивилизации. Более того, в силу исторических особенностей национального развития многим евреям были более близки ценности западной цивилизации, чего они, впрочем, никогда и не скрывали. Мироощущение и мировосприятие русского народа было совершенно иным, чем мировосприятие евреев, это отмечал еще в XI в. митр. Иларион.

Черта оседлости, установленная в XVIII в. русскими царями для евреев носила не дискриминационный, а национально охранительный характер. Русское правительство не ставило своей целью ущемлять права евреев, а защищало права абсолютного большинства простого русского крестьянства, воспитанного на иных нравственных началах и поэтому беззащитного перед буржуазным духом, который, по справедливому замечанию К. Маркса, несла в себе значительная часть еврейства. Правительство как бы разводило границы разных цивилизаций, стремясь избежать их противостояния (см. ст. «Еврейский вопрос в русской цивилизации»).

Какие бы силы ни противостояли русской цивилизации, все они были рождены или иницированы на Западе. Нажим на Россию был естественным проявлением развития западной цивилизации, представители которой смотрели на нашу страну глазами голодного хищника. Этот образ зверя, нависшего над Русью, постоянно тревожит сознание русского человека с XV—XVI вв., выражаясь в разных литературных произведениях.

Западной экспансии в России противостоял прежде всего простой народ (в основном крестьянство) и часть священства и купечества. Среди правящего слоя и образованного общества убежденных защитников ценностей русской цивилизации было сравнительно мало. Но все же многие из них не торопились с разрушением отечественной самобытности, т. к. интуитивно понимали, что это разрушение пагубно для Российской государственности, от которого зависело их благополучие. Большая часть правящего класса и образованного общества скорее мирилась, чем поддерживала ценности русской цивилизации.

Охранительная идеология (подобная идеологии Бенкендорфа — *Победоносцева*) была неэффективна, потому что ставила своей целью «подморозить» Россию, а не творчески развить ее духовные начала. Эта идеология наносила России не меньший вред, чем деятельность ее прямых врагов, ибо останавливала развитие многих традиционных ценностей России, обрекая их на превращение в этнографический материал. Более того, представители охранительной идеологии смотрели с глубоким подозрением на любые проявления живой народной жизни, часто пытаясь втиснуть их в узкие рамки официальной церковности и примитивно понимаемого *самодержавия*. Государственные мероприятия по поддержанию «народности» нередко сводились к строительству церквей в русском стиле (что само по себе, конечно, было неплохо).

Врожденное государственной охранительной идеологии в болезненное детище Бенкендорфа — *Победоносцева* происходило по мере разрушения национальных начал Русского государства.

В к. XVIII — 1-й пол. XIX в. процессу разрушения ценностей русской цивилизации противостоит подъем духовной жизни, возрождение идеалов Святой Руси, яркими выразителями которого стали свт. *Тихон Задонский* и старец *Паисий Величковский*, издавший по-русски «*Добротолюбие*».

Именно с этого времени получает развитие оптинское старчество, ставшее одним из духовных центров национального возрождения России и притягивающее к себе Гоголя, Достоевского, Толстого.

В сер. XIX в. духовные ценности Святой Руси находят поддержку и в среде некоторой части дворянской интеллигенции. *Славянофилы И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, К. С. Аксаков, Н. Я. Данилевский* и еще целый ряд русских мыслителей стали последовательными защитниками национальных основ жизни, творчески трактуя формулу исторической России — «*Православие. Самодержавие. Народность*». Общественность и артельность, по их мнению, являются основой государственного и общественного строя России. Община гарантирует равенство жизненных условий массе народа, земледелец является и землевладельцем. В то время как Запад обманывает низшие классы призраком формальной свободы, Россия обеспечивает их лучше, а именно — фактической свободой и самостоятельностью в рамках традиций и обычаев самоуправляемой общины. Т. к. русский народ, благодаря общине, навеки обеспечил для себя землю, то в противоположность разьедаемому социальной болезнью западно-европейским народам он является юным носителем будущего. Община — самое ценное наследие, удержанное русским народом от истории. С ним народ вступил на мировую сцену, чтобы выполнить свою историческую миссию: установить общественную организацию на место общественной анархии, которую оставит сходящая со сцены Европа.

Главная заслуга славянофилов в том, что они с полной определенностью поставили вопрос об использовании национальных особенностей и самобытности народа, выражаемых в его традициях, обычаях и идеалах, как обязательном условии успешного культурного и социально-экономического развития страны.

XX в. в истории русского народа начинается со стремительного возвышения России во всех областях жизни. Никогда еще страна не знала такого бурного роста населения, уровня жизни, темпов экономического развития. Непревзойденных высот достиг расцвет литературы, искусства и науки. Многие русские и иностранные ученые предсказывали России великое будущее и резкое усиление ее роли в мировом сообществе. Крушение Российской державы в 1917 было неожиданным и вызвало резкое разочарование. Даже некоторые добросовестные историки заговорили о внутренней слабости России, ставшей причиной ее гибели, имевшей якобы неизбежный характер. Заблуждение это бытует и до сих пор.

Однако предвзятое изучение исторических источников, и прежде всего ранее недоступных архивов, в т. ч. мasonicких, позволяет полностью опровергнуть это заблуждение. Россия пала не потому, что была слаба и сильны были ее враги, а от удара в спину в результате заговора многочисленных антирусских сил как во вне, так и внутри страны. Заговор этот был инициирован западными странами, с глубоким беспокойством наблюдавшими за возвышением России, видевшим в ней угрозу своим национальным интересам и колониальной политике. «К самым примечательным явлениям момента, — писал в 1902 германский канцлер Бюлов, — принадлежит постепенное выявление антирусского течения, даже там, где это меньше всего ожидаешь... Для меня растущая русофобия — установленный факт, в достаточной мере объясняющийся событиями последней четверти века». Как мы убедимся в дальнейшем, вся западная политика XX в. проходила под знаком русофобии. Причем речь здесь шла не о каком-то конъюнк-

турном моменте, а о глубочайшей закономерности мировой истории. Противоборство между Россией и Западом было неразрешимым противоречием двух разных цивилизаций — русской, духовной, христианской, и западной, агрессивнопотребительской, антихристианской, ориентированной на эксплуатацию др. народов. К к. XX в. среди великих цивилизаций (индийской, китайской, арабской и др.) только Россия удерживала свои независимые позиции как в части сохранения уникальной духовной культуры русского народа, так и в части политической и экономической независимости от западного мира. Шестая часть Земли, наделенная от Бога огромными богатствами, уже давно стала объектом завоевания западных государств. Многочисленные попытки завоевать ее завершились полным поражением. Однако в течение веков в стране образовалась своего рода «пятая колонна», состоявшая из некоторой части дворянства и интеллигенции, лишенной национальной сознания, предпочитавших русским народным основам жизни формы и представления, заимствованные из Западной Европы и США. Представители «пятой колонны» хотели жить в России так же, как и на Западе, не осознавая, что материальное благополучие западного обывателя основано на эксплуатации др. народов. Если еще в к. XVIII в. «пятая колонна» в России была незначительной величиной, то к н. XX в. становится влиятельной силой, приобретая опасный для Русского государства характер. Отказывая России в праве на собственный путь развития, западники настроенные дворянство и интеллигенция оценивают русскую жизнь по западно-европейской шкале ценностей и решительным образом отвергают ее самобытные черты, предлагая заменить их формами западной цивилизации. Предложения эти носили явно антирусский характер, т. е. предусматривали уничтожение всех исторических устоев России — народной монархии, Православия, богатейшей народной духовности, самобытных форм организации жизни, труда и хозяйства, которые русский народ пронес через тысячелетия, построив на их основе могучую державу и великую культуру. В честной борьбе коренные русские люди легко бы победили врагов исторической России. Но «пятая колонна» действовала, как правило, тайно, конспирируя свои антирусские планы лозунгами «прогресса» и даже «народного блага».

К 1917 был нарушен баланс сил между национальной Россией и антирусскими силами, составляющими значительную часть образованного и правящего слоя страны. Под влиянием войны, при активной подрывной деятельности левых партий, немцев и масонских лож произошел трагический прорыв в плотине национальной России.

Т. н. революция 1917 имела не социальный, а национальный антирусский характер. Она была направлена против русской цивилизации. В этой революции хорошо организованные антирусские силы дали бой национальной России подрывным, предательским путем, предварительно уничтожив (развалив изнутри) ее главные центры.

Антирусская революция 1917 имела 2 этапа — либеральный (масонский) и большевистский. Причем на первом этапе были созданы окончательные условия для развития второго. Погром национальной России был начат масонским правительством Львова—Керенского. В течение нескольких месяцев это правительство сделало все по разрушению русской армии и государственного аппарата, расчистив путь для большевистского погрома.

Почему же стал возможен большевистский режим?

Во-первых, большевикам благоприятствовало напряжение в обществе, главная суть которого состояла в недоверии большей части народа к правящему слою и интеллигенции, ибо для народа они были чужаками, людьми др. культуры, несправедливыми и лукавыми. В глазах народа абсолютен был только авторитет царя и царской власти, остальная же часть

правлящей системы полным доверием не пользовалась. После дискредитации и свержения царя правящий режим потерял всякое оправдание своего существования. Без имени царя он стал просто чужим для большинства русских людей. Большевики очень хорошо сумели использовать это настроение.

Во-вторых, большевики имели возможность черпать кадры практически неограниченно из среды правящего слоя и интеллигенции, лишенной национального сознания. Они сумели организовать или, по крайней мере, нейтрализовать все антирусские силы. Без активной поддержки со стороны всех антирусских сил большевистский режим пал бы через несколько дней. Все интеллигенты, сотрудничавшие с большевиками, военспецы из числа офицеров, совславящие из числа чиновников предали Россию и ее национальные интересы.

С приходом к власти большевиков основная часть образованного общества стала сознательным и активным проводником самой кровавой большевистской политики.

При большевистском режиме образованное общество трансформируется, его антирусский характер становится абсолютным. Внутри него уничтожается все национально мыслящее, а само национальное сознание относится к разряду самых опасных государственных преступлений, караемых смертной казнью.

Полученные результаты осветили весь процесс и показали истинное лицо революционеров. Террор, насилие, ложь, провокация стали постоянными орудиями большевиков в той многолетней борьбе, которую они вели с русским народом.

С 1917 в России воцаряется космополитический режим, вождем которого становятся еврейские большевики, организовавшие планомерный погром русского народа и Православной церкви, расчленение русских территорий и передачу их др. народам.

Осмысливая причины, по которым большевикам удалось удержаться у власти и, более того, несколько десятилетий управлять страной, прежде всего следует отметить, что террор и насилие, несмотря на их ужасный и глобальный характер, были не главными и даже не первостепенными условиями укрепления их господства над великой страной. Главное состояло в том, что им удалось осуществить кощунственную подмену истинных святых ориентиров духовной жизни на ложные. Сознательно или бессознательно большевики сумели найти отклик в душах определенной части русских людей, эксплуатируя, а точнее, паразитируя на многих светлых чувствах, на духовных ценностях русской цивилизации, и прежде всего добротолубии, любви к Родине, психологическом неприятии зла и желании активно бороться с ним. Страшное кощунство состояло в том, что большевики предлагали осуществление этих светлых чувств вне Бога, вне православных традиций, более того, в борьбе с Богом.

Недолгое правление масонского Временного правительства лживой пропагандой осквернило одну из главных святынь русского человека — веру в царя, вместе с ней была глубоко дискредитирована и Русская церковь. Кампании против «попов» впервые начали именно масоны. Конечно, они не могли уничтожить Православие. Однако в сознании многих простых людей отказ правящих слоев от веры и глумление над ней отразились глубокой кровотокающей раной.

Продолжив вслед за Временным правительством дискредитацию и разрушение Православия и осквернив многие национальные святыни, большевики, вместе с тем, не смогли поколебать фундамент русской национальной психологии, существовавшей не одно тысячелетие.

Этим фундаментом были народные представления о добротолубии, борьбе с мировым злом, любви к Родине (к своей почве) и вера в ее особое предназначение.

То, что впоследствии объявлялось принципами коммунизма (как, напр., кодекс строителя коммунизма), было во многом созвучно народным представлениям о добротолубии.

Жупел капитала (капитализма, капиталистов) и враждебного капиталистического окружения в народном сознании ассоциировался с представлениями о мировом зле, с которым, согласно русской психологии, следует бороться до конца. Образ капиталиста представлялся именно в таком виде, в каком он был отвратителен психологии русского человека, — злобный стяжатель, жадный корыстолюбец, стремящийся жить за счет других и презиравший трудового человека. Даже гражданская война подавалась русскому человеку как борьба с неким мировым злом (в существовании которого у русского человека не было сомнения). А мирный период рассматривался как передышка, за которой последует всемирное сражение за душу человека. Эти идеи были созвучны сокровенным представлениям коренных русских людей. В этой борьбе с мировым злом допустимы и жертвы, и ограничение прав — главное победить. Этим оправдывалось и существование государства, основанного на терроре и насилии. «Основная функция социалистического государства в условиях эпохи победы социализма на одной шестой части земли... организация победы над капиталистическим окружением» — декларировалось в журнале «Большевик» в 1938 (№ 20).

Государством, которое бросило вызов всем силам мирового зла, можно гордиться, за него можно с честью постоять, ибо оно где-то выражает те же ценности, которые волновали русского и до и после принятия христианства. Идет борьба трудового человека с миром злобного стяжательства, жадности, паразитизма. Речи идеологов большевизма в чем-то пробуждали глубинные идеалы и верования, гордость за особую миссию своей Родины в борьбе со злом. «Мы имеем перед собой государство, которое находится в глубочайшем, совершенно непримиримом противоречии с остальным окружающим нас капиталистическим миром... Война будет идти не на живот, а на смерть столкнувшихся между собой сторон» (Красная звезда, 1925, № 1—3).

Т. о., русский народ поддался соблазну, был обманут происками лжедухов. Он не выдержал евангельского испытания — «не всякому духу верьте, но испытайте дух, от Бога ли они». За этот соблазн русскому народу пришлось заплатить очень дорогую цену. Однако те же самые духовные ценности русского народа, которые на начальном этапе позволили большевикам удержаться у власти, стали уже в к. 20—30-х главной причиной ее эрозии и даже перерождения.

Антирусский заговор, революции и гражданская война уничтожили национальных руководителей и большую часть национальной инфраструктуры России. Проявление русского национального сознания считалось контрреволюционным преступлением. Положительно воспринимались только отрицательные отзывы о русской истории и характере русских. Национальная культура, литература, искусство, являвшиеся отражением русского сознания, подверглись невиданному в истории погрому, на некоторое время замерли, затаились, ушли в подполье или были вытеснены на периферию общественной жизни. На освобожденном месте начинает возникать новый культурный феномен (имевший ростки еще до 1917) — культура, литература, искусство «малого народа» (основу которого составляли евреи). Однако духовные ценности русской цивилизации хотя и были сильно разрушены, но не погибли. Так, начиная с 1917 параллельно друг с другом, даже переплетаясь, развиваются 2 культуры: собственно русская и псевдокультура «малого народа». Последняя, конечно, не могла утолить духовную жажду русских людей и существовала как эрзац духовности, проявление деятельности духов тьмы.

В 30-е в рядах правящей партии возникает русское государственное течение, возглавляемое И. В. Сталиным. Между космополитами и государственниками завязывается жестокая борьба, закончившаяся решительной победой сторонников Сталина и физическим уничтожением преступной верхушки

еврейских большевиков. Русскому народу отчасти возвращается роль организующего и руководящего ядра государства, восстанавливаются границы великой России, возрождаются русское национальное сознание, Православная церковь, многие отечественные традиции и обычаи.

После смерти Сталина в стране вновь устанавливается космополитический режим, возобновивший преследование Русской церкви, закрытие православных храмов. Отстранение Хрущева несколько улучшило положение. В партийном и советском руководстве начинают параллельно сосуществовать 2 противоположные силы — русско-государственная и космополитическая. Приход к власти Андропова, а затем Горбачева при активной роли «малого народа» резко изменил баланс этих двух противоположных сил в пользу сторонников Запада, которые к к. 80-х сумели захватить власть в стране и при поддержке мировой закулисы расчленили Великую Россию — СССР. Космополитический режим Ельцина—Путин стал ширмой, прикрываясь которой мировая закулиса руками мафиозно-предпринимательских авторитетов, теневых дельцов и коррумпированных чиновников пытается управлять Россией. Преступная конспирация этих сил принесла нашей стране огромный урон, однако не сумела достичь главного — полностью расчленив Россию и поработив русский народ. Все сильнее и увереннее протекают национальные процессы, которые ставленники мировой закулисы не могут остановить. Резко возрастает роль Русской церкви, широко пробуждается национальное сознание, усиливается национально-освободительное движение русских людей в государственном аппарате, среди предпринимателей, в сфере культуры, науки и искусства. Ширится число людей, мыслящих категориями национальных интересов России. Православная Россия по сей день остается главным духовным оппонентом западного мира. Очень закономерно признание известного сатаниста, секретаря Трехсторонней комиссии мирового масонского правительства З. Бжезинского: «После разрушения коммунизма главным врагом Америки осталось русское православие». Замученная, ограбленная, обесчещенная христианская Россия являет всему миру свое духовное превосходство над странами западной цивилизации.

О. Платонов

«РУССКИЙ ВЕСТНИК» («РВ»), литературно-публицистический журнал русской православно-монархической мысли.

Основан в 1856 *М. Н. Катковым* при участии *П. М. Леонтьева*. Выходил 2 раза в мес., с 1861 — ежемесячно.

Первый период деятельности журнала (1856—61) характеризуется умеренно-либеральной программой в духе английской конституции, ожиданием «реформ сверху». После крестьянской реформы Катков переходит на активные православно-патриотические позиции. Восстание в Польше (1863) вызывает в русском обществе волну патриотического подъема; на гребне этой волны оказались издания Каткова — «Русский вестник», «Современная летопись» (еженедельное прил. к «Русскому вестнику») и газета «Московские ведомости». «Русский вестник» требовал от правительства решительный действий против т. н. «практического *нигилизма*» (революционно-демократического движения); особое неприятие Каткова вызывал «Колокол» Герцена. В этот период (1862—87) журнал был авторитетом для патриотических кругов русского общества, имел влияние и на правительственные сферы. «Русский вестник» ставил целью вынести «... строгий приговор общественному движению шестидесятих годов...», показать «оборотную сторону движения, охватившего Россию в период реформ» («Русский вестник», 1873, № 7).

В разные годы Каткову удавалось привлечь к сотрудничеству крупных писателей. В «Русском вестнике» были напечатаны «Губернские очерки» Н. Щедрина, «Накануне» и «Отцы и дети» И. С. Тургенева, «Казак», «Поликушка» и «Война и мир» *Л. Н. Толстого*, «Преступление и наказание» *Ф. М. Дост-*

товеского, стихи А. Н. Плещеева, Н. П. Огарева, М. Л. Михайлова, А. К. Толстого, А. А. Фета. Авторами журнала были известные ученые Ф. Н. Буслаев, С. М. Соловьев и др. В «Русском вестнике» печатались «антинигилистические романы» («Взбаламученное море» А. Ф. Писемского, «На ножах» Н. С. Лескова, «Марево» В. П. Ключникова, «Панургово стадо» В. В. Крестовского).

При наследниках Каткова журнал пришел в упадок. 2 апр. 1902 право на издание приобрел известный издатель и публицист В. В. Комаров (в прошлом редактор-издатель газет «Русский мир», «С.-Петербургские ведомости», а на тот момент газеты «Свет»), один из основателей и член Совета Русского собрания (РС). Вторым редактором, который собственноручно и определяет новое лицо журнала, стал известный поэт В. Л. Величко, также основатель и член Совета РС. Редакция переехала из Москвы в С.-Петербург. Майская книжка журнала подготовлена новой редакцией. В ней опубликовано обращение «К нашим читателям», в котором было провозглашено идейное кредо издателей: «Православие, Самодержавие, Народность — суть такая же жизненная истина для России, как крылья для птицы, как воздух для тех, кто дышит». Редакция заявляла о желании сделать «РВ» «прочным связующим звеном для русских людей, любящих родину и жаждущих плодотворного объединения во имя ее блага». Костяк авторов составили члены РС: поэт А. А. Голенищев-Кутузов, писатели Д. П. Голицын (председатель Совета РС), Н. А. Энгельгардт, кн. М. Н. Волконский, публицисты М. М. Бородин, гр. П. Н. Апраксин, Б. М. Юзефович и др. Почти в каждом номере публиковались статьи самого редактора В. Л. Величко, посвященные актуальным политическим проблемам под общим названием «Русские речи». Однако в окт. 1903 в связи с болезнью Величко сложил с себя обязанности редактора. Придать второе дыхание журналу пытался Н. А. Энгельгардт, который начал вести с окт. 1904 отдел «Современная летопись». Но по таланту и влиянию он уступал Величко. Количество подписчиков не росло, издание журнала стало убыточным. И в декабрьском номере за 1906 появилось объявление, что с янв. 1907 «РВ» переходит на основании договора к его владелице вдове М. Н. Каткова. После этого издание журнала не возобновлялось.

А. С., Д. К.

РУССКИЙ ПУТЬ, промыслительные ориентиры духовной, государственной и общественной жизни русского народа, определившие его историческую судьбу.

Само существование русского народа связано с зарождением в нем духовной жизни, в усвоении основ христианского мировоззрения: бессмысленно искать смысл и цель жизни в земной жизни, которая кончается смертью. Надо стремиться усвоить Божественную, благодатную, вечную жизнь, а тогда устроится и эта временная: «Ищите прежде Царствия Божия и правды Его, и вся сия приложится вам». Вера, Православная церковь объединили разрозненные племена в один народ. Самым существенным свойством русских людей была вера в Царство Божие, искание его, искание правды. Ради Царства Божия, ради причастности ему, ради молитвы русские подвижники уходили от мирской суеты, в леса, на необитаемые острова. Они искали только Царствия Божиего, бывшего на тех островах и лесах, вокруг праведников, и так вырастали лавры и обители.

Искание правды — основная нить жизни русского народа, и не случайно, что первый написанный свод законов, который должен был упорядочить жизнь, назван был «Русской Правдой». Но о небе, о Царстве Божием, думали не только те, кто уходил от мира и людей, все верующие русские люди понимали смысл жизни. Все, кто подлинно строил Россию как государство, живя в миру и исполняя свои обязанности, также почитали самым главным быть верными Божественному Царству и Божественной Правде.

В России были князья, полководцы, хозяева — люди всех родов и занятий, но их основное понимание и стремление, и смысл жизни были также в стяжании Царствия Божия, причастности к нему. Усвоение христианской веры переродило и русских князей. Власть всегда есть выражение сознания и воли. Власть всегда руководствуется той или иной философией, тем или иным пониманием смысла жизни и своей деятельности. До Владимира Святого русские князья были вождями воинствующих племен и вели войны ради военной добычи и славы. Ставшие христианами, они стали начальниками отдельных частей единого народа. С принятием христианства явилось сознание и ощущение единства. Правда была в братстве князей, и междоусобная война стала неправдой. Св. кн. Владимир дал русскому народу новый смысл жизни и новую жизненную силу. Бедствия, неуспехи, поражения бессильны перед главной силой жизни, бессильны перед жизнью духовной. Царствие Божие, духовная отрада в причастности ему остаются нетронутыми. Проходит страшная буря, и снова живет человек. Так, мученики улыбаются от радостного ощущения благодати Божией во время самых жестоких мучений.

Отсюда жизненная сила России. История возвышения Москвы — яркое подтверждение той же мысли. Во главе ее стояли благоверные князья, усвоившие указанное православное понимание правды, и потому свт. митр. Петр сказал Московскому князю, что Москва будет возвеличена, если князь построит в Москве Дом Пресвятой Богородицы и тем исполнит этот завет. Иначе сказать, если ты до конца будешь верен Православию и прежде всего будешь искать Царствия Божия и правды Его, то вся сия, все мирское, житейское, государственное приложится тебе. Таков замысел Москвы, и она была верна завету св. Петра, и ночная военная сторожевая перекличка на Кремлевских стенах творилась словами: «Пресвятая Богородица, спаси нас».

Это не значит, что и жизнь, и люди были святы! О нет! Люди всегда грешны, но важно, но спасительно, когда есть сознание добра и зла, когда есть стремление к правде, ибо тогда может быть восстание.

Грешная Москва, столица грешной России, в своей исторической жизни падала до дна, но поднималась, потому что не умирало сознание правды. В смутное время Россия так упала, что все враги ее были уверены, что она поражена смертельно. В России не было царя, власти и войска. В Москве власть была у иностранцев. Люди «измалодушествовались», ослабели и спасения ждали от иностранцев, перед которыми заискивали. Гибель была неизбежна, и Россия неминуемо погибла бы, если бы совсем было утрачено сознание Правды. Но Россию, русский народ спас свт. Гермоген, который в вере и исповедании духовно и нравственно возродил русский народ, и он снова стал на путь искания Царства Божия и Правды Его. Правды подчинения земной государственной жизни духовному началу. В истории нельзя найти такую глубину падения государства и такое скорое, через год, восстановление его. Такова история России, таков ее путь.

После Петра I общественная жизнь уклонилась от русского Пути. Хотя уклонилась и не до конца, но она утратила ясность сознания правды, ясность веры в евангельскую истину: «Ищите прежде всего Царствия Божия и Правды Его». Тяжкие страдания русского народа есть следствие измены России самой себе, своему пути, своему призванию. Но тяжкие страдания, тоска жизни под властью лютых безбожников говорят, что народ не до конца утратил сознания правды. Россия восстанет так же, как она восставала и раньше. Восстанет, когда разгорится вера, Россия восстанет, когда увидит и полюбит православных праведников и исповедников.

Архип. Иоанн Максимович



САМАРИН Юрий Федорович (21.04.1819—19.03.1876), мыслитель, историк, общественный деятель и публицист. Самарин получил тщательное воспитание дома, 15-ти лет поступил в Московский университет, по окончании которого стал готовиться к магистерскому экзамену. В это время он стал очень близок к *К. Аксакову*. С его помощью Самарин совершенно освободился от влияния французской культуры, очарование которой в ранние годы владело им. С 1840 начинается сближение Самарина с *А. С. Хомяковым* и *И. В. Киреевским* — и прежде всего в защите идеи русского своеобразия. Национальное сознание вообще всегда было очень ярким и сильным у Самарина — человека страстного,



но глубокого. В эти же годы Самарин писал свою диссертацию, посвященную истории русского богословия — о *С. Яворском* и *Ф. Прокоповиче*. Находясь именно в годы писания диссертации под влиянием Гегеля, Самарин, с присущей ему решительностью и радикализмом, утверждал, что «вопрос о Церкви зависит от вопроса философского и участь Церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля». «Только приняв науку (т. е. философию Гегеля) от Германии, бессильной

удержать ее, только этим путем совершится примирение *сознания и жизни*, которое будет торжеством России над Западом», — читаем в том же письме. Это было время, когда Самарин очень тщательно изучал все произведения Гегеля, о чем свидетельствуют сохранившиеся конспекты. Хомякову Самарин писал: «вне философии Гегеля Православная церковь существовать не может». «Мы родились в эпоху борьбы *религии с философией* — в нас самих совершается эта борьба... Вскоре должно определиться отношение философии к религии: религия, которую признает философия, есть Православие и только Православие».

Эта оригинальная *идея* обоснования *Православия* с помощью философии Гегеля скоро начинает терять в глазах Самарина свою ценность — несомненно, под влиянием Хомякова. Самарин начинает выходить постепенно на путь самостоятельной философской работы, мечтает о занятии кафедры философии в Московском университете. Под давлением отца, однако, он должен был отказаться от ученой деятельности и поступил на службу в С.-Петербург, откуда

был послан в Ригу, где впервые столкнулся с проблемой национальных меньшинств в России и с крестьянским вопросом. Со всей страстностью, присущей Самарину, он отдается изучению этих вопросов, пишет большие записки и докладывает. Самарин резко расходился с курсом политики, принятой тогда в отношении Прибалтики, о чем он очень откровенно писал своим друзьям в Москву. Письма эти, написанные тем ярким, сильным слогом, который вообще отличал Самарина, производили сенсацию, расходились по рукам; Самарин вскоре был арестован, посажен в Петропавловскую крепость, но очень скоро был освобожден и вновь принят на службу. Несколько позднее Самарин принял очень близкое участие в работах по подготовке освобождения крестьян от крепостной зависимости. В последние годы он снова вернулся к теоретической работе, памятником чего являются различные его статьи. Он сам писал (за 3 недели до смерти): «мысль бросить все и поднять с земли нить размышлений, выпавших из рук умиравшего Хомякова, меня много раз занимала».

Под влиянием Хомякова Самарин стал подлинно православным мыслителем. Самое замечательное, что он написал в этом направлении, — это его знаменитое предисловие ко 2-му тому сочинений Хомякова (предисловие к богословским его сочинениям), которое не менее интересно для понимания и самого Самарина, его религиозного мира. Самарин говорит о Хомякове, что он «дорожил *верой* как *истиной*, но это характерно и для самого Самарина, религиозный мир которого был источником и философских его взглядов. В особенности это надо сказать о той философской дисциплине, в разработке проблем которой больше всего потрудился Самарин, — о философской *антропологии*. Именно у Самарина (яснее, чем у Киреевского) антропология предваряет *гносеологию* и *метафизику* — и это связано, конечно, как с общей онтологической установкой в учении о *познании*, так и с тем строем мыслей, который уже в XX в. провозглашает себя «экзистенциальной философией».

Самарин очень настойчиво отделяет понятие *личности* (основное понятие философской антропологии) — как органа сознания — от того понятия личности, которое превращает личность в мерило оценки. Пользуясь современной терминологией, это коренное для Самарина различие можно выразить как противопоставление *персонализма* и *индивидуализма*. Самарин является резким противником индивидуализма и часто говорит о его «бессилии», о неизбежности «скорбного признания несостоятельности человеческой личности». Христианство, по мысли Самарина, зовет к отречению от своей личности и безусловному ее подчинению целому. Надо сказать, что и в гегельянский период этот мотив

был силен у Самарина. «Личность, — писал он в своей диссертации, — есть та прозрачная среда, сквозь которую проходят лучи вечной истины, согревая и освещая человечество». Над индивидуальностью возвышается высшая инстанция — «община», общинный же строй весь основан на «высоком акте личной свободы и сознания — самоотречения». Т. о., преодоление индивидуализма осуществляется в акте свободного самоотречения — изнутри, а не извне. «Общинный строй... основан не на отсутствии личности, а на свободном и сознательном ее отречении от своего полновластия». Это значит, что личность в ее глубине и творческой силе раскрывается не на путях замыкания в самого себя, а лишь на путях общения с др. и подчинения себя высшему целому — во имя высших начал, а не во имя самой себя. Иными словами — та сила, которая помогает личности сбросить с себя путы своего природного самообособления, заключена в религии как высшей силе. Начало «личное», пишет Самарин, есть начало разобщения, а не объединения; в личности, как таковой, нет основы для понятия о человеке — ибо это понятие относится к тому, что соединяет всех, а не обособляет одного от др. «На личности, ставящей себя безусловным мерилом всего, может основаться только искусственная ассоциация — но абсолютной нормы, закона обязательного для всех и каждого нельзя вывести из личности логическим путем — не выведет его и история». Самоограничение же личности, будучи свободным ее актом, возводит нас к высшему принципу, который возвышается над личностью и даже противодействует индивидуализму. Такое высшее начало, которому личность может себя свободно и целиком отдать, — есть начало религиозное.

Связь личности (каждой личности) с Богом есть первичный и основной в ее бытии факт, непосредственное ощущение Божества изначально и невыводимо — это есть «личное откровение, освещающее душу каждого человека». Каждый человек приходит в мир, неся в душе этот свет, который исходит от Бога именно к нему; только при признании такого в точном смысле индивидуального отношения Бога к каждому отдельному человеку можно понять, считает Самарин, отчего в нашей самооценке всегда есть искание «смысла», есть искание «разумности» в жизни. Если отвергать эту предпосылку индивидуального Промысла, то на место Промысла ставится миф о некоей магической «необходимости», которая будто бы определяет ход жизни человека... Мало этого — на основе этого изначально духовного фонда (т. е. Богообщения) строится и осмысливается и весь внешний опыт — «на каком-то неугасающем огне (внутренней работы) весь материал, приобретаемый извне, растопляется» и получает новую форму, слагаясь в систему знания.

Лишь при наличности индивидуального «Откровения» или индивидуального — первичного и основного — религиозного опыта, т. е. непосредственного общения каждой души с первоисточником жизни, можно истолковать неистребимое в человеке сознание свободы и ответственности — и даже более: факт сознания себя как «личности». С др. стороны, без признания религиозного опыта, в котором все в душе человека освещается Богом, невозможно охранить цельность души, без чего возникает то неправильное представление о душе, которое неизбежно вырождается в ложную систему индивидуализма.

Учение о целостности духа составляет центральную точку в антропологии Самарина. Он учил, что «создание цельного образа нравственного человека есть наша задача». Два момента обращают на себя внимание в этой формуле: прежде всего, если «цельный» образ должен быть создаваем, то значит, что целостность не дана, а задача, т. е. что ее нет в реальности, что ее нужно в себе осуществлять. Тот динамизм в антропологии, который мы находим у Киреевского, выра-

жен здесь еще с большей определенностью. Конечно, залог цельности дан в религиозной сфере души (в «образе Божием»), но это только залог. С др. стороны «духовная цельность» у Самарина еще сильнее, чем у Хомякова и Киреевского, иерархически подчинена моральному началу в человеке, которое и образует основной центр личности. У Хомякова и Киреевского с большой силой подчеркнута значение морального момента лишь для познавательной работы, у Самарина же сфера морали занимает вообще центральное место в личности. Самарин без колебаний связывает тему о моральном начале, его независимости от внешнего мира, о его творческой силе с верой, с изначальной религиозностью души. С особой силой подчеркивает Самарин дуализм в личности, связанный именно с самобытностью морального начала, в своей любопытнейшей полемике с К. Д. Кавелиным (по поводу книги его «Задачи психологии»). Кавелин защищал этический идеализм, с философской наивностью считая, что идеализм может быть обоснован позитивно. Самарин с полной ясностью раскрыл всю существенную неоднородность этих рядов мысли — по особой четкости эти мысли Самарина достигают в письме к Герцену. Когда-то в Москве они были друзьями, но в 40-х, когда окончательно определилось расхождение западников и славянофилов, они разошлись. Незадолго до своей смерти, Самарин, бывший за границей, захотел повидаться с Герценом. Свидание бывших друзей, продолжавшееся 3 дня, было очень сердечным, но с каждым днем, с каждой беседой сознание пропасти, их разделявшей, все возрастало. Уже после разлуки Самарин написал Герцену большое письмо, замечательное по глубине и силе. Самарин с чрезвычайной четкостью вскрывает внутреннее противоречие у Герцена, соединявшего культ свободы, этический идеализм с чисто натуралистическим пониманием личности. Самарин подчеркивает, что личность не может быть поднята надлежаше вне отношения к Абсолюту, что при чистом натурализме в учении о личности сознание свободы и вся моральная сфера не могут быть истолкованы и приняты серьезно.

Проблемы антропологии одни только освещены подробно у Самарина — в иных областях философии он высказался лишь мимоходом и недостаточно. По вопросу об источниках познания Самарин решительно и очень удачно критикует сенсуализм, развивая учение о непосредственном познании «невещественной среды», — это относится и к социальному познанию, и еще более к познанию высшей реальности (религиозной, моральной, эстетической). С большой силой Самарин доказывает реальность религиозного опыта — лучше сказать, доказывает, что религиозная жизнь покоится на опыте.

Следуя Киреевскому, Самарин настаивает на том, что реальность (и высшая, и чувственная одинаково) не может быть «доказана», т. е. не может быть рационально дедуцирована: всякая реальность открывается нам лишь в опыте, как живом и действенном общении с предметом познания. Это относится и к чувственному, и к духовному миру, причем Самарин обе формы опыта называет «внешними». Еще в диссертации Самарин выдвигал положение, что «только в благодатной жизни исчезает разрыв познаваемого с познающим». Разрыв же этот означает, что тождество бытия и познания, утверждаемое в рационализме, не только на самом деле не существует, но именно благодаря рационализму этот разрыв и имеет место. Значительно позднее (в 1846) Самарин вновь повторяет мысль о разрыве — но уже о «разрыве жизни и сознания», причем из контекста легко заключить, что здесь имеется в виду то утверждение о зависимости самосознания от социальной жизни, которое в те же годы развивал Хомяков. Поэтому у Самарина мы не находим дальнейшего развития онтологического истолкования познания — он

просто всецело принимает здесь позицию Хомякова и Киреевского, особенно выдвигая «непосредственность» общения души с Богом. Именно здесь, в Богообщении, — познание неотделимо от живого отношения к Богу, как объекту познавательного устремления; только сохраняя в себе религиозные движения, мы вообще остаемся в живом (не отвлеченном) общении и с реальностью мира. Если о религиозном опыте надо сказать, что «сердцевина понятия о Боге заключает в себе непосредственное ощущение Его действия на каждого человека», то то же верно и относительно внешнего опыта. Отсюда у Самарина принципиальный реализм познания — в отношении и тварного и Божественного бытия. Реальность чего бы то ни было не может открываться нам через работу разума — наоборот, всякая реальность должна быть дана раньше, чем начнется мыслительная работа о ней. Повторим еще раз слова Самарина: «реальность» факта можно только воспринять посредством личного опыта. Самарин не только не исключает при этом критицизма, но прямо утверждает возможность, что органы восприятия (чувственного и нечувственного) «могут видоизменять объективно фактическое и доводить до нашего восприятия мнимое фактическое», и очень остроумно показывает, что реализм в познании может быть, в первую очередь, принципиально утверждаем лишь в отношении Бога.

В 1861 Самарин начинает новую философскую работу — «Письма о материализме». Работа эта осталась, однако, совсем незаконченной; она очень интересна, и можно только пожалеть, что Самарин бросил ее писать. «Мне представляется, — писал он, — в будущем огромная польза от строго последовательного материализма», ибо раскрытие его лжи будет сопровождаться разложением «бесцветного, бескостного, дряблого гуманизма» и выявит правду христианства. Самарин с большой силой вновь утверждает невыводимость и изначальность личности: «в человеке есть сердцевина, как бы фокус, из которого бьет самородный ключ». Персонализм, конечно, никак не может быть соединен с материализмом... «Письма о материализме», к сожалению, только намечают, а не развивают тему, которой они посвящены.

Философское наследие Самарина не очень велико, но его учение о личности продолжает те построения в области *антропологии* и отчасти теории знания, которые развивали Хомяков и Киреевский. Персонализм, как отрицание *индивидуализма*, ведет к установлению внутренней связи личности с социальным целым.

Прот. В. Зеньковский

САМОДЕРЖАВИЕ, монархическая форма правления в России, соответствовавшая традиционным *идеалам* русского народа, при которой носителю верховной *власти* — царю, императору — принадлежали верховные права в законодательстве, в верховном управлении, в высшем суде.

В своей вековой мудрости, сохраненной популярными изречениями поговорок и пословиц, наш народ, совершенно по-христиански, обнаруживает значительную долю скептицизма к возможности совершенства в земных делах. «Где добры в народе нравы, там хранятся и уставы», говорит он, но прибавляет: «От запада до востока нет человека без порока». При том же «в дураке и царь не волен», а между тем «один дурак бросит камень, а десять умных не вытащат». Это действие человеческого несовершенства, нравственного и умственного, исключает возможность устроиться вполне хорошо, тем более что если глупый вносит много вреда, то умный, иногда, больше. «Глупый погрешает один, а умный соблазняет многих». В общей сложности приходится сознаться: «Кто *Богу* не грешен, царю не виноват!» Сверх того, интересы жизни сложны и противоположны: «Ни солнышку на всех не угреть, ни царю на всех не угодить», тем более что «до Бога высоко, до царя далеко».

Общественно-политическая жизнь, т. о., не становится культом русского народа. Его идеалы — нравственно-религиозные. Религиозно-нравственная жизнь составляет лучший центр его помышлений. Он и о своей стране мечтает именно как о «*Святой Руси*», руководствуясь в достижении святости материнским учением Церкви. «Кому Церковь не мать, тому Бог не отец», говорит он.

Такое подчинение мира относительного (политического и общественного) миру абсолютному (религиозному) приводит русский народ к исканию политических идеалов не иначе как под покровом Божиим. Он ищет их в *воле* Божией, и подобно тому, как царь принимает свою власть лишь от Бога, так и народ лишь от Бога желает ее над собою получить. Такое настроение, естественно, приводит народ к исканию единоличного носителя власти, и притом подчиненного воле Божией, т. е. именно монарха-самодержца.

Это психологически абсурдно. Но уверенность в невозможности совершенства политических отношений приводит народ не к унижению их, а, напротив, к стремлению в возможно большей степени повысить их, посредством подчинения их абсолютному идеалу *правды*. Для этого нужно, чтобы политические отношения подчинялись нравственным, а для этого, в свою очередь, носителем верховной власти должен быть один человек, решитель дел по *совести*.

Возможность справедливо устроить общественно-политическую жизнь посредством юридических норм народ не верит. Он требует от политической жизни большего, без соображения их индивидуальности *личности* и случая. Это вечное чувство русского человека выразил и *Пушкин*, говоря: «закон — дерево», не может угодить правде, и поэтому «нужно, чтобы один человек был выше всего, выше даже закона». Народ издавна выражает то же самое воззрение на способность закона быть высшим выражением правды, искомым им в общественных отношениях: «Закон что дышло — куда поверотишь, туда и вышло», «Закон что паутина: шмель проскочит, а муха увязнет».

С одной стороны, «все законы писать, когда их не исполнять», но в то же время закон иногда без надобности стесняет: «Не всякий кнут по закону гнут», но по необходимости «нужда свой закон пишет». Если закон поставить выше всяких др. соображений, то он даже вредит: «Строгий закон виноватых творит, и разумный тогда поневоле дурит». Закон, по существу, условен: «Что город, то норы, что деревня, то обычай», а между тем «под всякую песню не подпляшешься, под всякие нравы не подладишься». Такое относительное средство осуществления правды никак не может быть поставлено в качестве высшего «идеократического» элемента, чем говоря уже о злоупотреблениях. А они тоже неизбежны. Иногда и «законы святы, да исполнители супостаты». Случается, что «*сила* закон ломит» и «кто закон пишет, тот его и ломает». Нередко виноватый может спокойно говорить: «Что мне законы, когда судьи знакомы?».

Единственное средство поставить правду вышею нормой общественной жизни состоит в том, чтобы искать ее в личности, и внизу, иверху, ибо закон хорош только по тому, как он применяется, а применение зависит от того, находится ли личность под властью высшей правды. «Где добры в народе нравы, там хранятся и уставы». «Кто сам к себе строг, того хранит и царь, и Бог». «Кто не умеет повинаться, тот не умеет и приказать». «Кто собой не управит, тот и другого на разум не наставит». Но эта строгость подданных к самим себе хотя и дает основу действия для верховной власти, но еще не создает ее. Если верховную власть не может составить безличный закон, то не может дать ее и «многомятежное человеческое хотение». Народ повторяет: «Горе тому дому, коим владеет жена, горе царству, коим владеют многие».

Собственно говоря, правящий класс народ признает широко, но только как вспомогательное орудие правления. «Царь без слуг, как без рук» и «Царь благими воеводы смиряет мира невзгоды». Но этот правящий класс народ столь же мало идеализирует, как и безличный закон. Народ говорит: «Не держи двора близ княжева двора» и замечает: «Неволя, неволя боярский двор: походя поешь, стоя выспишься». Хотя «с боярями знаться — ума набраться», но также и «греха не обобратся». «В боярский двор ворота широки, да вон узки: закабаливает». Не проживешь без служилого человека, но все-таки: «Помутил Бог народ — покормил воевод» и «Люди ссорятся, а воеводы кормятся». Точно так же: «Дьяк у места, что кошка у теста», и народ знает, что нередко — «Быть так, как пометил дьяк». Вообще, в минуту пессимизма народная философия способна задаваться нелегким вопросом: «В земле черви, в воде черти, в лесу сучки, в суде крошки: куда уйти?»

И народ решает этот вопрос, уходя к установке верховной власти в виде единоличного нравственного начала.

В политике царь для народа неотделим от Бога. Это вовсе не обоготворение политического начала, но подчинение его Божественному. Дело в том, что «суд царев, а правда Божия». «Никто против Бога да против царя», но это потому, что «царь от Бога пристав». «Всякая власть от Бога». Это не есть власть нравственно произвольная. Напротив: «Всякая власть Богу ответ даст». «Царь земной под Царем небесным ходит», и народная мудрость многозначительно добавляет даже: «У Царя царствующих много царей». Но, ставя царя в такую полную зависимость от Бога, народ в царя призывает Божью волю для верховного устройства земных дел, предоставляя ему для этого всю безграничность власти.

Это не передача Государю народного самодержавия, как бывает при идее диктатуры и цесаризма, а просто отказ от собственного самодержавия в пользу Божьей воли, которая ставит царя, как представителя не народной, а Божественной власти.

Царь, т. о., является проводником в политическую жизнь воли Божией. «Царь повелевает, а Бог на истинный путь наставляет». «Сердце царев в руке Божией». «Чего Бог не изволит, того и царь не изволит». Но, получая власть от Бога, царь, с др. стороны, так всецело принимается народом, что совершенно неразрывно сливается с ним. Ибо, представляя перед народом в политике власть Божью, царь перед Богом представляет народ. «Народ тело, а царь голова», и это единство так неразделимо, что народ даже наказуется за грехи царя. «За царское согрешение Бог всю землю казнит, за угодность милует», и в этой взаимной ответственности царь стоит даже на первом месте. «Народ согрешит — царь умолит, а царь согрешит — народ не умолит». Идея в высшей степени характеристичная. Легко понять, в какой безмерной степени велика нравственная ответственность царя при таком искреннем, всепреданном слиянии с ним народа, когда народ, безусловно ему повинуюсь, согласен при этом еще отвечать за его грехи перед Богом.

Невозможно представить себе более безусловного монархического чувства, большего подчинения, большего единения. Но это не чувство раба, только подчиняющегося, а потому не ответственного. Народ, напротив, отвечает за грехи царя. Это, стало быть, перенос в политику христианского настроения, когда человек молит «да будет воля Твоя» и в то же время ни на секунду не отрешается от собственной ответственности. В царя народ выдвигает ту же молитву, то же искание воли Божией, без уклонения от ответственности, почему и жаждет полного нравственного единства с царем, отвечающим перед Богом.

Для нехристианина этот политический принцип трудно понятен. Для христианина — он светит и греет, как солнце.

Подчинившись в царю до такой безусловной степени Богу, наш народ не чувствует от этого тревоги, а, напротив, успокаивается. Его вера в действительное существование, в реальность Божией воли выше всяких сомнений, а потому, сделав со своей стороны все для подчинения себя воле Божией, он вполне уверен, что и Бог его не оставит, а, стало быть, даст наибольшую обеспеченность положения.

Вдумываясь в эту психологию, мы поймем, почему народ о своем царю говорит в таких трогательных, любящих выражениях: «Государь, батюшка, надежда, православный царь». В этой формуле все: и власть, и родственность, и упование, и сознание источника своего политического принципа. Единство с царем для народа не пустое слово. Он верит, что «народ думает, а царь ведает» народную думу, ибо «царев око видит далеко», «царский глаз далеко сгяет» и «как весь народ вздохнет — до царя дойдет». При таком единстве ответственности за царя совершенно логично. И понятно, что она несет не *страх*, а *надежду*. Народ знает, что «благо народа в руке царевой», но помнит также, что «до милосердного царя и Господь милосерд». С таким мирозерцанием становится понятно, что «нельзя царству без царя стоять». «Без Бога свет не стоит, без Царя земля не правится». «Без царя земля вдова». Это таинственный союз, непонятный без веры, но при вере — дающий и надежду, и *любовь*.

Неограниченна власть царя. «Не Москва государю указ, а государь Москве». «Воля царская — закон». «Царское осуждение бессудно». Царь и для народа, как в христианском учении, не даром носит меч. Он представитель грозной силы. «Карать да миловать — Богу да Царю». «Где царь, там гроза». «До царя идти — голову нести». «Гнев царя — посол смерти». «Близ царя — близ смерти». Царь источник силы; но он же источник славы: «Близ царя — близ чести». Он же источник всего доброго: «Где царь, там и правда», «Богат Бог милостью, а государь жалостью», «Без царя народ сирота». Он светит как солнце: «При солнце тепло, при государе добро». Если иногда и «грозен царь, да милостив Бог». С такими взглядами, в твердой надежде, что «царь повелевает, а Господь на истинный путь направляет», народ стеной окружает своего «батюшку» и «надежу», «верой и правдой» служа ему. «За Богом молитва, за царем служба не пропадает», говорит он и готов идти в своей исторической страде куда угодно, повторяя: «Где ни жить, одному царю служить» — и во всех испытаниях утешая себя мыслью: «На все святая воля царская».

Эта тесная связь царя с народом, характеризующая нашу монархическую идею, выработана, собственно, не аристократической и не демократической новгородско-казачьей Россией, но Россией земской, которая выросла вместе с самодержавием. Эта идея и стала характерно русской, глубоко засев в народном *инстинкте*. Ни демократическая, ни аристократическая идея при этом не исчезли, но во все критические, решающие моменты русской истории голос могучего инстинкта побеждал все шатания политических доктрин и возвышался до гениальной пронизательности.

Замечательна память об ореоле, которым русский народ окружил «опальчивого» борца за самодержавие, опускавшего столь часто свою тяжкую руку и на массы, ему безусловно верные. На борьбу *Ивана IV* с аристократией народ смотрел, как на «выведение измены», хотя, строго говоря, «изменников России» в прямом смысле Иван почти не имел перед собой. Но народ чуял, что у его противников была измена народной идее верховной власти, вне которой уже не представлял себе своей «Святой Руси».

Смутное время сделало, казалось, все возможное для подрыва идеи власти, которая не сумела ни предотвратить, ни усмирить смуты, а потом была омрачена позорной узурпацией бродяги самозванца и иноземной авантюристки. С рас-

шатанностью царской власти аристократия снова подняла голову: начали брать с царей «записи». С др. стороны, демократическое начало казачьей вольницы подрывало монархическую государственность идеалом общего социального равенства, охраняемого казачьим «кругом». Но ничто не могло разлучить народ с идеей, вытекающей из его мирозерцания. Он в унижении царской власти видел свой грех и Божье наказание. Он не разочаровывался, а только плакал и молился:

Ты, Боже, Боже, Спасе милостивый,
К чему рано над нами прогневался,
Наслал нам, Боже, престелника,
Злого расстригу, Гришку Отрепьева.
Ужели он, расстрига, на царство сел?..

Расстрига погиб, и при виде оскверненной им святыни народ вывел заключение не о какой-либо реформе, а о необходимости полного восстановления самодержавия. Главной причиной непопулярности Василия Шуйского были уступки боярству. «Запись Шуйского и целование креста в исполнении ея, — говорит Романович-Славатинский, — возмутили народ, возражавший ему, чтобы он записи не давал и креста не целовал, что того искони веков в Московском государстве не содержалось». А между тем «ограничение» состояло всего только в обязанности не казнить без суда и в признании совещательного голоса боярства. То и другое каждый царь и без записи соблюдал, но монархическое чувство народа оскорблялось не содержанием обязательств, а фактом превращения обязанности нравственной в юридическую.

Тушинско-болотниковская приманка казачьей вольности тоже не получила торжества. Тушинцы и болотниковцы были осознаны как воры, столь же опасные, как враги иноземные, как враги всего общественного порядка. Всеобщий бунт против королевича не менее характеричен. Кандидатура Владислава сулила водворить порядок на началах «конституционных», в которых права русской нации были широко ограждены. Он принял обязательство ограничить свою власть не только аристократическою боярскою думою, но также Земским собором. Под контроль Земского собора он ставил свое обязательство не изменять русских законов и не налагать самовольно податей. С современной либеральной точки зрения восшествие иностранного принца на таких условиях не нарушало ни в чем интересов страны. Но Россия московская понимала иначе свои интересы. Именно кандидатура Владислава и была последней каплей, переполнившей чашу.

Поучительно вспомнить содержание прокламаций кн. Пожарского и др. патриотов, возбуждавших народ к восстанию.

Прокламации призывают к восстановлению власти царя. «Вам, господа, пожаловати, помня Бога и свою православную веру, советовать со всякими людьми общим советом, как бы нам в нынешнее конечное разорение быть не безгосударными». Конституционный королевич, очевидно, ничего не говорил сердцу народа. «Сами, господа, ведаете, продолжает прокламация, как нам без государя против общих врагов, польских, и литовских, и немецких людей, и русских воров — стоять? Как нам без государя о великих государственных и земских делах с окрестными государями ссылатся? Как государству нашему впредь стоять крепко и неподвижно?»

Национально-монархическое движение стерло все замыслы ограничений самодержавия до такой степени, что теперь наши историки не могут даже с точностью восстановить, что именно успели бояре временно выхватить у Михаила. Во всяком случае, ограничительные условия были выброшены очень скоро в период непрерывного заседания Земских собо-

ров (между 1620—25). Народ смотрел на пережитое бедствие как на Божью кару, торжественно обещая царю «поисправиться» и заявляя Михаилу, что «без государя Московскому государству стояти не мочно» — «обрал» его «на всей его воле».

Это торжество самодержавия характерично тем, что оно было произведено земской Россией в борьбе против русского аристократического начала и русского же демократического. Россия земская, т. е. именно национальная, выражающая типичные особенности национальности, — отвергла в смуте все др. основы, кроме самодержавной, и воссоздала его в том же виде, в каком рисовалось оно Ивану Грозному и той земской России, которая свою культурно-государственную жизнь строила на православном мирозерцании.

Восстановление самодержавия, потрясенного смутой, и было всецело делом земской России.

Управительные учреждения Московской монархии слагались в тесной связи с народным социальным строем. По самому типу своему верховная власть принимала под свое покровительство всех подданных, никому принципиально не отказывала в доверии и всех готова была признать как более или менее годную служебную для своих «государевых дел» силу. Этот непосредственный голос самодержавного чувства и сделал то, что развитие царской власти не душило народного самоуправления, но ободряло и развивало его. Отсюда и вышло, что общий тип управительных учреждений Московского государства, несмотря на массу частных недостатков, происходящих от младенчески невежественного состояния собственно юридических знаний, складывался в нечто очень жизненное, в полном смысле идеальное, к сожалению, но не только оставшееся неразвившимся, но впоследствии, по неблагоприятным обстоятельствам, даже захиревшее.

Общая система власти в Московском царстве сложилась в таком виде.

Над всем государством высился «Великий Государь», самодержец. Его компетенция в области управления была безгранична. Все, чем только жил народ, его потребности политические, нравственные, семейные, экономические, правовые, — все подлежало ведению верховной власти. Не было вопроса, который считался бы не касающимся царя, и сам царь признавал, что за каждого подданного он даст ответ Богу: «аще моим несмотрением согрешают».

Царь — не только направитель всех текущих правительственных дел в виде защиты внешней безопасности, внутреннего порядка, справедливости и связанных с этим вопросов законодательных и судебных. Царь есть направитель всей исторической жизни нации. Это власть, которая печется и о развитии национальной культуры, и об отдаленнейших будущих судьбах нации.

Царская власть развивалась вместе с Россией, вместе с Россией решала спор между аристократией и демократией, между Православием и инославием, вместе с Россией была унижена татарским игом, вместе с Россией была раздроблена уделами, вместе с Россией объединяла старину, достигла национальной независимости, а затем начала покорять и чужеземные царства, вместе с Россией создала, что Москва — Третий Рим, последнее и окончательное всемирное государство. Царская власть — это как бы воплощенная душа нации, отдавшая свои судьбы Божьей воле. Царь заведует настоящим, исходя из прошлого и имея в виду будущее нации.

Отсюда, теоретически рассуждая, необходима полнейшая связь царя с нацией, как в том, что касается общего их подчинения воле Божьей, так и в том, что касается самого тела нации, ее внутреннего социального строя, посредством которого толпа превращается в общественный организм.

В Русской царской власти эта связь практически была достигнута самим ее происхождением из: 1) церковной идеи и 2) родового, а затем 3) вотчинного строя. В самом процессе своего развития царская власть входила в связь и с церковным, и с социальным строем.

Во всем этом было мало сознательности. Ее негде было взять. Византийская доктрина скорее может быть названа традицией, нежели доктриной, а идея церковная лишь делала строй религиозный направителем политического, но не исследовала объективных законов социальной жизни. Теоретического сознательного строения государственной власти — не могло быть. Но было очень сильное органическое сложение страны, которое давало возможность идее верховной власти осуществиться на очень правильных социальных основах.

Царская власть, упраздняя еще со времен *Андрея Боголюбского* как аристократическую, так и демократическую власть в качестве верховных, являлась посредницею между ними. Она, во имя религиозных начал, поддерживала справедливость в отношении между всеми существующими в стране силами, т. е. умеряя чрезмерные притязания каждой, каждой давала справедливое удовлетворение.

Цари-самодержцы явились охранителями прав народных. «Грозные государи Московские, Иван III и Иван IV, — писал историк И. Д. Беляев, — были самыми усердными утвердителями исконных крестьянских прав, и особенно царь Иван Васильевич постоянно стремился к тому, чтобы крестьяне в общественных отношениях были независимы и имели одинаковые права с прочими классами русского общества». Если в отношении крестьян политика Годунова нарушила царские традиции, то общественных сил — и при нем не боялись, не исключали их участия в управлении, а, наоборот, привлекали их. Т. к. наша монархическая власть не создавала русского народа из ничего, а сама возникла уже из готовых социальных сил родового строя, то этими силами она, естественно, пользовалась и для задач управительных.

Для этого верховная власть не имела необходимости в теоретических соображениях, ибо социальные силы существовали фактически и с усечением их поползновений на верховенство — от них сами собой оставались элементы управительные. Т. о., из аристократических элементов всех видов, княжеских владетельных родов, боярства и низшей дружины складывалось служилое сословие, в котором аристократия занимала важнейшее места как в верховном государственном управлении, боярской думе и приказах, так и в низшем. Многочисленные организации демократической власти — веча — государственные, городские и деревенские, точно так же переходили в разряд сил местного самоуправления. А все вместе — управительные силы страны являлись на помощь верховной власти в виде Земских соборов.

Л. Тихомиров

САМОЛЮБИЕ, сознание собственных достоинств и способностей и вытекающее из этого стремление к проявлению их и требование признания их со стороны др. людей. Т. к. правильная самооценка очень трудна, то самолюбие часто бывает ложным, т. е. человек требует от др. признания за собой таких качеств и достоинств, которыми он не обладает.

«Кто очень любит себя, того не любят другие, потому что из деликатности не хотят быть его соперниками» (В. Ключевский). «Самые самолюбивые люди — это люди, не любящие себя» (Н. Бердяев).

САМОНАБЛЮДЕНИЕ, направление внимания на собственные чувства, образ мысли и действия. Самонаблюдение есть главный источник психологии, но самонаблюдение имеет своеобразные трудности, т. к. мы не можем наблюдать ду-

шевного состояния в момент его деятельности, а только в момент его исчезновения, и чем внимательнее мы его наблюдаем, тем более оно ускользает от нас.

САМООБЛАДАНИЕ, умение в данную минуту подчинять чувства и желания — рассудку. В древнерусском сборнике к. XII — н. XIII в. «Пчела» указывается: «Кто хочет другими управлять, пусть сначала научится владеть собой». «Учитесь властвовать собой», — писал А. С. Пушкин.

САМОПОЗНАНИЕ, углубление в себя с целью познания собственных недостатков, способностей, сил и т. д. Познать себя человек может только в своей деятельности, в своем отношении к другим и посредством сравнения себя с др. людьми.

В античной философии познание себя соединилось с разработкой внутренних душевных состояний, с духовным возращением, а также с познанием космоса: согласно принципу эквивалентности «микрокосма» (человека) «макрокосму» (Вселенной); познать себя значит постичь мир. В христианстве: познание своей сотворенности по образу и подобию Божию; при этом покаянное осознание своей греховности соединяется с согласием принять спасение через Христа. Познание глубин своего внутреннего мира выводит человека за пределы себя, больше открывает о Творце, чем исследование всей Вселенной, уподобляет Богу. «Ты же был во мне глубже глубин моих и выше вершин моих» (Августин). Согласно ап. Павлу, самопознание для христианина — не его личное дело, как в нехристианской философии, а формируется Словом Божиим и жизнь в Церкви (1 Тим. 4, 16). Отцы-аскеты предпочитали всем путям высоких познаний «смирненное самопознание» — духовную работу, совершаемую нами вместе со Христом; ее осуществимость зависит от нашей веры: «Испытайте самих себя, в вере ли вы?» (2 Кор. 13, 5). Ср. у св. *Серафима Саровского*: «Отчего мы осуждаем братьев своих? Оттого, что не стараемся познать самих себя».

САМОСОЗНАНИЕ, выделение человеком себя из объективного мира, осознание и оценка своего отношения к миру, себя как личности, своих поступков, действий, мыслей и чувств, желаний и интересов. Самосознание должно было бы заключаться в постижении своего «я». В действительности же наше эмпирическое сознание дает нам сумму сменяющихся представлений, непрерывность представления о своем «я» и тождество первого и второго, но не дает нам идеи о нашем «я» независимо от опыта.

Вместе с тем самосознание своего «я» сверхкосмично, в нем есть стремление к бесконечному; это — особая надмирная ступень бытия. Самосознающее «я» предстает у ряда философов в качестве субъекта мышления и познания, но многие настаивают на том, что в самосознании есть уровни разной глубины, что мышление и познание имеют сверхличный характер. Р. Декарт (XVII в.) признал самосознание зависящим от Бога, нашел в нем врожденную идею Бога, из чего сделал вывод, что Он есть. Самосознание полярно: в нем есть и автономность, противостояние Высшему, и связь с Ним, признание фундаментальной зависимости от Творца. Духовность человека зависит от того, какая из этих сторон возобладает. На высших ступенях христианского духовного опыта, когда «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20), самосознание угасает до полного забвения себя, но при выходе из таких состояний актуализируется как самосознание, так и вера.

САМОУБИЙСТВО, сознательное уничтожение собственной жизни. Согласно Священному Писанию грех перед Богом, право которого давать или отбирать дар жизни никто не должен присваивать себе.

Самоубийство допускалось в языческом мире. Так стоики и циники считали самоубийство нравственно допустимым. По мере развития апостасии на Западе волна самоубийств

охватила многие католические и протестантские страны. Западные философы пытаются обосновывать право на самоубийство. Д. Юм (XVIII в.) утверждал, что *воля* Божия в отношении к миру ограничивается вопросами порядка и стабильности *природы* и не распространяется на решение человека, жить ему в мире или нет. В XIX в. философское оправдание самоубийства пытался дать Шопенгауэр, который видит в определенной форме самоубийства отрицание воли и прекращение «стремления к жизни», а именно: голодная *смерть*, по его мнению, есть единственный вид самоубийства, который не выражает собой акта утверждения воли.

В представлении *Святой Руси* — страшный грех, *дьява* самоубийцы отходит к *дьяволу*. Самоубийц считали детьми дьявола, их дома разрушали. Место, где произошло самоубийство, объявлялось нечистым, дерево, на котором повесился самоубийца, срубали.

В России самоубийство ведалось церковными судами и считалось смертным грехом, влекущим за собой последствия (лишение христианского погребения). В понятие самоубийства входили всевозможные способы умышленного и даже неосторожного лишения жизни, напр., через «опитие вином» («Заказная память 1658 соборному протопопу»). Митр. Адриан писал, что самоубийца у «церкви Божьей не погребать и над ними отпевать не велеть, а велеть их класть в лесу или на поле, кроме кладбища и убогих домов» (1697). Со времени Петра I предписывалось тело самоубийцы «палачу в безчестное место отволочь и закопать, волоча прежде по улицам или обозу». Наказание не применялось, если самоубийство было учинено вследствие беспамьяства, болезни или меланхолии; в случаях покушения — наказание по усмотрению судьи. По закону за самоубийство полагалось лишение христианского погребения, за покушение на него — церковное покаяние. Кроме того, законы гражданские лишали распоряжения самоубийцы на случай смерти всякого юридического значения.

Такое отношение к самоубийству сохранилось вплоть до н. XX в. По законам Российской империи «лишивший себя жизни с намерением и не в безумии, сумасшествии или временном от каких-либо болезненных припадков беспамьястве, признавался не имевшим права делать предсмертные распоряжения, и потому как духовное завещание его, так и вообще всякая как бы то ни было образом в отношении к детям, воспитанникам, слугителям, имуществу или к чему-либо иному изъявленная ими воля не приводилась в исполнение, а считались ничтожными. Если же самоубийца принадлежал к одному из христианских вероисповеданий, он лишался христианского погребения». Покушение на самоубийство влекло за собой духовное покаяние. Однако постановления эти не применялись, если самоубийство было вызвано мотивами патриотизма или чести (последнее лишь в применении к женщине, угрожаемой насилием, иначе неотвратимым).

САПОЖНИКОВ Александр Аполлонович, публицист, христианский апологет. В к. XIX — н. XX в. был преподавателем математики в кутаисской гимназии. Далее в 1910-х служил председателем земской Холмской управы в Псковской губ., статский советник. Издавал журнал.

В своей историографии проводил идею о том, что некоторые библейские пророчества, как-то: пророчества Ноя, Даниила, ап. Павла и др. — относятся к историческим судьбам всего человечества и могут быть применимы к объяснению путей всемирной истории. «Пророчества, относящиеся к древним евреям, могут быть применимы, гл. обр., к христианским народам, являющимся в настоящее время истинными детьми Авраама, т. к. в Библии вообще духовному родству отдается предпочтение перед кровным. В частности, пророчества, относившиеся к иудейскому царству, могут быть

применяемы преимущественно к русским и к др. православным народам, исповедующим вполне истинную религию; а пророчества, относившиеся к израильскому царству, — к прочим христианским народам, у которых истинная религия затемнена поклонением разным вефильским тельцам («Историческое назначение России»).

Соч.: Христианство и наука. СПб., 1895; Что есть истина? СПб., 1896; Иноверцы и иноземцы в России. (Их права и отношения к коренным жителям). СПб., 1898; О преобразовании календаря. СПб., 1899; О царской власти с Библейской точки зрения. СПб., 1899; Историческое назначение России. СПб., 1900; Судьба Китая. СПб., 1901; О желательной постановке Закона Божия в среднеучебных заведениях. СПб., 1903; Научное доказательство истинности христианства. Холм, 1911.

М. Смолин

САХНОВСКИЙ Николай Иванович, русский мыслитель, публицист и общественный деятель, в 1960—70-е один из руководителей Российского имперского союза-ордена в Аргентине. В 1950—70-е Сахновский издает русскую монархическую газету «Русское слово» и возглавляет одноименное издательство. Под эгидой Российского имперского союза-ордена Сахновский издает «Убийство царской семьи» Н. С. Соколова, «Монархическую государственность» Л. А. Тихомирова. Совместно с Б. Башилловым и А. Макотченко Сахновский выпускает комментированное издание «Протоколы Синских мудрецов».

В 1965 в Буэнос-Айресе выходит книга Сахновского «Святая Русь. Краткая история русского православного царства», сыгравшая значительную роль в сохранении и развитии идей русской цивилизации за рубежом. «Русское православное царство, — писал Сахновский, — сложилось, устояло



и развилось в империю мирового значения, в первую очередь, потому, что русский народ с самоотвержением служил наиболее высокому абсолютному идеалу — идеалу Правды Божией. Эта служба Правде Божией, если и не всегда воплощавшаяся в реальной действительности, тем не менее всегда жила в сознании народном и покоряла соседние племена, сливая их всех воедино. Только это ясно и всенародно осознанное служение позволило нам создать государство, по праву называемое *Святая Русь*».

О. Платонов

СВАРОГ, в древнерусской языческой мифологии бог *огня*. В его лице в дохристианской Руси поклонялись огню. В языческих представлениях Сварог есть божество, дающее жизнь *Солнцу* — рождающее *Дажьбога*, родоначальника русских. В Ипатьевской летописи (1114) говорится: «Сего ради прозваша и богъ Сварогъ... и по семь царствова сын его именемъ Солнце, его же наричють Дажьбогъ... Солнце царь сынь Свароговъ еже есть Дажьбогъ».

О. П.

СВЕТ, в народной традиции воплощение миропорядка (ср. белый свет), красоты, истинности, праведности.

В античной философии, и прежде всего у Платона, свет — *символ* истины, высшего ведения. Свет позволяет разуму созерцать *идеи* как высшие прообразы *бытия* и постигать суть вещей. Источник света — *солнце* Высшего *блага*. Божественные лучи света нисходят из каждого человека, но далеко не всегда воспринимаются людьми. Мистика света намного глубже любых ее философских интерпрета-

ций. Слова «Бог есть свет» (1 Ин. 1, 5) означает не только совершенство Бога, но и прозрачность для Бога всего Им творимого и всего происходящего в мире. Слово Божие призывает «ходить во свете» — мыслить и действовать согласно Его Слову: «Пока имеете свет, веруйте в свет, чтобы стать вам сынами света» (Ин. 12, 36). По Августину, свет создан прежде всего остального в мире, и Слово Божие прозвучало впервые, когда Бог сказал: «Да будет свет». Свет истины изначально дан разуму и совести каждого человека, но нужны вера, усилия воли и благодать, чтобы дать ему осветить все стороны нашей жизни. Есть, по Августину, благодатные озарения души человека, пошедшего по пути духовного восхождения к Богу.

Православная мысль Востока настаивает, что «Бог есть свет высочайший», «Свет неприступный» (св. Григорий Богослов и др.). Исходя из веры, что «свет Христов просвещает всех», она ввела различие света тварного и нетварного: последний недоступен для восприятия ветхим человеком, но, начиная со дня преображения Христова, открывается тем, что принял Христа. Однако для этого необходимы не только вера в Распятого, но и очищение души, покаяние, дела веры, погружение ума в сердце и призывание Его имени, и тогда «воссияет свет Христов, освещая храмину души Своим божественным сиянием» (св. Серафим Саровский). Теозис (обожествление) человека осуществляется нетварным светом. Свет истины следует при этом отличать от света обманчивого.

Л. Василенко

Светоносной, солнечной природой, по народно-христианским воззрениям, обладают Бог Отец и Иисус Христос, ангелы и святые, тьму воплощают дьявольские силы. Если рай располагается на востоке и именуется «пресолнечным», то ад локализуется на западе и погружен во тьму. Освещая земную поверхность, солнце как бы передает ее во власть божественных сил, а скрываясь на ночь, оставляет во власти зла. В былинах и духовных стихах «святोरусская», или «светлорусская», земля изображается как залитое светом открытое, бескрайнее пространство (выражения «белый свет» или «вольный свет» — о мире в целом). В духовных стихах эпитет «светлый» вообще сближается со «святой»: светоносность рассматривается как проявление истинности, праведности и святости (нимб в иконописи).

Солнечный свет изливается на человека как Божья благодать, и он же отвращает нечистую силу. В сказке белорусов-полешуков рассказывается о том, что Бог создал луну в помощь солнцу, черт подлетает к ней, грызет и пытается скинуть с неба; когда от луны остается небольшой огрызок, солнце направляет на черта свои лучи, и он спасается от них бегством.

Народом было усвоено и развито библейское учение о божественном происхождении света и его отделении от тьмы как первом божественном деянии (Быт. 1, 1—4). Согласно «Стиху о Голубиной книге», небесные тела имеют светоносную природу: «У нас белый вольный свет зачался от суда Божия, Солнце красное от лица Божьего» и т. д. Сверхъестественным происхождением солнечного света обусловлен и его ослепительный характер, непереносимость для человеческого глаза. По малороссийским поверьям, только праведник может смотреть на солнце и видеть, как оно «играет», переливается разными цветами.

В любовных заговорах привязанность к свету и к небесным светилам выступает как высшее проявление человеческого чувства, сравнимое с любовью к отцу и матери: девушка просит о том, чтобы молодец ее «почитал и величал светлей светлого месяца, красней красного солнца, милей отца, матери, роду и племени», а удал добрый молодец хочет, чтобы он был девице «краше красного солнца».

В загадках свет солнца ассоциируется с золотом, а луны — с серебром и молочной белизной: «Золот хозяин — на поле, серебрян пастух — с поля» (солнце и месяц), «Золотое яблочко по серебряному блюдецку катается» (небо и солнце). В похоронных причитаниях оставшаяся без отца дочь сравнивает любовь своих родителей со светом солнца, а чужих родителей — со светом месяца. Согласно языковому стереотипу, луна «светит, да не греет». Как ночное светило, она связана с миром смерти.

Свет месяца, зари и звезд оказывал, по поверьям, магическое воздействие на плодovitость овец, удоитность коров и наделял целебной силой соль, мыло и золу, оставленные на подоконнике в ночь под Страстной четверг. В Воронежской губ. овчары обращались к звездам с заговором: «Засветись, звезда ясная, по поднебесью на радость миру крещеному, загорись огнем негасимым на утеху; ты заглянь, звезда ясная, на двор (имярек), ты освети огнем негасимым белоярых овец его. Как по поднебесью звездам нет числа, так бы у раба (имярек) уродилось овец более того». В Киевской губ. корове давали «зоряну воду», чтобы у нее было больше молока; для получения такой воды ее выставляли в ясную ночь под звезды («зори»). В приметах яркий свет звезд предвещает богатый урожай ягод, грибов и хлеба.

В загадках свет описывается как вещь или живое существо: молоко, сукно, белая кошка, золотое веретено или золотой мост и т. п. Согласно легенде, люди сначала строили дом без окон и пытались носить в него свет, набрав его на улице в мешки или решета, и лишь позднее ангел подсказал им прорубить окна. Соответственно в посмертном жилище, как сказано в причитаниях, «сверлом окна просверлены, решетом свету nanoшено».

В наибольшей степени со светом связаны глаза человека, причем они не только воспринимают свет извне, но и как бы сами испускают его, а когда человек умирает, то свет «теряется» из очей. Темнота соответствует состоянию человека, убитого горем, и картина заходящего вечером или сплывшегося за тучами солнца вполне отвечает общему эмоциональному настрою похоронных причитаний. Горе выражается здесь в том, что «не глядят да ясны очушки на белой свет» или «Пекё солнышко да не по-прежнему, как светёл месяц свети не по-старому».

А. Топорков

«СВЕТ НЕВЕЧЕРНИЙ: Созерцания и умозрения», одно из главных философских произведений С. Булгакова. Работа создавалась на протяжении нескольких лет (1911—16), ее отдельные фрагменты публиковались в периодике (1914—16). Отдельной книгой она вышла в издательстве «Путь» (М., 1917). По словам В. Зеньковского, «Свет не вечерний» завершает религиозно-философский период творчества Булгакова, который, приняв в 1918 священство, в дальнейшем, не порывая внутренней связи с философской проблематикой, переходит к исследованию в основном богословских вопросов. Книга не только подводит определенный итог духовной эволюции Булгакова от «легального марксизма» к идеализму и Православию (сам автор называет ее *исповедью*), но также глубоко и рельефно отражает смысл и существо поиска «религиозного единства жизни» значительной части русской интеллигенции н. XX в. В ней развивается христианская философия Бога и мира и лежащая в ее основе идея Софии (вслед за В. Соловьевым и П. Флоренским). Во введении («Природа религиозного сознания») анализируется трансцендентная природа религии, основы и предпосылки возникновения религиозного сознания. По Булгакову, живая религиозность, вера основана на напряженном чувстве противоположности имманентного и трансцендентного, поляризации мирознания и богосознания. Религия знаменует собой не только связь с Богом, но также и греховное отпадение мира от него, установление абсолютного, непреодолимого для мира рас-

стояния, преодолеваемого лишь в результате чуда, милости и любви Божества. Акт веры, обладающий качеством объективности и транссубъективности, приводит к рождению догмата, идее католической (универсальности и всечеловечности истины Божьей) и церковности. Религиозное сознание находит свое воплощение в мифе и культе — конкретной образной форме откровения трансцендентного, высшего мира. Одним из источников религиозного сознания является философия, постоянно стремящаяся выйти за пределы миропознания, несущая в себе «любовь к Софии». Поскольку философия, как полагает Булгаков, в своей основе мифична или догматична, ему представляется объективным и закономерным существование религиозной философии, органично сочетающей в себе *свободу мысли* и догмат веры. В первом разделе («Божественное ничто») дается концепция отрицательного богосознания, рассматриваются учения представителей апофатического богословия (Климент Александрийский, Ориген, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин, Григорий Палама и др.). По Булгакову, центральной проблемой религиозной философии является осмысление божественного *Ничто*. Различая такие проявления сознания, как противоречие (логическое и диалектическое) и *антиномию* (невозможность познать трансцендентный божественный мир и одновременное присутствие этого мира в религиозном переживании), он усматривает соответственно 2 подхода в религиозной философии: эволюционно-диалектический и антиномический. В первом случае, предполагающем систему религиозного *монизма*, всеобщего универсального тождества (буддизм, пантеизм Плотина, Б. Спинозы, А. Шопенгауэра, Э. Гартмана), Бог и мир становятся однопорядковыми моментами диалектического развития *бытия*, иерархическими ступенями самооткровения Ничто. Всякое нечто (Бог, *человек*, небо, *ад*, ангелы, демоны), имея единую природу, является модусом, ипостасью абсолютного Ничто, приобретает характер конечного и относительного, что грозит человеку духовной гибелью. При антиномическом понимании религиозного сознания, напротив, Бог в своей трансцендентности бесконечно удален от человека, уходит от него «в запредельную тайну». Булгаков считает, что отрицательное богословие не дает логического перехода к положительному учению о Боге и мире, их непостижимость отчасти разрешается лишь подвигом веры. Однако сотворение мира рождает возможность определить Бога как некое имманентно-трансцендентное дуалистическое начало, приводит к появлению богословия и богообщения, догмата и мифа и, наконец, к положительному (катафатическому) богословию и религиозно-философскому осмыслению Бога. Т. о., антиномия, не находя своего логического разрешения, оказывается разрешимой в религиозной жизни, не боящейся рассудочного абсурда. Второй раздел («Мир») посвящен уяснению смысла религиозных основ бытия. Согласно Булгакову, творение мира Богом есть саморазвитие *Абсолютного*, его творческая жертва любви ради относительного. В этом смысле творение представляет собой абсолютно свободный и самобытный, в себе самом имеющий смысл и основу, метафизический и иррациональный акт. Онтологическую основу творения составляет безмерное смирение Абсолютного — предельная и универсальная добродетель христианина. Булгаков, различая ничто (полное отрицание бытия — укон) и нечто (невыявленное, потенциальное бытие — меон), понимает создание общей материи тварности (Великая Матерь природного мира) как результат превращения укона в меон. Меон, выявляя свою потенциальность и освобождаясь от внешней пустоты, выступает в качестве этапа на пути от небытия (ничто) к бытию (что). Таинственный творческий синтез бытия и небытия, выражающийся в бывании, есть истинная *сущность*

тварности, всего относительного. Поскольку Абсолютное обнаруживает себя как Творец, осуществляется в бытии, мир представляется Булгакову становящимся Богом. Творя мир, Бог тем самым и себя ввергает в творение, истощается в ничто, превращает его в материал для своего образа и подобия. Тайна тварности проявляется также в противоречивом осознании тварью временности своего бытия и вечности. Время (актуальный синтез бытия и небытия), поглощенное прошлым и устремленное в будущее, есть как бы не имеющая измерения точка, движущаяся в океане меонального бытия-полубытия прошедшего и будущего (уже-не-бытие и еще-не-бытие). Общая антиномия тварности выражается в антиномии свободы и необходимости, присущей твари из-за ее относительности и ограниченности. Поскольку мир бытийными корнями уходит в Бога, он чужд свободы и необходимости, но, поскольку он тварен и погружен в ничто, ему свойственна возможность выбора. Создаваемая тварью задача творчества, по Булгакову, уже предвечно разрешена Богом, но она должна быть разрешаема во времени. Обоснование религиозных основ мироздания получает свое дальнейшее развитие в оригинальной мифологемме Софии. По Булгакову, София, находясь вне самозамкнутой, абсолютной полноты Божественного мира, тем не менее допускается в него по неизреченному снисхождению любви Божьей, открывает тайны и глубины Божества. В отличие от Божественных ипостасей, которые неизменно пребывают единосущным Божеством, наполняют себя им и его собою, София лишь содержит то, что получила от Бога (в этом смысле она — «Вечная женственность»). Булгаков усматривает в женственности тайну мира, поскольку до его сотворения он уже был зарожден в своем женственном лоне. Действие всей Святой Троицы в каждой из ее ипостасей приводит к зарождению мира в Софии, становящейся в результате началом тварности. София, пребывая между миром и Богом, бытием и сверхбытием, временем и вечностью, вносит в мир через себя и для себя порядок и внутреннюю последовательность Божественного Троицинства. Умопостигаемые, вечные идеи, актуально содержащиеся в Софии, лежат в основе тварного мира, делают его софийным, наделяют каждое существо своей идеей-нормой, давая тем самым ему подлинное бытие. В этом смысле мир есть София в своей основе и не есть София в своем состоянии. Материю Булгаков определяет как низшую подоснову мира, распавшуюся множественностью, находящую свое единство лишь во временно-пространственном процессе, становлении, бытии-небытии. В отличие от материи телу придается положительное и безусловное значение; оно есть не только следствие греха, но является также первозданной сущностью, некоей умопостигаемой материей, образующей основу телесности в самой Софии. Отвергая дуалистическое миропонимание (*добро* и *зло* как начала мира), Булгаков полагает, что *первородный грех* принес с собой не субстанциальную, а функциональную порчу мира; мир лежит во зле, но не есть зло, которое есть его состояние, а не сущность. Заключенное в непроницаемую оболочку ничто, зло всегда отторжено от *всеединства*, весофийно и антисофийно. В третьем разделе («Человек») представлена религиозная антропология и историософия Булгакова. По его мнению, человек, воплощая в себе образ и подобие Божье, есть одновременно тварь и не тварь, относительное и абсолютное; он трансцендентно противостоит не только миру, но и себе как эмпирической и психологической данности. Будучи метафизическим центром мироздания, человек содержит в себе всю полноту тварного мира, как бы полную программу творения. Полнота образа Божьего предполагает духовную двуполость человека, выражающуюся в эротической напряженности — глубочайшей основе творения и творчества, в стремлении к духовно-целостному бра-

ку. Поскольку, по Булгакову, *дьявол* может внести соблазн в мир только через человека, его грехопадение является победой над всей тварью. Отвращаясь от Бога, человек жаждет уже только мира, впадает в однобокий *космизм* (*имманентизм*); смерть становится благодеянием, спасением от жизни на зачумленной земле. В результате такой метафизической катастрофы непосредственное богообщение сменяется надеждой на воссоединение с Богом, идеей спасения, религиозным богооткровением и богодействием. В частности, яркий пример «искания» Бога Булгаков усматривает в *язычестве*, которое в моменты своего религиозного подъема проявляет предельный ужас богооставленности. По Булгакову, мир был только предсговорен в человеке, который должен был со своей стороны сотворить самого себя собственной свободой. Однако обнаружившаяся несостоятельность человека на этом пути, его грехопадение, потребовало от Бога нового акта творения — Боговоплощения; Христос («новый Адам»), заместив собой «ветхого Адама», стал имманентен человеку и миру, явился единым и универсальным всечеловеком, соборным человечеством, самой Церковью. Антиномия спасения предполагает необходимость сохранить раз призванного к бытию человека и невозможность спасти его таким, каков он есть; благодаря Голгофской жертве «ветхий» человек создается заново, становится лучше по существу, оставаясь после воскресения самим собой «по состоянию». История, по Булгакову, представляет собой осуществление первоначального творческого замысла, некую завершенность, последовательно раскрывающуюся во времени. Имея свое начало в райском человеческом бытии, история неподвластна влиянию первородного греха, который тем не менее вносит в нее трагизм и антиномию. Одним из источников мучительного и противоречивого существования человечества является, по Булгакову, стихия хозяйствования (активно-трудовое воздействие человека на природу), софийная по своему корню (как всякое творческое делание) и антисофийная в своем бытии (рабство необходимости). В хозяйстве и через хозяйство человечество создает свое историческое тело, реализует для себя мир, осуществляет власть над ним. Важное значение в истории Булгаков придает теургическим и софиургическим задачам искусства, находящегося на грани двух миров. В этой связи он отмечает, что искусство тесно связано с религиозным культом; оно с колыбели повито молитвой и благоговием: на заре культурной истории человечество лучшие свои вдохновения приносит к алтарю и посвящает Богу. Историческая жизнь человечества протекает в форме общечеловечности, которая, по Булгакову, скрепляется властью. Ощущая мистический и иррациональный характер власти, ее богоотчужденность, человек стремится преодолеть власть и прийти к боговластию (теократии). С точки зрения Булгакова, историю можно считать удавшейся, если она подготовила свой закономерный конец и выход за историю, к «жизни будущего века»; конец истории есть апофеоз жизни и ее оправдание. Созревая в актах богооткровения и боговоплощения, история прямо или косвенно определяется судьбами Церкви; в этом смысле она выступает как церковная история. Конец мироздания, основанного на тварной свободе, есть начало воскресения человека и всей твари во Христе. На Страшном суде добро и зло прекращают свое существование в нераздельном единстве, *благо* как бытие начинает противостоять злу как небытию.

Соч.: Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.

Лит.: Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2, ч. 2. Л., 1991; Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991; Хоружий С. С. Вехи философского творчества о. Сергия Булгакова // Булгаков С. Н. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1993.

В. Жуков

СВЕТЛОВ Павел Яковлевич (1[13].12.1861—?), богослов. Сын священника. В 1886 окончил Московскую духовную академию. Преподавал богословские науки в Тифлисской духовной семинарии (1887). С 1889 — законоучитель в Нежинском историко-филологическом институте при нем. Священник при церкви Нежинского историко-филологического института (1889). С 1897 — профессор богословия Киевского университета.

Свою известную книгу «Значение креста в деле Христовом» (1892) Светлов начинает внимательным пересмотром и анализом святоотеческих текстов и свидетельств. Западной «юридической» теории он хочет противопоставить именно учение отцов. Но это отеческое учение он применит с характерной односторонностью. У Светлова отсутствует учение о *человеке*. Вместо учения о человеке — нравственная психология, учение о *грехе* и возрождении. Здесь всего больше чувствуется психологическое влияние протестантизма и уход от патристики. Богословие нужно разрабатывать эмпирическим методом, как область фактов. Здесь нет места для *метафизики*. Светлов все время занят психологическим анализом. До Христа человек не мог поверить в *добро*, в *любовь* и прощение и не было у него доверия к самому себе. И вот во Христе открылось, что человек лучше, чем можно было думать до того, — «чрез Него мы полюбили человека, поверили в него, нашли смысл жизни». Христос показывает в себе *истину человека*. «Евангелие спасло наше уважение к человеку, веру в его способность к добру». Христос своим учением возбуждает в людях любовь к Себе, и эта любовь ведет к «симпатическому подражанию». Но Христос не только учитель истины. Он еще и «Страдалец за истину и добро»; и ведь в этом мире само добро есть страдание, «добро есть крест». До Христа страдание пугало человека, как наказание и знак гнева, но чрез Христа оно становится радостным, как жертва. «Христианская религия есть религия Креста, т. е. страдания добра для победы над злом». И Крест нельзя понять вне идеи жертвы. Для Светлова именно понятие жертвы есть ключ к догмату Искупления. Высшая жертва есть любовь, и в этой любви — сила жертвы Христовой. «Удовлетворение» приносится Богу Любви, и приносимое есть сама любовь. «Христос в Своем святом сострадании к человечеству переживает на Самом Себе суд над человеком, всю судьбу, определенную грехом, и в этом сострадании к человечеству, сливая Себя с ним, выражает со всей полнотой и любовью к человечеству, и любовь к Богу Отцу. Христос страдает за людей, но не отдельно от людей, а вместе с ними. Его страдание было со-страданием, и Сам Он не только Страдалец но и Со-страдалец». Это соучастие в жертве Христовой дается нам в Святейшей Евхаристии, как жертве и таинстве, «без которого крестное жертвоприношение не было бы закончено». Светлов подчеркивает искупительное значение сошествия в ад, воскресения и вознесения. И завершается наше спасение в основании Церкви.

В книге «Религия и наука» Светлов доказывает, что религия не враждебна науке. Он писал: «Религия вообще и христианская религия, в частности, с верой в личного и живого Бога Творца и Промыслителя, в откровение, чудо, в Божественность Иисуса Христа, Его Воскресение, в Святую Троицу и проч. наукой не опровергались и никогда не могут опровергаться ею, ибо среди естественных наук нет ни одной науки, которая могла бы заниматься этим. Враждебна вере не наука, а плохая философия, ложно прикрывающаяся именем науки».

Соч.: Учение Фейербаха о сущности и происхождении религии // Вера и разум. Харьков, 1885. № 6, 7; Очерки позитивизма // Православное обозрение. М., 1888. № 11; Значение Креста в деле Христовом... 1892; Источники ходячего мнения о вере как противоположности разума. СПб., 1896; О выработке мирозозерцания в учащейся

молодежи по руководству проф. Н. И. Кареева. Казань, 1896; Мистицизм к. XIX в. в его отношении к христианской религии и философии. СПб., 1897; О месте богословия в семье университетских наук. Киев, 1897; Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения. Т. 1. Киев, 1899; Изд. 2-е. Т. 2. Киев, 1912; Курс апологетического богословия. Изд. 4-е. Киев, 1912; Религия и наука. СПб., 1913; Христианство, гуманизм и социализм как факторы истории. М., 1913; Мнимое несогласие веры в чудо с наукою. Пг., 1915; Есть ли основания к отделению Церкви от государства? Пг., 1917; О главных причинах неверия интеллигенции и безуспешности ее религиозных исканий. Киев, 1917.

Прот. Г. Флоровский

СВОБОДА, отсутствие принуждения, возможность и способность выбора в своих действиях.

Философия решает вопрос о свободе *воли*, т. е. вопрос, в какой степени действия *человека* независимы от внешних и внутренних причин, его определяющих. Вопрос этот весьма древний: сначала он ставился в форме богословской, потом постепенно суживался и теперь ставится гл. обр. с точки зрения психологической. Отношения *Бога* к человеку и отношения различных атрибутов Божества между собой по необходимости выдвигают вопрос о свободе воли. Если Бог мыслится как полнота *бытия*, то он не может не ограничивать свободы человека; поэтому абсолютная свобода может быть приписана лишь Богу, а не человеку. Средневековые философы решали вопрос о том, в какой мере предвидение Бога и его благость соединимы с идеей абсолютной свободы и фактом *зла* в мире.

Вне богословской точки зрения на вопрос о свободе человека возможны 3 ответа: утвердительный, отрицательный и ограничительный. Каждый из этих ответов допускает множество оттенков и доводов. Защитники учения о свободе воли (индетерминизм) приводят в свою пользу показание сознания. Каждый человек сознает себя свободным; даже если признать, что свобода оказывается при ближайшем рассмотрении иллюзорной, все же сознание указывает очень ясно различные степени принуждения и, следовательно, простое отрицание свободы отнюдь не допустимо. Самая обычная форма индетерминизма — это свобода выбора. Косвенное доказательство свободы выбора состоит в том, что если бы воля находилась под влиянием равносильных мотивов, определяющих ее, то действия не могло бы произойти; этого нет; следовательно, не мотивы определяют волю, а воля выбирает мотивы (Осел Буридана). Это доказательство не совсем удовлетворительно, ибо представляет теоретическое построение, невозможное в действительности, и придает человеку свободу в тех случаях (незначительных), когда она ему не нужна, предоставляя воле определяться мотивами, когда дело идет о целях значительной ценности. Однако и в этом доказательстве есть сильная сторона, а именно: указание на то, что отношение мотивов к воле не такое простое, как себе его представляют защитники несвободы воли, механизмирующие это отношение.

Второе косвенное доказательство защитников свободы воли состоит в указании, что вся нравственная жизнь человека теряет *смысл*, если отрицать свободу воли; нравственность предполагает свободу. Основываясь на положительных и отрицательных доводах, защитники свободы строят свое *понимание* ее. Можно отрицать выбор в высказанном значении и все же защищать свободу, отождествляя это понятие с разумностью. Так на свободу смотрели стоики: чем человек разумнее, тем он свободнее, хотя бы его свобода и заключалась гл. обр. в том, что он сознает свое подчинение мировым законам. Немецкая идеалистическая философия рассматривает свободу как свойство человеческого *духа*, выводя ее гл. обр. из нравственной природы человека.

Защитники несвободы (детерминизма) приводят в пользу своей теории следующие доводы: во-первых, человек есть часть целого; в целом господствуют *законы*, следовательно, и человеческая деятельность определяется теми же законами. Действительно, при ближайшем рассмотрении ни в мире физическом, ни в мире психическом нельзя найти явления, не подчиненного причинной связи; эта связь исключает возможность свободы. Во-вторых, довод о смысле жизни, который индетерминисты приводят в свою пользу, считается и детерминистами говорящим в пользу их отрицания свободы. Действительно, ежели бы нравственная жизнь была свободной, то был бы невозможен расчет и предвидение будущих действий, т. е. в нравственной жизни царил бы произвол, который не замечается. Теории детерминизма чрезвычайно разнообразны, начиная от грубого фатализма и отрицания свободы на основании механического мирозерцания и кончая тонким психологическим детерминизмом, видящим определение воли в сложной жизни представлений. Высшие формы психологического детерминизма весьма приближаются к тому виду индетерминизма, который видит свободу в разумности человека.

В вопросе о свободе воли кроме действительных трудностей, лежащих в природе самого вопроса, припутывают еще и логические, зависящие от определения термина: один термин прикрывает часто различное значение, и общее решение вопроса, утвердительное или отрицательное, именно вследствие своей общности оказывается непригодным. Действительно, детерминист, объявляющий показание сознания иллюзией, — как напр., это делает Спиноза, утверждающий, что брошенный камень, ежели бы мог сознавать, сознавал бы себя во время полета свободным, — и настаивающий на том, что законы целого определяют все явления в мельчайших подробностях, не станет отрицать различия причинной связи явлений, т. е. не подведет психическую связь явлений под механическую, следовательно, признает различные степени несвободы человека.

Ограничительные ответы на вопрос о свободе воли имеют в виду не столько психологический и этический анализ, сколько *метафизику*. Можно отметить 2 главных класса ограничительных систем: первый представлен Кантом и Платоном, второй — Августином и *Вл. Соловьевым*. Платон и Кант учат, что человек свободен, поскольку он принадлежит миру идеальному, миру вещей самих в себе, и не свободен, поскольку он принадлежит миру явлений. Действия человека несвободны, в них выражается эмпирический характер человека, свобода лежит в *трансцендентном* характере, Платон в 10-й книге «Политии» поясняет, что свобода выбора есть акт *души*, принадлежащей еще идеальному миру, не вступившей в связь с телом. Это учение, в сущности, признает несвободу человека и оставляет ему возможность свободы, которой человек воспользоваться не может. В системе Канта есть, однако, мысль, которая могла бы повести к более реальному пониманию свободы: обыкновенно свободе противопоставляют необходимость, как противоречащие ей понятия; т. к. необходимость оправдана данными внешнего и внутреннего опыта, то свобода должна быть отвергнута. Если же, однако, согласиться с мыслью Канта о том, что необходимость есть категория, следовательно, принадлежит познающему субъекту, а не миру самому по себе, тогда нет основания распространять эту категорию на творческую сторону души, а лишь на познавательную.

Августин, исходя из богословских представлений, учит, что человек не свободен в *добре*, т. к. в нем действует благодать, но свободен в *зле*, т. к. зло не может входить в намерение Божества, а есть свободный продукт человека. Эта теория семипелагианства принята католичеством, в то время как кальвинизм придерживается строго учения о предопределении.

Христианские мыслители различают свободу, присущую природе человека и не утраченную им после грехопадения, и свободу, достигаемую им при обращении к Богу и в духовных усилиях по осуществлению Его воли и реализации в жизни Его замысла, а также благодатную «свободу во Христе». Существует свобода как условие *духовной жизни*, но есть и свобода как плод духовных усилий. Истинная свобода — когда «правое дело совершается с радостью» (Августин), когда человек действительно может следовать Слову Божию, следовать за Христом. Для достижения высшей свободы необходимо искупление человека. В русской философии *Н. Бердяев* защищал идеи первичности и принципиальной неопределимости человеческой свободы: «Свобода привела меня ко Христу, и я не знаю других путей ко Христу, кроме свободы»; «свобода есть внутренняя творческая энергия человека», она нетварна, коренится в Безымянном, в Бездне, и над ней не властны ни Отец, ни Сын, ни Святой Дух. Свобода, считал он, по-настоящему обретается лишь в творческой самореализации личности, а христианство — религия свободы, ибо сам Бог призывает человека стать свободным. Но свобода во Христе и свобода по Бердяеву — это разные вещи, подлинная свобода — благодатный дар в ответ на наши усилия в познании истины и в христианском подвижничестве.

Благодать соприсутствует в действиях свободной воли, направленных к истине, добру и красоте, содействует правильному их осуществлению. «Каждое верное использование свободной воли с самого начала предполагает присутствие божественной благодати. Если бы сперва не была дана благодать, невозможно было бы правильно использовать свободную волю» (еп. Каллист Диоклийский). Но и без свободного согласия воли человека благодать Божия не проявит себя.

Э. П., Л. В.

Свобода в мировоззрении Святой Руси. В понятиях Святой Руси свобода рассматривается как возможность жить полноценной национальной жизнью во всем богатстве ее проявления. «Свобода праведна только через любовь, но и любовь возможна только в свободе — через любовь к свободе ближнего. Несвободная любовь вырождается неминуемо в страсть, оборачивается насилием» (Г. Флоровский). Главным условием свободы русского человека была *соборность* — свободное единение в любви к общим духовным идеалам, одинаково близким и родным и в царском дворце, и в самой бедной курной избе.

Свобода для русского человека претворялась через любовь и братство. Всякий иной путь ведет к своеволию и выпадению из национальной жизни.

Свобода носила коллективный характер и определялась принадлежностью человека к самоуправляющейся общине, которая создавала условия для свободы и самостоятельного развития каждого отдельного человека (в городах подобную роль играли самоуправляемые объединения, артели, дружины, черные сотни), ограждая его от феодальных поборов и произвола центральной власти. Распространенное заблуждение наших современников понимать свободу как абсолютную независимость человека от установленных веками традиций и обычаев национальной жизни не было бы понято нашими предками, смотревшими на такую независимость как на разнузданность и своеволие, ничего общего со свободой не имеющих.

Неограниченная свобода (воля) человека в понятиях Святой Руси оценивается отрицательно. «Своя воля страшнее неволи», «Воля губит, неволя изводит», «Боле воли — хуже доля».

Свобода в представлениях Святой Руси носит высокий духовный характер. Как справедливо отмечал исследователь

В. Колесов: «Стремление к гармонии выражается по древнему образцу: свободен тот, кто живет в пределах собственного мира, в своем кругу, руководствуясь своим мерилем ценности и красоты, пусть даже этот мир и будет в каком-то отношении не очень хорош, но этот мир мой знаком мне, и признаки этого мира выражают именно мое существо».

О. Платонов

Свобода есть способ жизни, присущий любви. Свобода есть воздух, которым дышит вера и молитва.

Тело человека несвободно. Оно находится в *пространстве* и во *времени*, среди множества др. тел и *вещей* — то огромных, как планеты, то больших, как горы, то меньших, как животные и люди, то мельчайших, как пылинки, бактерии и т. д. Все это делает тело человека несвободным в движении, смертным и распадающимся до смерти и всегда подчиненным всем законам и причинам вещественной природы. Эти законы человек может комбинировать или себе на пользу, или себе во вред, на погибель; но создавать и нарушать их он не может. Он может не знать о них или забыть об их действии, но освободиться от них он не может никогда.

Несвободна и душа человека. Прежде всего она связана таинственным образом с телом и обусловлена его здоровой жизнью. Далее, она связана законами времени и последовательности (длительность жизни и отдельных переживаний, наследственность, память и т. д.). Наконец, она связана своим внутренним устройством, которого она сама не создает и нарушить не может: законами сознания и бессознательного, силой инстинкта и влечений, законами мышления, воображения, чувства и воли. Душа имеет свою природу; природа эта имеет свои законы; душа не творит сама этих законов, а подчиняется им и не может изменять их по произволению.

Но *дух* человека доступен свобода, и ему подобает свобода. Ибо дух есть сила самоопределения к лучшему. Он имеет дар — вывести себя внутренне из любого жизненного содержания, противопоставить его себе, оценить его, избрать его или отвергнуть, включить его в свою жизнь или извергнуть его из нее. Дух есть сила, которая имеет дар усилить себя и преодолеть в себе то, что отвергается; дух имеет силу и власть создавать формы и законы своего *бытия*, творить себя и способы своей жизни. Ему присуща способность внутренне освобождать себя, ему доступно самоусиление и самоопределение к *благу*. Освободить себя значит прежде всего обратить свою силу, чтобы быть сильнее любого влечения своего, любой прихоти, любого желания, любого соблазна, любого *греха*. Это есть извлечение себя из потока обыденной пошлости — противопоставление ее себе и себя ей, усиление себя до победы над ней. Таков отрицательный этап самоосвобождения. За ним следует положительный этап: он состоит в добровольном и любовном заполнении себя лучшими, избранными и любимыми жизненными содержаниями...

Этот процесс добывания своей внутренней свободы может поставить человека в конфликт с потребностями его тела — ибо дух будет искать и найдет нужную ему (духу!) и верную для него (духа!) меру еды, меру питья, меру движения, меру наслаждения, меру мускульного труда; при этом он будет видеть в теле свое орудие — то непокорное, то покорное и будет мудро комбинировать законы телесной природы в свою пользу (т. е. в пользу духа). Далее возможны конфликты с собственными душевными влечениями — ибо дух не может помириться с теми влечениями души, которые ведут человека по пути злобы, порочности, лени, безудержных наслаждений, необузданных порывов, словом, по пути унижения и разложения.

Найти в себе силу для такой борьбы — значит заложить основу своего духовного характера. Утвердиться в этой силе

и внутренне освободить себя (сначала отрицательно, потом положительно) — значит воспитать в себе духовный характер. Это значит добыть себе «самостояние» или внутреннюю свободу; причем имеется в виду не просто бытовая самостоятельность человека, а его духовное самоопределение; и не только внешняя автономия человеческого духа, но и внутренняя власть его над телом и душой; и не только это самообладание человека (оно может остаться самостоятельной «выдержкой»), но заполненность душевных пространств свободно и верно выбранными божественными содержаниями, которые приобретаются духовной любовью и религиозной верой.

Освободить себя не значит стать независимым от др. людей, но значит стать господином своих страстей. Господин своих страстей не тот, кто их успешно обуздывает, так что они всю жизнь бушуют в нем, а он занят тем, чтобы не дать им хода, но тот, кто их духовно обогатил и преобразовал. Свобода от страстей состоит не в том, что человек задушил их в себе, а сам предался бесстрастному равнодушию (так думали стоики), но в том, что страсти человека сами, добровольно и целостно, служат духу и несут его к его цели, подобно «серому волку», преданно везущему на себе «Ивана Царевича» в тридцатое царство.

Внутренняя свобода отнюдь не есть отрицание закона и авторитета, т. е. беззаконие и самомнение. Внутренняя свобода есть способность духа самостоятельно увидеть верный закон, самостоятельно признать его авторитетную силу и самостоятельно осуществить его в жизни. Свобода не есть произвол, ибо произвол есть всегда потакание прихотям души и похотям тела. У свободного человека не произвол ведет душу, а свобода царит над произволом, ибо такой человек свободен и от произвола; он преобразил его в духовное, предметно обоснованное произволение.

Свобода подобает духу и должна быть предоставлена именно ему. Это значит также, что внешняя свобода служит внутренней, необходима для нее и дается для нее. Внешняя свобода есть естественное и необходимое условие для водворения и упрочения внутренней. Здоровая религиозная жизнь нуждается в обеих свободах: человек пользуется тем, что его никто не «заставляет» и что ему никто не «запрещает», для того чтобы открыть себе доступ к духовному опыту, пробудить в себе духовное видение, внутренне освободить себя, воспитать в себе духовный характер и определить себя к верным, чистым, нравственным, прекрасным, божественным путям жизни... Из внешней свободы — этой необходимой основы религиозной веры и жизни — должна возникнуть духовная самостоятельность и самостоятельность человеческой личности в ее отношении к Богу и затем к людям и природе. Тот, кто требует себе духовной свободы, не должен и не смеет понимать ее формально, напр., так: «не заставляй, не запрещай! дай мне свободу — делать все, что мне заблагорассудится, хотя бы выколоть себе духовные очи, пасть и погибнуть!» Это означало бы: дай мне внешнюю свободу духа, чтобы я погубил и искажил свою внутреннюю свободу. Или еще короче: дай мне свободу духовной гибели. Внешняя свобода духа есть орудие для полного и истинного внутреннего самоосвобождения.

Люди, требующие себе внешней духовной свободы и не постигающие ее внутреннего смысла и назначения, поистине заслуживали бы того, чтобы им дали эту формальную свободу и изолировали их в пространстве и во времени, чтобы они создали где-нибудь на отдаленном острове общество формально разнужденных и духовно погибающих людей на вечное поучение потомству.

Все эти соображения уже намечают известные границы духовной и религиозной свободы; при этом я имею в виду те положительные границы, которые не стесняют и не ограни-

чивают свободу духа, но помогают ее личному оформлению и здоровому расширению. В стеснениях и ограничениях, вообще говоря, нуждается не свобода духа, а злоупотребляющая свободой бездуховность и противодуховность...

Помочь человеку в его внутреннем освобождении и в установлении его духовной самостоятельности может прежде всего духовное общение с др. людьми.

Есть люди, у которых дух, предаваясь религиозному созерцанию и молитве, нуждается в одиночестве и поэтому удаляется от др. людей в уединение. Так обстоит далеко не у всех; и под религиозной самостоятельностью человека следует понимать не это. Человек может быть и должен быть религиозно самостоятельным везде — и в браке, и в семье, и в приходе, и в церкви. Потому что духовная свобода и религиозная самостоятельность отнюдь не исключают ни общения, ни единения людей. Напротив, истинное духовное единение возможно именно там, где каждый человек стоит духовно и религиозно на собственных ногах, т. е. носит в себе самом живые источники духовного опыта и религиозной веры. Там, где этого нет, там единение не будет на настоящей высоте; а это значит, что там необходимо стремиться к этой личной самостоятельности и внутренней свободе людей.

Вот почему духовная свобода и религиозная самостоятельность людей отнюдь не исключают воспитания и преподавания. Напротив, всякий, не доросший до этой свободы, должен быть воспитан к ней, и всякий, не имеющий религиозной самостоятельности, поступит правильно, если начнет учиться ей у тех, кто ее уже достиг. Было бы величайшей ошибкой, если бы кто-нибудь, ссылаясь на свободу и автономии духа, потребовал, напр., отмены преподавания Закона Божия для детей и Богословия для взрослых. Ведь самостоятельности надо еще научиться!.. Люди держатся на ногах сами и ходят самостоятельно, однако сначала их учат ходить... И кто захотел бы не учить своих детей ходить, а предоставил им свободу ползанья на четвереньках? И точно так же люди читают, считают и рассуждают свободно и самостоятельно, однако сначала их учат этому — в порядке обязательном и авторитетном... Кто согласился бы оставить своих детей малолетними дикарями — во имя духовной автономии? И вот, подобно этому, человек, владеющий духовным опытом и религиозным видением, призван и обязан преподавать другим свою способность и власть. Свободу духа нельзя истолковывать как свободу от духа. Свобода богосозерцания не есть религиозная слепота. И если внешняя свобода духа («не заставляй, не запрещай») отрицает что-нибудь, то лишь насилие, принуждение, угрозу и подкуп как средство влиять на религиозную веру людей, но она отнюдь не отрицает ни духовного воспитания, ни религиозного преподавания.

Отрицательная свобода есть лишь путь, ведущий к положительной свободе, средство, ведущее к цели. Можно ли придавать средству такое значение, чтобы настаивать на нем и в случае его негодности? Кто согласится принимать неподходящее, вредное лекарство только из уважения к его «лекарственности»? Если человек превращает свободу духа в свободу от духа, то она будет у него отнята... Так было в человеческой истории много раз, так будет и впредь. Если внешняя свобода духа развращает человека и делает его разнужденным, то самое разнуждение его вызовет к жизни такой строй и такую власть, которые урежут или погасят эту свободу. К этому не стоит даже призывать, ибо это исторически неизбежно.

Внутреннее око человека призвано к тому, чтобы свободно, добровольно, без принуждения обратиться к духу и ко всему Божественному на земле и в небе; и высший смысл всех правовых установлений и государственных законов состоит прежде всего в том, чтобы обеспечить людям эту воз-

возможность. Но пользование этой внешней свободой для обращения себя и др. людей, и особенно малолетних, в бездуховное и противодуховное состояние не может быть допущено. Свобода не есть свобода духовного растения.

Акт духовного опыта, духовной любви и веры своеобразно складывается и вынашивается народами на протяжении столетий. Он созревает преимущественно в бессознательном порядке, и притом медленно, передаваясь в процессе воспитания и преизобретения от одного поколения другому. В этом процессе каждое новое поколение получает сначала в детстве воспитательный заряд внутренней свободы, а потом, к зрелому возрасту, — все увеличивающуюся от поколения к поколению долю внешней свободы, на которой оно должно довершить свое воспитание самовоспитанием. Все это совершалось и совершается совсем не для того, чтобы затмевать священные очи духа зловещим издевательством над духом и кощунственным поношением святых.

Государство обеспечивает людям права свободы, но ни одному человеку не может быть предоставлено право на преступление. Истолковывать свободу как право на злодейство могут только или совсем наивные люди, или преступники.

В вопросах *религии* человек может заблуждаться. Можно сказать еще больше: эту возможность надо предоставить людям, не опасаясь искренних и честных еретиков. Ибо опасность заключается не в том, что человек, искренно ищущий Бога, увидит его по-своему и окажется еретиком. Опасность в том, что человек захочет уйти от духа и Бога и вслед за собой увлечет других — сначала лукавством, ложью, издевательством и мнимыми доказательствами, а потом принуждением и террором; он начнет с проповеди вседозволенности и с злоупотребления внешней свободой, а кончит тем, что окончательно повредит драгоценный процесс внутреннего самоосвобождения.

Как учил апостол Петр, «такова есть воля Божия, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей, — как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии» (1 Пет. 2, 15—16).

Нельзя обратить человека к вере посредством меча и силы. Меч может быть только отрицательным средством по отношению к воинствующему *дьяволу*, внешним средством для защиты внутренней священной свободы человека против разрушительного злоупотребления внешней свободой.

Внешняя свобода необходима для внутреннего самоосвобождения; она священна только как верный залог внутренней свободы, но предоставлять ее человеку для унижительного и преступного заполнения — поистине нет никакой крайности. Свободен не тот человек, который предоставлен сам себе, которому нет ни в чем никаких препятствий, так что он может делать все, что ему придет в голову. Свободен тот, кто приобрел внутреннюю способность созидать свой дух из материала своих страстей и своих талантов и, значит, прежде всего — способность владеть собой и вести себя, а затем — и внутреннюю способность жить и творить в сфере духовного опыта, добровольно, искренно и целостно присутствуя в своей любви и в своей вере. Воистину свободен духовно самостоятельный человек; человек же, освобожденный только во внешнем, может злоупотреблять своей свободой и превращать ее в совершенную внутреннюю несвободу, в ужасающее внутреннее рабство.

Итак, религиозное воспитание детей в духе любви и веры пробуждает их к истинной, внутренней свободе, делает их самостоятельными и свободными людьми, закладывает в них как бы первый, священный камень их будущего духовного характера. Нужно совершенное отсутствие духовного опыта, совершенная слепота в этой области для того, чтобы вместе с современными безбожниками изображать религиозное воспитание детей как систематическое превращение их в

«идиотов» или как преднамеренное воспитание их к «рабству». К слепоте ведет ребенка не тот, кто отвергает ему духовное око, но тот, кто стремится как бы выколоть ему это око. Словом, верное отношение духа и свободы состоит не только в том, что дух (т. е. духовный опыт, любовь и вера) нуждается во внешней свободе и требует ее, но еще и в том, что дух освобождает человека внутренне, сообщая ему внутреннюю силу, самостоятельность, характер и крылья для духовно осмысленного и победоносного полета через жизнь и смерть.

Свобода состоит в том, чтобы всюду (и в одиночестве, и в общении, и в общественных организациях) располагать внутренней силой и способностью — самостоятельно и ответственно стоять перед лицом Божиим и служить делу Божию на земле. Свобода есть как бы духовное самобытие или самостоятельное духовное пение. Ни Церковь, ни приход, ни семья, ни корпорация, ни государство — отнюдь не заинтересованы в том и не уполномочены к тому, чтобы подавлять это самобытие и приводить к молчанию это самостоятельное духовное пение. Напротив, это значило бы для них приступить к самоослаблению и саморазрушению: ибо свободный человеческий дух есть сильнейший и драгоценнейший оплот общественной жизни, и хор, в котором умолкнут все поющие голоса, перестанет существовать. Здание крепко лишь тогда, когда крепки составляющие его камни, каждый порознь. А в духовном плане дело обстоит так, что именно такие самостоятельные и самобытные люди способны наилучшим образом создавать и поддерживать сцепление и прочность общественной организации.

Само собой разумеется, что во всех этих общественных соединениях имеется некий авторитет: в Церкви — авторитет духовный и освященный; в семье — природный, возникающий из естественной связи и любви; в государстве — авторитет, выросший первоначально из родовой связи, а ныне основанный на силе, облагороженной правом и патристически углубленной. Но задача этого авторитета состоит не в том, чтобы подавлять духовную самостоятельность человеческой личности, но в том, чтобы строить на ней внешний порядок и общую жизнь организации. Все повеления и все запреты этого авторитета обращаются именно к духовно самостоятельному лицу (субъекту права), чтобы войти в его душу и побудить его направить согласно им свое внешнее поведение. Слова этого авторитета (законы, распоряжения, увещания и т. д.) должны быть свободно приняты человеком и свободно вменены им себе самому; тогда они как бы исчезнут в свободном признании лица и не только не создадут никакого подавления его свободы, но, напротив, укрепят ее и наполнят ее жизненным содержанием. Такое свободное признание и самовменение называется лояльностью. Духовный, свободно признанный авторитет воспитывает человека к свободе и силе. Автономия (самозаконность, свобода) и гетерономия (внешнее законоположение, социальный авторитет) не исключают друг друга; напротив, они духовно соединимы. Ибо с того момента, как человек своим внутренним свободным признанием приемлет, покрывает и наполняет гетерономный закон, несвобода исчезает и социальный авторитет входит в его жизнь в качестве дружественной и ценной опоры. Так обстоит во всех областях общественной жизни.

Духовная свобода не исключает социального авторитета, а последний имеет задачу обращаться к внутренней свободе человека, взывать к ней, воспитывать ее и укреплять ее. Семя внутренней свободы должно пустить ростки, окрепнуть, выгнать ствол и стать расцветшей свободой, но заменить эту свободу нельзя ничем. Только тот, кто способен к самостоятельному пению, может войти полноправным певцом в поющий хор. Таково значение духовной личности. Внутренняя

свобода есть первая и священная основа духовного характера. Внешняя же свобода нужна человеку для того, чтобы стать духовным центром, чтобы приобрести внутреннюю свободу. А внутренняя свобода есть не что иное, как живая духовность человека. И тот, кто это продумает и прочувствует, поймет сразу, в чем значение долга и дисциплины: ибо и долг, и дисциплина, верно и глубоко поняты, суть лишь видоизменения внутренней свободы, которая добровольно принимает эти внутренние связи и свободно определяет себя к внутренней и внешней связанности.

Политическая свобода есть разновидность внешней свободы: человеку предоставляется самостоятельно говорить, писать, выбирать, решать и подавать свой голос в делах общественного устройства. Его требования «не мешайте, не заставляйте, не запрещайте — я сам!» — удовлетворяются, но уже не только в вопросах его внутренней духовной жизни, а в вопросах общего и совместного устройства. Он объявляется полномочным соучастником, строителем, сораспоряжающимся в этих делах. И уже не только ограждается его собственная внутренняя свобода, но ему самому предоставляется решать о др. людях и об их свободе или несвободе, об их жизни и поведении.

Политическая свобода предполагает в человеке, которому она дается, гораздо большую зрелость, чем свобода духа. Ошибающийся в своих внутренних делах вредит себе; ошибающийся в вопросах чужой свободы и чужих дел — вредит всем другим. Поэтому верное соотношение этих трех свобод таково: внешняя свобода дается человеку для того, чтобы он внутренне воспитал и освободил себя; политическая же свобода предполагает, что человек воспитал и освободил самого себя, и потому она дается ему для того, чтобы он мог воспитывать других к свободе.

И в самом деле, что сделает из политической свободы человек, который не созрел до нее? Чем заполнит он свои политические права, если сам он остался рабом своих страстей и своей корысти? Чего могут ждать от него др. люди, если он свою собственную жизнь превратил в сплошное падение и унижение? Что даст своей стране такой человек, злоупотребляя свободой слова, печати, собраний, выбирая криводушно, голосуя продажно, решая все вопросы общины и государства по прихоти своих страстей и по навету своих личных интересов? Не станет ли он опаснейшим врагом чужой и общей свободы? Не распространит ли он в процессе всеобщего рабства свое собственное рабство на всех своих сограждан?

Вопрос о том, кто именно созрел для политической свободы и кто нет, решить не легко, тем более если подходить к людям с чисто внешним, формальным мериллом. И тем не менее основное правило, установленное нами, остается непоколебимо: политическая свобода по силам только тому, кто или завершил свое освобождение, или кто находится в процессе внутренней борьбы за него, понимая его драгоценность, обязательность и ответственность. Человек и народ, чуждые этому сознанию и не вовлеченные в этот внутренний процесс, извратят свою политическую свободу, а может быть, погубят и себя вместе с нею.

Если признать это, то будет уже нетрудно устранить из сознания вреднейший парадокс, утверждающий необходимость и полезность безграничной свободы (крайний либерализм, анархизм).

Ни внешняя свобода духа, ни политическая свобода никогда не должны проводиться последовательно, до конца, до беспредельности и разнуздания. Внешняя свобода духа должна служить внутреннему самоосвобождению, ибо только внутренняя свобода создает человека в его духовном достоинстве. Не следует отказывать человеку во внешней, отрицательной свободе, но, давая ее ему, необходимо объяснять

ему, что смысл ее во внутреннем самоосвобождении, что внутренняя свобода не отрицает ни духа, ни авторитета, ни дисциплины и что человек, не сумевший внутренне освободить себя к духу, к дисциплине и к свободной лояльности, не заслуживает политической свободы, и притом потому, что он только и сумеет злоупотребить ею, себе и другим на погибель. Здесь лежит естественная и необходимая грань внешней свободы. Однако в этом же направлении следует искать и предел политической свободы: надо готовить человека к ней, объясняя ему, что она теснейшим образом связана с процессом внутреннего самоосвобождения, что политическая свобода призвана служить не личной или классово-корысти, а ограждению и расцвету права, справедливости и родины; словом, что смысл и корень политической свободы лежит там, где живет и творит духовная, положительная свобода. А это значит, что и здесь не может быть безграничной свободы — ни в даровании, ни в осуществлении.

Есть минимум внутренней свободы, ниже которого политическая свобода теряет свой смысл и становится все разрушительным началом. Человек, не осознавший себя как духовного субъекта (внутренне свободного и внутренне самоуправляющегося), не сумеет понести прав политической свободы. «Даровать» народу политическую свободу — иногда значит ввести его в искушение и поставить его на путь гибели. Это означает, что его необходимо всемерно воспитывать к политической свободе, помогать ему в его внутреннем и духовном самоосвобождении. Первое условие политической свободы есть способность к самодисциплине и лояльности; нет этого условия — и политическая свобода становится даром напрасным и непосильным. Но если политическая свобода уже «дарована», то критерием ее целесообразности является тот же самый процесс внутреннего самоосвобождения, именно: если от пользования политической свободой внутреннее самовоспитание людей крепнет, люди научаются блюсти взаимную духовную свободу, а уровень нравов и духовной культуры повышается, то политическая свобода дана своевременно и может быть закреплена; но если от пользования политической свободой обнаруживается падение нравов и духовной культуры, если обнаруживается избирательная, парламентская и газетная продажность, если внутреннее самовоспитание людей уступает свое место разнузданию, а свободная лояльность гаснет и люди начинают взаимно попирают личную свободу, то политическая свобода оказывается данному народу в данную эпоху не по силам и должна быть временно отменена или урезана.

Всякая внешняя свобода — и формальная, и политическая — имеет свое единое лоно во внутреннем человеческом мире. Свобода есть нечто для духа и ради духа, свобода есть нечто в духе зреющее и от духа исходящее. Вне духа и против духа она теряет свой смысл и свое священное значение. Оторвавшись от духа, она обращается против него и попирает его священное естество. Обратившись против него, она перестает быть свободой и становится произволом и всепопираем.

И. Ильин

СВОЙСТВА, особенности тела или вещи, которые постоянно с ними связаны. Различают свойства, существенные, или первичные, и вторичные, вытекающие из первичных; далее свойства единичные, присущие одному телу или вещи, свойства общие.

СВЯТАЯ РУСЬ, особое благодатное свойство русского народа, сделавшее его оплотом христианской веры во всем мире. Жертвенное служение *идеалам добра и справедливости, стяжание Духа Святого*, устремленность к безгрешности и совершенству сделали русских новым Богоизбранным народом. Осознание русским народом своего особого духовного предназначения прослеживается в «Повести временных

лет» (XI в.). Причем богоизбранность понимается не как противостояние др. народам, а как особая миссия борьбы с мировым злом, миссия *добротолубия*.

Святая Русь является духовным ядром, идеологическим и организационным началом русской цивилизации и в самых общих чертах ее синонимом. Святая Русь, русская цивилизация понятие диаметрально противоположное понятию «иудейско-масонской цивилизации». Если последняя основывается на идеологии *Талмуда*, то Святая Русь воплощает в себе высшие достижения Нового Завета и по-христиански противостоит тайне беззакония, которую рождает Талмуд и вытекающая из него антихристианская глобализация.

«Святая Русь, — писал А. С. Хомяков, — создана самим христианством. Таково сознание Нестора, таково сознание святого Илариона и других. Церковь создала единство Русской земли и дала прочность случайности Олегова дела».

Духовные ценности Святой Руси раскрываются перед нами в возвышенной православной этике и добротолюбии, русской *иконе*, церковном зодчестве, трудолюбии как добродетели, *нестяжательстве*, взаимопомощи и самоуправлении русской *общины* и *артели* — в общем, в той структуре бытия, где духовные мотивы жизни преобладали над материальными, где целью жизни была не вещь, не потребление, а совершенствование, преобразование души!

Русское *Православие*, воплощавшее ценности Святой Руси, было не только религиозной системой, но и состоянием *души* — духовно-нравственным движением к *Богу*, включающим все стороны жизни русского человека — государственную, общественную и личную. Русское Православие развивалось вместе с национальным сознанием и национальным духом русского человека. По мере возвышения национального духа возвышалось Православие, и, наоборот, разложение национального сознания вело к вырождению Православия.

К Богу русский человек испытывал особое национальное чувство. «Русский Бог велик, — говорил он. — Велик Бог русский и милосерд до нас», «Жив Бог, жива душа моя», «Жить — Богу служить», «Человек ходит — Бог водит», «Нужен путь — Бог правит», «Бог пути кажет», «Человек гадает, а Бог совершает», «Без Бога не до порога», «С Бога начинай и Господом кончай», «Утром Бог и вечером Бог, а в полдень да в полночь никто же кроме Него», «С верой нигде не пропадешь», «Вера спасает», «Вера животворит», «Вера и гору с места сдвинет».

Это, конечно, не означало безоглядного упования на Бога. Нужно не только молиться, но и действовать. Только тогда молитва будет действенной: «На Бога надейся, а сам не плошай!», «Богу молись, а в делах не плошись!», «Богу молись, а добра ума держись!», «Богу молись, а к берегу гребись!»

Переменить веру православную, считал русский человек, — смертный грех: «Менять веру — менять и совесть».

Каждое дело надо начинать с молитвы: «Не торопись, сперва Богу помолись», «Любое дело — благословясь не грех», «Дело спорится — углам помолись», «Что бы ни пришло, все молись», «Кто перекрестясь работает, тому Божия помощь», «С молитвой в устах, с работой в руках».

Однако и молиться надо, очистив себя от всякой скверны и греховных помыслов: «Лихо думаешь — Богу не молись».

В выборе веры сказался национальный характер народа. *Красота* богослужения, конечно, не главное, что определило выбор. Главное в том, что *Православие* отвечало характеру народа и позволяло ему сохранять свои народные традиции, обычаи и идеалы. В отличие от католичества, Православие не навязывало русскому народу чуждый язык богослужения (мертвую латынь), не пыталось поставить над Русской землей деспотическую власть римских пап. «Рим никогда не отвечал нашему духу и нашему характеру, —

писал И. А. Ильин. — Его самоуверенная, властная и жесткая воля всегда отталкивала русскую совесть и русское сердце».

Святая Русь не противопоставляла власть светскую и духовную, а действовала по принципу: «Богу — богово, а кесарю — кесарево». Однако и «греческое вероисповедание мы, не искажая, восприняли настолько своеобразно, что о его «греческости» можно говорить лишь в условном, историческом смысле» (И. А. Ильин). Главное состояло в том, что новоиспеченные русские христиане внесли в новую веру глубокие нравственные начала, рожденные еще в дохристианский период, и прежде всего мысль о приоритете *добра* в жизни, о неизбежности победы добра в борьбе со злом. На Руси православное христианство стало добротолюбием, вобрав в себя все прежние народные взгляды на добро и зло и оптимистическую веру в добро.

Крещение Руси соединило 2 родственных мироощущения. Так, русские внесли в Православие жизнеутверждающий оптимизм победы добра и усилили его нравственные начала, придав им более конкретный характер практического добротолюбия. Этим русское Православие отличалось от византийского, которое абсолютизировало проблему зла, его неотвратимости, преодолеть которое можно только через строгий аскетизм и мистические искания. Безусловно, Русская православная церковь освоила мистический и аскетический опыт Востока, особенно *исихазм*, но, как показывает история, в довольно узких пределах национальных традиций и обычаев. Широкой массе русского народа был чужд мистицизм в смысле «личной встречи с Богом». Путь к Богу русского народа шел не просто через бездеятельную молитву или молитвенный экстаз, хотя это тоже было, а через живое дело добротолюбия и труд, совершаемый с молитвой. Развился на Руси и религиозный аскетизм, хотя масштабы его распространения были не столь велики. Исследователи, ищущие в русском Православии характерные особенности восточной церкви — *аскетизм* и мистицизм, — совершают серьезную ошибку, накладывая типовую схему Востока на самобытный организм Святой Руси, в котором преобладали совсем др. черты.

Аскетизм, уход от мира как средство борьбы с мировым злом в русском народном сознании допускается только для немногих монашествующих, которые пользуются огромным авторитетом. Вместе с тем отгородиться от мира высокими стенами — это еще не значит победить зло. Гораздо важнее бороться с ним повседневно в быту. Эта борьба не менее важна, чем аскетическое служение, а для большинства русских людей единственно приемлема. Первые русские христиане искали в Православии подтверждения тех духовных ценностей, которыми они жили прежде.

В отличие от Византии русское Православие смотрит на мир оптимистично. В нем нет мрачных тонов и чувства безнадежности, которыми пронизана византийская церковь. Русская иконопись, отражавшая мироощущение русского человека, — это жизнеутверждающий взгляд на мир, выражавшийся «в высветлении палитры, обретшей необычайную яркость и жизнерадостность, в неуклонном росте значения линии, особенно столь ценимого русскими иконописцами силуэтного очерка» (В. Н. Лазарев).

Национальный характер русского Православия служит единению нации и национальному самосознанию, а значит, способствует строительству национального государства. Еще в «Повести временных лет» приводится мысль о славянском (русском) единстве и единении Руси.

Национальный характер русского Православия проявляется в создании целого ряда национальных иконографических типов: Покров, Собор Богоматери, «О тебе радуется» и др. — отсутствующих в др. христианских церквях. В иконе

«Покров» выражается идея покровительства Пресвятой Богородицы над русским народом.

Национальные русские *святые* — подвижники русского Православия — все без исключения патриоты Русской земли, для них всегда предпочтительнее скорее погибнуть, чем вступить в сговор с врагами Отечества.

В «Слове о Законе и Благодати» (XI в.) первый русский митр. Иларион излагает духовно-нравственную суть русского Православия, она объединяет их в одно целое, тождественна истине, дает оправдание земному существованию человека и вытеснение зла. Закон, по мнению Илариона, разобщает народы, т. к. выделяет среди них один народ. Благодать дана всем народам, она объединяет их в одно целое, тождественна истине, дает оправдание земному существованию человека. Говоря о христианах, имея в виду, конечно, прежде всего русский народ, Иларион пишет: «Иудеи в законе ищут свое оправдание, христиане на благодати основывают свое спасение; и если иудейство оправдывается тенью и законом, то христиане истиной и благодатью не оправдываются. Иудеи веселятся о земном, христиане же пекутся о небесном. И, кроме того, оправдание иудейское скупое и завистливо, оно не простирается на другие народы, но остается в одной Иудее; напротив, христианское спасение щедро и благостно растекается на все земли».

Итак, Святая Русь не формальное следование закону и оправдание им, а постоянное стремление к добру, к высшему благу. Суть развития человеческой истории — во всеобщей победе благодати, добра, в отрицании прежнего формального закона, погруженного в суету земных страстей и плодящего зло.

Русский человек иначе осмысливает и само христианское благочестие: благочестивым считали не того, кто проводит время только в постах и молитвах, но того, кто добродетелен в жизни. «Слово о мытарствах» (XII в.) перечисляет нравственные преступления: ложь, клевету, зависть, гнев, гордость, насилие, воровство, блуд, скупость, немилосердие. Русский человек считал, что для спасения недостаточно одного аскетического следования заповедям Христа — необходимо, чтобы деяния человека были полезны всем, общественно значимы; лишь перед теми откроются «врата небесные», кто сознательно творит добрые дела, приносит благо ближним, ибо само неведение добра «злое есть согрешение».

По *Нестору*, русская история — это борьба добра со злом, вечных добрых начал человеческой души с бесовским соблазном сил зла. В этой борьбе у русского народа пробудилось национальное самосознание, проявилась его природа, «сверхвременной идеал и сверхвременное существо народа» (Л. П. Карсавин).

В «Повести временных лет» земная жизнь рассматривается как противостояние добра и зла, причем не только как борьба посланников Бога и слуг сатаны, но как противостояние добрых и злых людей. Последние опаснее бесов, ибо «беси бо Бога боятся», а злой человек ни Бога не боится, ни человека. Именно посредством их множится мировое зло. Борьба за добро, любовь к добру, добротолубие существовали как своего рода культ в дохристианский период, после *Крещения Руси* они получают дополнительное обоснование и высшее освящение, но вступают порой и в противоречие с христианской догматикой. Так, Иаков Мних (XI в.) восхвалял добро, считая, что святость достигается не чудотворением, а добрыми делами. Критерий истинной христианской жизни и святости — добрые дела.

С самого начала принятия христианства Святая Русь, идеология русского народа-богоносца, столкнулась с иудаизмом, идеологией народа-богоубийцы. Примерно с конца первого тысячелетия от Рождества Христова начинается качественная сдвигка мировой истории — созданная Спасителем христианская цивилизация, подточенная тайными иудейскими обществами и сектами, подвергается эрозии. Христианская идеология в западно-европейских странах постепенно отравляется иудейскими воззрениями на мир. И на месте христианской цивилизации Запада в течение XI—XVIII вв. сначала почти незаметно, как страшная раковая опухоль, развивается иудейско-масонская цивилизация, отрицающая духовные ценности Нового Завета, подменяя их иудейским поклонением золотому тельцу, культом насилия, порока, плотского наслаждения жизнью.

На многие века западное христианство превратилось в ширму, за которой велось строительство иудейско-масонской цивилизации. На первых порах, пожалуй, самой красивой частью этой ширмы был т. н. Ренессанс, который при покровительстве римских пап и кардиналов под псевдохристианской оболочкой фактически отверг духовные ценности Нового Завета, провозгласив эпоху плотского наслаждения жизнью, а главное, возрождение порочных языческих (дохристианских) традиций Древней Греции и Рима. Иудейская пропаганда объявляет всю эпоху подъема христианской духовной цивилизации периодом упадка и мракобесия, а т. н. Ренессанс — временем возрождения «лучших традиций древности», подразумевая под этим, по-видимому, неслыханный разврат и содомитство позднего античного общества, прусеяние которого основывалось на жестокой эксплуатации рабов со всего мира.

Кризис западной церкви и христианских монархий в Европе, начавшийся с момента отпадения Рима от Православия, перерос к сер. II тысячелетия во всеобщую катастрофу западно-христианской цивилизации. С этого момента, по справедливому замечанию великого русского философа *А. Ф. Лосева*, осуществляется развертывание и оформление сатанинского духа, ступенями которого были капитализм и социализм, победоносное шествие еврейских революций по Европе.

В самом деле, с момента складывания капитализма и колониальных захватов мир вошел в полосу деградации и одичания. Стремительное развитие научно-технического прогресса сильно способствовало этому, превращая человека в раба возрастающих материальных потребностей. Мир становился все более одномерным. Духовная доминанта человечества, ранее определяемая христианской цивилизацией и ценностями Нового Завета, перемещалась на периферию общественного сознания, а на авансцену истории выходили бездушие, эгоизм и ограниченность человека, живущего только потребительскими интересами.

Святая Русь не приняла антихристианских идей западно-европейского Возрождения и т. н. «гуманизма», ориентированных на жадное стяжание материальных благ и плотских утех. Она отвергла западно-европейское понятие развития как преимущественно научно-технического, материального прогресса, постоянного наращивания массы товаров и услуг, обладания все большим количеством вещей, перерастающего в настоящую гонку потребления, «жадность к вещам». Этому понятию русское миропонимание противопоставляло идею совершенствования души, преобразования жизни через преодоление греховной природы человека.

Для русского человека вера была главным элементом бытия, а для западного человека — «надстройкой» над материальным базисом. Архим. Иларион (Троицкий) писал: «Идеал Православия есть не прогресс, но преобразование...

Новый Завет не знает прогресса в европейском смысле этого слова, в смысле движения вперед в одной и той же плоскости. Новый Завет говорит о преображении естества и о движении вследствие этого не вперед, а вверх, к небу, к Богу». Единственный путь преображения — в искоренении греха в самом себе: «Не вне тебя правда, а в тебе самом, найди себя в себе, овладей собой, и узришь правду. Не в вещах правда эта, не вне тебя и не за морем где-нибудь, а прежде всего в твоём собственном труде над собою».

После падения Рима и захвата иноверцами Константинополя духовный центр христианской цивилизации переместился в Россию. Мистическое значение *Удерживающего* перешло к христианскому царству Святой Руси, воплощаясь в русской православной монархии. Как писал вел. князь Московскому старец Псковского Елеазаровского монастыря *Филофей*, «Церковь Древнего Рима пала вследствие принятия Аполлинариевой ереси. Двери Церкви Второго Рима — Константинополя — рассекли агаряне. Сия же соборная и апостольская Церковь Нового Рима, державного Твоего Царства, своей христианской верой во всех концах Вселенной, во всей поднебесной паче солнца светится. И да знает твоя держава, благочестивый царь, что все царства православно-христианской веры сошлись в одном твоём царстве, един ты во всей поднебесной христианский Царь». В XVI—XVIII вв. духовные ценности Святой Руси приобрели значение официальной государственной идеологии. Отторжение ценностей Святой Руси, начавшееся с Петра I, деформировало общественное сознание, вызывало кровавые катаклизмы, создавая все новых и новых мучеников за ее идеи. Эти мученики были всегда — от Филиппа Митрополита до *оптинских старцев*, от *Аввакума* до *славянофилов*. Но после большевистского переворота мученичество стало неотъемлемой духовной принадлежностью коренных русских людей. Планомерно и организованно уничтожались русские священники и национальная интеллигенция, лучшие представители крестьянства. Идеалы Святой Руси закреплялись кровью мучеников — Русь становилась Святой вдвойне.

О. Платонов

СВЯТООТЕЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ФИЛОСОФИИ (любомудрие), единство догматического мышления с античной христианской мыслью в *патристике*. Основные черты: 1) задача философии — осуществление евангельского идеала в борьбе за Высшую *правду*; 2) признание сверхземного происхождения человеческого *разума* и необходимости его благодатного претворения *верой*; 3) целостный охват разумом проблематики единства *Бога, мира и человека*; 4) теория — единство разума, созерцания и аскетической *добродетели*; 5) богопознание и богомыслие — путь к теозису; 6) фелокалия (Добротолюбие) — условие подлинного богомыслия; 7) единство *катафатического* и *апофатического* подходов в богопознании как норма богомыслия; признание постижимости *Бога* по энергиям, но не по сущности; 8) *Логос* — источник и опора естественных законов; 9) символический *реализм* в понимании мира: вещи свидетельствуют о большем, чем они сами, и они сопричастны Высшему бытию; 10) царственная роль разума в *душе* человека: быть подлинно разумным — значит, быть внутренне свободным, добродетельным и прекрасным в молитвенном предстоянии перед Богом; 11) внутреннего связь богопознания и самопознания; 12) *синергия* — «соработничество» Бога и человека в деле *спасения*; 13) обожение (теозис) — высшая цель творческих стремлений, религиозно-антропологический идеал Православия; 14) космическое назначение человека: через человека — к финальному преображению мира.

Л. Василенко

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ (Патристика), творения учителей и отцов церкви III—VIII вв., в которых излагается

православная догматика и духовные традиции, предопределившие самобытность русской мысли.

Святоотеческие творения известны на Руси с момента зарождения в ней православной традиции. Как писал *И. В. Киреевский*, «учения св. отцов православной церкви перешли в Россию, можно сказать, вместе с благовестом христианского колокола». В Изборниках 1073 и 1076 мы находим уже многочисленные отрывки из произведений Василия Великого, Григория Богослова, Иустина Философа, Афанасия Александрийского, Нила Синайского, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и др. В византийском сборнике «Пчела» (русский перевод сделан в к. XII—н. XIII в.) тоже даётся большой подбор высказываний, святых отцов, причём осуществлённый Максимом Исповедником. Древнерусским людям был известен и «Златоструй» — своеобразное избранное из проповедей *Иоанна Златоуста*. Самое большое количество переводов патрологической литературы приходится на XIV в. благодаря усилению афонского и южно-славянского влияния на Русь: у нас появляются полные тексты отдельных сочинений Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, аввы Дорофея, Исихия, Диадоча, Симеона Нового Богослова. Нельзя отдельно не выделить перевод Ареопагитик.

Прп. *Сергий Радонежский* закрепляет это влияние в целой сети монастырей по общежитному уставу прп. Саввы Освященного — начинается, по удачному выражению *Г. П. Федотова*, «золотой век» русской святости, и в трудах русских православных авторов отныне постоянно присутствуют ссылки на «святых отцов» (прп. *Нил Сорский*, прп. *Иосиф Волоцкий*) и их «святыя книги».

Т. о., рост святоотеческой составляющей в духовной жизни Древней Руси оказался в прямо пропорциональном соотношении с расцветом её святости, что наглядно доказывает не столько внешнекультурный, сколько внутриличностный характер освоения патристики нашими предками. Древняя Русь приняла святых отцов в покаянной глубине своего сердца.

В период утверждения Московского царства (XVI—XVII вв.) востребовалось уже «симфоническое» учение святых отцов, нацеленное на гармонизацию взаимоотношений духовной и светской власти в результате принципиального разделения их компетенции соответственно на внутренний (небесный) мир православных душ и внешний (земной) социум. Здесь следует отметить *Ивана Грозного* с его обильным цитированием «симфонических» взглядов св. Иоанна Златоуста в своих посланиях к Андрею Курбскому. Тот же акцент и даже того же святоотеческого автора мы встретим и в сочинениях патр. Никона.

Эпоха Петра I дала новый толчок к усилению патрологического влияния на русскую мысль в связи с необходимостью «более совершенного понимания христианства» (*Е. Е. Голубинский*). Речь шла об актуализации творческого потенциала святоотеческого наследия в условиях секуляризации русской жизни. Ответом на секуляризацию стало возникновение *учёно-монашеской школы* во главе с Московским митр. *Платоном (Левшинным)*, а затем — со св. *Филаретом Московским*.

Т. о., патрологическое наследие внесло весьма весомый, а главное — эвристический вклад в становление более совершенного понимания христианства в России, ознаменовав собой поступательное движение русского духа, который смог уже не только непосредственно, но и философско-богословски оформить и утвердить свою святоотеческую генеалогию (см.: Православный рационализм).

Дальнейшее развитие патристики в стенах духовных академий России, и особенно их профессорами *А. М. Иванцовым-Платоновым*, *В. В. Болотовым*, *Д. А. Лебедевым*,

А. А. Бронзовым, А. И. Бриллиантовым, Н. Н. Глубоковским и В. И. Несмеловым, привело к тому, что к н. XX в. Россия стала располагать самой богатой в мире библиотекой святых отцов, во многом определяя приоритеты их исследования и для отечественных, и для европейской учёных.

Др. дело, что для русской интеллигенции место и роль патрологического наследия оказались заметно скромнее. Наследие святых отцов и развивающих его труды представительств учено-монашеской школы не отвечали секулярной культуре русской интеллигенции. Среди последней только для *славянофилов* патрологическое наследие стало одним из доминирующих стимулов мысли, а *И. В. Киреевский* настаивал на необходимости всесторонне «согласовать» писания святых отцов с «современными запросами Просвещения» и сам начал эту трудоёмкую работу вместе со старцем Оптиной Пустыни Макарием (Ивановым) при благословении и покровительстве св. Филарета Московского. За короткий срок ими были изданы творения Варсонофия Великого, Симеона Нового Богослова, Максима Исповедника, аввы Дорофея, аввы Исаяи, аввы Фалассия и др. Т. о., возник долгожданный союз церковной и светской культуры России, получивший особое выражение в духовной жизни Оптиной Пустыни.

Заметную роль в утверждении эвристической ценности патристики среди русской интеллигенции сыграли работы позднего *Гоголя* («Выбранные места из переписки с друзьями» и др.) и *К. Н. Леонтьева* (его главный труд «Восток, Россия и славянство»). Однако должное, приоритетного места в творчестве светских русских мыслителей патрологическое наследие не получило. Вот почему книга о *П. Флоренского* «Столи и утверждение истины» (1914) по существу заново открыла русской интеллигенции взгляды святых отцов, получив широкий общественный резонанс. Одновременно и *Н. Ф. Эрн* активно использует патрологическую линию при создании оригинальной концепции «логизма».

Ещё более весомое значение наследие святых отцов приобретает после революции 1917. У архим. Киприана (Керна), прот. *Г. Флоровского*, *Л. П. Карсаина*, Л. А. Успенского, А. В. Карташева, *В. Н. Лосского* святоотеческие труды становятся эпицентром интеллектуальной жизни. Архим. Киприан (Керн) выпускает фундаментальное исследование «Антропология св. Григория Паламы»; прот. *Г. Флоровский* — «Восточные отцы V—VIII вв.»; *В. Н. Лосский* — «Догматическое богословие» и «Очерк мистического богословия восточной церкви». Стимулирует патристику и собственно философское творчество. *А. Ф. Лосев*, во многом опираясь на неё, разрабатывает свою диалектику имени. *С. Л. Франк* называет среди своих учителей Дионисия Ареопагита и блж. Августина. *Б. П. Вышеславцев* и *И. А. Ильин* постоянно цитируют патрологических авторов.

Святоотеческое наследие не только занимает свое законное приоритетное место в современной православной культуре, но и становится внутренне личностным фактором русской духовной жизни.

П. Калитин

СВЯТОСТЬ, свойство, присущее Богу, которым Он наделяет лица и предметы. Святость не означает безгрешность, но принадлежность к Богу, устремленность к безгрешности и совершенству. Святой — угодник Божий, наслаждающийся вечным блаженством.

Святость есть чистота сердечная, стяжание *благодати*, этой силы Божией, несотворенной *энергии*, божественной и обожающей, которая, подобно множеству цветных лучей солнечного спектра, проявляется в различных дарах *Святого Духа*.

Святость — это исполнение *надежды*, свершение *веры*, преполнение *любви* к Богу в Духе Его. Последний дар, дар любви, — наивысший и совершеннейший, ибо если кто

имеет даже дар пророчества, и знает все тайны, и имеет всякое познание и всю веру, так что может горы переставлять, а не имеет любви, то он ничто (1 Кор. 13; 2). Высшее познание Бога («гносис») соединено с даром любви: «пребывая в любви в Боге пребывает» (1 Ин. 4, 16). Великий свт. Василий говорит: «Я человек, но имею задание стать Богом». И это свершается в святости.

Полнота благодати Божией, преобразая святого подвижника, преодолевает законы времени и пространства, и даже сам закон всемирного тяготения теряет свою силу в виде высшего символа неподатности святого стихиям этого мира.

Самое проклятие Божие, тяготеющее над возгордившимся человечеством со времени Вавилонского столпотворения, — смешение языков — теряет свою силу, когда в порядке Духа Святого преподается дар языков.

Преизбыточествующая сила Божия воссоздает первозданную неповрежденность человеческой *природы*, когда, отпуская *грехи*, исцеляет чрез подвижника и телесные недуги страждущего.

Святые подвижники Божии образуют видимое звено между нашим миром и небесным Царством Божиим. Это истинно ангельские люди и человеческие *ангелы*. Восходя от меры в меру, все более и более проникаясь божественным духовным светом благодати, они, подобно раскаленному железу под действием огня, просветляются, как солнце, достигая высших состояний обожения в познании духовных тайн, в Богосозерцании и Богообщении.

Святость неотделима от Церкви, т. к. Церковь, будучи мистическим Телом Христовым, есть Путь, Истина и Жизнь. Церковь — это путь, по которому шли все святые, и *истина*, в которой они живут.

По природе своей истина может быть только одна, т. к. она укоренена в едином истинном Боге, и восприятие этой истины, выстраданной веками в порядке соборного делания, является основной предпосылкой для стяжания благодати Церкви соборной и апостольской.

И Церковь, обладая полнотой истины и даров Святого Духа, предлагает их всем, только мир не может принять их по причине своей закостенелости во грехах и *зле*.

Мистика неотделима от догматов Церкви: церковные догматы и мистика настолько связаны между собой, что последняя вытекает из первых и, в свою очередь, догматы находят опору в мистическом *опыте*. Тема эта в богословии не новая. «Восточная традиция, — говорит *В. Н. Лосский*, — никогда не делала различия между мистикой и богословием, между личным постижением божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью».

Слова, сказанные 100 лет тому назад великим православным богословом *Филаретом Московским*, выражают в совершенстве это положение: «Никакая из тайн Божьего домостроительства, наиболее сокровенная, не должна нам казаться чуждой, или совершенно *трансцендентной*, но мы должны в полном смирении расположить наш ум к созерцанию божественных вещей». Иначе говоря, догмат выражает откровенную истину, которая является для нас как бы бездонной тайной, но долженствующей быть нами изжитой в известном процессе, в течение которого, вместо того чтобы ассимилировать тайну согласно нашему пониманию, надо, наоборот, чтобы мы блюли в себе глубокую перемену внутреннего нашего духа, которая бы создала почву, годную для восприятия духовного... Вне истины, хранимой соборностью Церкви, личный опыт был бы лишен всякой достоверности, всякой объективности. Это была бы смесь верного и ложного, реальности и иллюзий — «мистика» в дурном смысле этого слова. Проф. архим. Киприан также отрицает возможность личного духовного опыта вне Церкви: «Наряду со сми-

рением мистик ограждается от опасности отпадения в какую бы то ни было лжемистику таинственной связью с Церковью. Никакая отсебятина, духовное самоутверждение и противоположение своего опыта опыту Церкви невозможны. У подвижника все проверяется чутьем церковности, мерилем же церковности служит евхаристическая жизнь. Сама природа Церкви евхаристична... Истинная богословская интуиция черпается со дна евхаристической Чаши, сияет из таинственной теургической жизни. Кабинетное абстрактное умствование о Боге вне евхаристической жизни и без личного живого религиозного опыта, и именно опыта церковного, бесплодно и потому бесполезно. Всякие потуги дерзать в области мистики без евхаристического общения не приводят ни к чему, кроме самообмана, мистифицирования других и сектантского отпадения от Тела Церкви».

Многоразличны виды святости: полнота Церкви Христовой включает в себя всю жизнь, своды Церкви покрывают весь космос. Бесчисленны сонмы мучеников, за ними следуют сонмы преподобных. К группе апостолов непосредственно примыкают великие учителя и отцы Церкви — их дело продолжают творить святители.

Труднейший подвиг самоотречения свершили «блаженные» — Христа ради юродивые, отрехшись от своего *разума* и «мудрости мира», приняв крест безумия ради «безумия креста» и получив взамен высшую духовную мудрость. Всякое служение на любом жизненном поприще, творимое в подвиге самоотречения ради Бога, в *молитве* и трезвении, приводит к бесстрастию, т. к. все добродетели связаны между собой, и стяжание одной влечет за собой и все другие.

Перед нами богатырский образ Александра Невского, воина-героя, администратора, великого печальника земли родной. Не будем перечислять имена всех святых, в миру просиявших. Их много. Кроме князей, воинов, просветителей-миссионеров, есть отроки, девы и жены, стяжавшие праведность.

Типы святых бесконечны и разнообразны. Каждый святой, даже одного типа, непременно имеет свои неповторимые индивидуальные черты, т. к. всякая личность неповторима: «И дам ему камень бел, и на камени имя ново написано, егоже никтоже весть, токмо приемляй» (Апок. 2, 17). Но что у них общего, так это наличие у всех момента полного самоотречения и следования за Христом, подвига ради Него, по Евангельскому слову: «Иже не примет креста своего и вслед Мене грядет, несть Мене достоин» (Мф. 10, 38).

Это единственный путь: вне его нет иного. Кто же стремится непосредственно к высокому духовным достижениям, оставляя в стороне подвиг самоотречения ради Христа, покаяния и трезвения, тот «прелазит инуде» (Ин. 10; 1).

«Цель земной жизни — стяжание Духа Святого», говорит прп. *Серафим*, ибо благодать Духа Святаго совершает очищение, освящение и преобразование человеческого естества. Для этого одной воли человеческой недостаточно, но и без усилий с его стороны благодать не совершает *спасения* человека: необходимо сотрудничество (*синергизм*) как человеческой воли, так и благодати Божией. Последняя начинает действовать с момента вступления подвижника на путь покаяния и правильного подвига и, подобно закваске в тесте, начинает проникать все человеческое естество, очищает, преобразует его. Христос сказал: «чему уподоблю Царствие Божие? Оно подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (Лк. 13, 20—21). О таковом действии благодати в следующих словах повествует Макарий Египетский: «Благодать непрестанно сопребывает, укореняется и действует, как закваска, в человеке, и сие сопребывающее в человеке делается чем-то как бы естественным, как бы единою с ним сущностью».

Во всем доступна духовная высота — «острое житие святых». Бог не требует от всех святости, но желает всем спасения.

В христианстве слово «святость» наполняется совершенно новым, ему только свойственным содержанием.

Языческое понятие святости означает внешнее отношение человека или предмета к Божеству, посвящение или принадлежность к нему. Момент же нравственный, главный в христианском понятии, совершенно отсутствует, т. к. Божество до христианства не было известно как «любовь», только одна могущая обусловить действительные внутренние отношения Божества и человека и вызвать внутреннее преобразование его естества и истинно нравственный характер его жизни.

В языческом понятии святость Божества мыслилась как особенность, отделенность Бога от мира, Его возвышенность над всем, несоизмеримость и несравнимость ни с чем тварным. Он, будучи «святым», не терпит нарушения нравственного закона, карает сознательные и бессознательные преступления и пороки людей, но Он не выносит и выдающегося нравственного совершенства людей, на которое Он смотрит как на желание сравняться с Ним, как на посягательство на божественные prerogatives. Т. о., в божественную жизнь входит момент мстительности, себялюбия, что, в сущности, уже разрушает понятие святости.

По смыслу же библейского учения, «святость» человека есть уподобление Богу, отражение и осуществление в человеке божественных совершенств. Как единый носитель истинной и все совершенной абсолютной жизни, Бог есть вместе с тем единый и единственный источник «святости». Отсюда люди могут быть только «участниками», «причастниками» Его «святости», и не иначе как становясь общниками Его Божеского естества.

И. Концевич

СВЯТОСТЬ НА РУСИ, укрепление и распространение христианского вероучения в Древней Руси предполагало и установление культа *святых* — как общехристианских, так и собственно русских. В к. X— н. XI в. из общехристианских святых, которые стали считаться заступниками перед Господом за Русскую землю, особенно чтити Пречистую Божию Матерь, Климента Римского, *Георгия Победоносца*, *Николая Мирликийского*, ап. *Андрея Первозванного*. В сер. XI в. были канонизированы первые русские святые — князья-братья *Борис и Глеб*. Утверждение культа Бориса и Глеба, как заступников за Русскую землю, означало и то, что Русь уже не мыслила свое дальнейшее развитие вне христианского вероучения. Основным смыслом своего существования на земле русский народ начинал осознавать в исполнении Божиих заветов, *Божьего Промысла*. А цель своего движения по будущим историческим дорогам виделась на Руси в достижении вечного *спасения*.

Позднее святыми были признаны вел. кн. Киевский Владимир, княгиня Ольга. В н. XII в. святыми были признаны русские монахи, основатели Киево-Печерского монастыря Антоний и *Феодосий* Печерские. С XII в. начинается и общерусское почитание *Владимирской иконы Божией Матери* и Новгородской иконы Божией Матери «Знамение».

В к. XI в. появляются первые жития русских святых. Чтение *житий святых* было непрременной обязанностью каждого древнерусского человека. Жития святых давали человеку прочные нравственные ориентиры в окружающем его реальном мире, учили его различать истинность и ложность, добро и зло, праведность и грех. «Святых жития, — писал древнерусский книжник, — страх Божий вселяют в душу.. Тех бо житий зряще, в чувство своих дел переходит, престание злых помышляють; свет бо есть святых жития и просвещение душам нашим».

С самого начала признаваемые на Руси святые становились символами политической и духовной самостоятельности

сти. Напр., в Византии не признавали святыми мирских правителей. В установлении церковного почитания русских святых князей проявилось новое, отличное от греческого, понимание самой идеи святости — святость теснейшим образом начинает связываться с идеалами именно русской национальной жизни.

В XIII—XIV вв. появляются на Руси новые святые, чьи образы стали рассматриваться и как важнейшие общественно-значимые идеалы, и как примеры для подражания в личной жизни. Во-первых — это новые мученики, погибшие за веру в годы татаро-монгольского ига. Во-вторых — князья-спасители, способные силой освободить Русь (напр., св. вел. кн. Александр Невский). Нередко эти образы объединялись в одном лице, как произошло, напр., с образом князей Михаила Черниговского и Михаила Тверского, мученически погибших в Орде. В это же время трудами во имя Божие прославился великий подвижник, прп. *Сергий Радонежский*.

К. XIV — н. XV в. стал и расцветом древнерусской иконописи. Именно в этот период своими трудами прославились величайшие иконописцы Древней Руси Даниил Черный, Феофан Грек и *Андрей Рублев*. А созданная Андреем Рублевым икона «Святая Троица» на многие века осталась образцом русского иконописного искусства, сочетающего в себе высочайшее художественное мастерство и глубину религиозно-философской мысли.

Высший расцвет святости на Руси пришелся на XV—XVI вв. Зачастую, не дожидаясь, когда тот или иной святой будет признан Русской православной церковью, устанавливались различные местнотимые культы святых, которые признавались официальной Церковью намного позднее времени возникновения культа. Напр., культы Варлаама Хутынского, Артемия Веркольского, Меркурия Смоленского и др.

Особое значение тема русской святости приобрела в XVI в. Усиливающиеся представления о Московской Руси, как о единственном на земле хранилище истинной христианской веры, побуждало у простых верующих и церковных иерархов искать все новые свидетельства святости России. Так, только в 1547—49, при митр. *Макарии*, Русская православная церковь официально установила праздники в честь более чем 40 святых, в т. ч. был канонизирован вел. кн. Владимирский Александр Невский. Большую роль сыграли и *Великие Четьи-Миней*, в которых по инициативе того же митр. Макария были собраны уже существующие или заново написанные жития многих русских святых. Трудом митр. Макария в русло общей московской религиозно-государственной идеологии были введены святые, прославлявшиеся издревле в городах, не имевших к Москве никакого отношения. Таковыми святыми были Варлаам Хутынский, Меркурий Смоленский, Петр и Феврония Муромские и др. Т. о., местнотимые святые «подтягивались» к достижению общегосударственных целей, а сама Москва превращалась в духовный центр всей России. Начинается и общероссийское почитание чудотворных икон *Смоленской Божией Матери* и *Донской Божией Матери*.

В сер. XVI в. возникает и идеал *Святой Руси*. В этом идеале выражались все основные смысловые и целевые установки земного бытия Русского государства, Русской церкви и русского народа. Служением на земле истинной вере Святая Русь должна была заслужить вечное спасение на небесах.

В н. XVII в. тема русской святости получает свое развитие. Канонизация в 1606 св. царевича Дмитрия, Угличского страстотерпца, положила начало процессу общерусского покаяния, ставшего важнейшим духовным условием спасения Русского государства в годы Смуты. Особое значение приобретает почитание прп. Макария Желтоводского, считавшегося небесным покровителем нового царственного дома Романовых. Позднее широкое распространение полу-

чает почитание чудотворных икон *Казанской Божией Матери*, *Тихвинской Божией Матери*, Иверской Божией Матери.

Определенное угасание темы святости начинается со 2-й пол. XVII в. В этот период все большее влияние приобретает светская культура. В значительной мере сам факт угасания темы святости был вызван *расколом*. После церковной реформы 1656—67 Русская церковь стала ориентироваться на догматику греческой церкви. Греческие богословы, получившие большое влияние в России, вообще с подозрением относились не то что к новым, но и к старым русским святым. Принятие новой церковной обрядности ставило иногда под вопрос правильность самого факта канонизации того или иного святого. Поэтому *грекофилы*, стоящие у кормила Русской церкви не могли самостоятельно, как раньше, решать вопросы с канонизацией русских святых. А может быть, и не считали это необходимым.

На церковном Соборе 1667 вселенские патриархи приняли решение, в котором предостерегали о том, что под видом нетленных тел могут почитаться и тела тех, кто умер под церковным отлучением. Конечно, это решение вовсе не запрещало проведение новых канонизаций, ведь подобного запрета и не могло быть. Но патриархи Иоаким и Адриан ссылались на эти решения в тех случаях, когда им предлагали совершить новые общецерковные прославления святых. При патр. Иоакиме в к. 70-х XVII в. происходит отмена недавней канонизации кн. Анны Кашинской, почти полностью прекращается почитание Евфросина Полоцкого. Патр. Адриан в н. 90-х отказался от общецерковной канонизации Иоанна и Логгина Яренских, Герасима, Галактиона и Игнатия Вологодских. Впрочем, при патр. Адриане были прославлены Иона и Вассиан Пертоминские, которых почитал Петр I за свое спасение во время шторма на Белом море. В 1698 был канонизирован Максим Московский, ставший последним святым патриаршего периода истории Русской православной церкви. Как писал известный исследователь русской святости *Г. П. Федотов*, «на заре своего бытия Древняя Русь предпочла путь святости пути культуры», но со 2-й пол. XVII в. Россия стала предпочитать путь культуры уже проторенному веками пути святости.

В XVIII в. идея русской святости была подвергнута гонениям, также как и сама Русская православная церковь. В начале синодального периода в истории Русской церкви, практически за всю 1-ю пол. XVIII в. общецерковные прославления святых не совершались. Первая канонизация после этого перерыва состоялась только в 1757, когда совершилось прославление свт. *Дмитрия Ростовского*.

В XIX в., несмотря на усиление позиций Русской православной церкви, тема святости не получила широкого развития, а канонизации совершались редко (напр., в 30-е был канонизирован свт. *Тихон Задонский*). В н. XX в. стремление к возвращению идеи святости в русскую жизнь усилилось, причем инициаторами и участниками прославлений были имп. Николай II и его семья. Так были канонизированы прп. *Серафим Саровский*, свт. Гермоген, кн. Анна Кашинская.

Гонения, обрушившиеся на русский народ, Русскую церковь и русскую православную веру в годы богоборческой советской власти, казалось, навсегда закрыли тему русской святости. Но именно в эти годы русский православный народ явил миру величайшие духовные подвиги и многочисленные примеры святости. В к. XX в. Русская православная церковь, выстояв в гонениях, вновь вернулась к практике прославления святых. В 70—90 XX в. были канонизированы свт. *Филарет (Дроздов)*, Иннокентий (Попов-Вениаминов), *Игнатий (Брянчанинов)*, *Феофан Затворник*, Николай Японский, блгв. кн. Дмитрий Донской, блж. Ксения Петербургская, прп. Андрей Рублев, Максим Грек, *Амвросий Оптинский*, *Паисий Величковский*, прав. *Иоанн Кронштадтский* и др.

Начался процесс прославления мучеников, погибших от рук богоборцев в XX в. — были канонизированы свмчч. Иоанн, Вениамин Петроградский, Александр, Петр, митрополит Крутицкий, Фаддей, Владимир, митрополит Киевский и Галицкий, прмщ. вел. кн. Елисавета и инокия Варвара. Наконец, в 2000 на юбилейном Архиерейском соборе Русской православной церкви к лику святых был причислен Собор новомучеников и исповедников Российских. Всего было канонизировано 1154 подвижника веры и благочестия, в их числе имп. Николай II и члены его семьи. Символом движения России по пути духовного и государственного возрождения стала и канонизация в 2001 св. прав. воина Феодора Ушакова, адмирала Флота Российского.

Прославление столь большого числа новомучеников российских открыло новую страницу в истории русской святости. Русская православная церковь вновь указала русскому народу путь к спасению, придала глубинный, божественный смысл всему XX в., столь трагическому в истории России. Теперь мы можем быть уверены, что величайшие страдания русского народа в этом веке не были бессмысленными, они были посланы нам как испытание в борьбе с мировым злом во имя Господа нашего и вечного нашего спасения. И величайший сонм святых ныне освящает не только наше прошлое, но и наше будущее. Перед Россией вновь открываются врата вечности и великого духовного смысла *бытия*.

С. *Перевезенцев*

СВЯТЫЕ, люди, наделенные *Богом* за свою *веру* и добрые дела особым качеством *святости* и способностью творить *чудо*. В русском *Православии* имеются следующие чины святости:

I. Ветхозаветные святые:

Праведные — общее наименование святых ветхозаветных.

Патриархи (или святые отцы) — предки Спасителя по плоти.

Пророки — предвозвестники пришествия Спасителя и искупления рода человеческого.

Праотцы — патриархи (от Адама до Иосифа Обручника) и пророки (от Самуила до Иоанна Предтечи и Крестителя).

II. Новозаветные святые:

Апостолы — ученики Господа Иисуса Христа. Празднование 30 июня (12 апостолов) и 4 янв. (70 апостолов).

Евангелисты — Матфей, Марк, Лука и Иоанн.

Равноапостольные — особенно способствовавшие распространению *христианства*.

Святители — патриархи (новозаветные), митрополиты, архиепископы и епископы.

Мученики и мученицы — святые, пострадавшие за Христа.

Великомученики и великомученицы — претерпевшие невыносимые муки при римских императорах, с особой жестокостью преследовавших христиан.

Священномученики — мученики из диаконов, иереев и архиереев.

Преподобномученики и преподобномученицы — мученики из иноков и инокинь.

Исповедники — страдавшие за Христа, с сохранением *жизни*.

Блаженные — святые, живущие в миру.

Преподобные — святые, подвизавшиеся в иночестве.

Подвижники — пребывавшие в неизменно строгом соблюдении заповедей Христа.

Постники — просиявшие подвигом пощения.

Столпники (преимущественно на Востоке) — жившие на столпах (род низких башен с плоской кровлей).

Странноприимцы — принимавшие странников, убогих и сирот.

Богоносные — святые, отличавшиеся особенными дарами *благодати* и всяким благочестием.

Отцы, или учителя, Церкви — святые, оставившие нам письменные наставления, руководящие ко *спасению*.

Бессребреники — безвозмездно помогавшие ближним.

Юродивые — под видимым безумием скрывавшие духовную *красоту*.

Благодарные (князья) — ревнующие об истинной *вере*.

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ. — См.: **БИБЛИЯ**.

СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ, второй после *Священного Писания* первоисточник христианской веры — учение Христа и апостолов, преподанное ими Церкви устно, позже записанное. Такими письменными органами Священного Предания ныне служат: 1) символы веры древнейших поместных Церквей, каковы: Церкви иерусалимской, записанный св. Кириллом в надписаниях его огласительных слов, Антиохийской церкви, текст которого приводит Иоанн Кассиан в своем сочинении против Нестория и др. Все эти символы содержат в себе «апостольские догматы»; 2) «Правила апостольские», принимаемые восточной церковью в качестве канонических в числе 85 (по определению Трулльского собора), которые не были написаны самими апостолами, но в них содержится, несомненно, практика апостольских времен; собраны воедино они не ранее IV в.; 3) вероопределения и правила святых соборов Вселенских и тех поместных, авторитет которых признан VI Вселенским собором; 4) «Исповедания веры» или «вероизложения», сделанные отцами Церкви по разным поводам. Таковы: символы св. Григория Неокесарийского, Василия Великого, изложение православной веры Григория Паламы и др.; 5) «Деяния» Вселенских и Поместных соборов; 6) древние литургии, из которых многие происходят от апостолов; 7) акты мучеников, особенно древнейших, которые составлены очевидцами их страданий, во время которых мученики излагали догматы христианского учения; 8) творения святых отцов и учителей Церкви, в которых они толковали символы и подробно изъясняли церковное учение. Таковы: «Слово огласительное» Григория Нисского, «Богословие» Дамаскина и др.; особенно много «бесед» и «слов», произнесенных в храмах, и «книг», содержащих объяснения Священного Писания Ветхого и Нового Завета; 9) древняя практика Церкви, касающаяся священных времен, мест, обрядов и т. п., также отчасти воспроизведенная в письменности. Священное Предание Православная церковь считает устным «Словом Божиим» и признает в нем источник веры наряду с письменным «Словом Божиим» — Священным Писанием. Признаки, по которым признается истинное священное или апостольское Предание, суть: 1) внутренние или отрицательные — т. е. отсутствие внутреннего противоречия, а также противоречия др. несомненным преданиям и согласие или сообразность со Священным Писанием; 2) внешние или положительные. Истинно апостольским признается то предание, которое восходит ко временам апостольским, по источникам, которое существовало в Церквах, основанных апостолами, а также то, которое считали апостольским Преданием отцы Церкви III, IV, V вв., все или многие из них; в особенности же то, чего держится вся Вселенская церковь. От священного или апостольского Предания отличается предание церковное, под которым Церковь понимает сочинения лиц, не авторизованных ею, по истории Церкви, а также древние и позднейшие агиографические записи местных устных сказаний. Всю область этого церковного предания, ввиду того что при устной передаче рассказ часто видоизменяется и переходит в легенду, Церковь относит в область богословской науки, именно церковно-исторической критики, определяющей условия и признаки истинности предания. Священное Предание имеет

весьма важное значение в христианской Церкви. На его важность и великое значение указывает: 1. Само Священное Писание, когда прямо внушает хранить предания. «Братие, — писал апостол к солунянам, — стойте и держите предания, им же научистесь или словом, или посланием нашим» (2 Фес. 2, 15). «Предание сохрани, — писал апостол к Тимофею, — уклоняясь скверных суесловий и прекословий лжеименного разума» (1 Тим. 6, 20). «Хвалю вы, братие, — писал апостол к Коринфянам, — яко вся моя помните, и якоже предал вам, предания держите» (1 Кор. 11, 2). 2. На Предание, как на источник и основание истинного учения христианского, постоянно указываются и в творениях отеческих. Преданию следовали и сами все древние отцы, и к Преданию постоянно обращали они и верующих. «Все, желающие знать истину, — пишет св. Ириней, — должны обращаться в каждой Церкви к Преданию апостольскому, известному во всем мире» («Против ересей», кн. 3, гл. 3). И в др. месте пишет: «Что если бы апостолы не оставили нам писаний? Не должно ли было следовать порядку предания, преданного тем, кому они верили Церкви? Этому порядку следуют и многие племена варваров, верующих во Христа, которые имеют спасение свое без хартии или чернил, и тщательно блюдут древнее предание...» («Против ересей», кн. 3, гл. 4). Учитель II в. Тертуллиан, указав на разные неопасные обычаи и постановления церковные, пишет: «На сии и на другие постановления ты не найдешь заповеди в Писании: предание да будет для тебя заповедью, обычаем подтверждением, а вера — побуждением к исполнению» (da Corion. milit. с.3 и 4). Ориген, учитель III в., пишет: «Да хранится церковное предание, и даже до ныне пребывающее в Церквах; той только истине и должно веровать, которая ни в чем не разногласит с церковным и апостольским преданием» (de Princip. L. 1. п. 2). Св. Епифаний пишет: «Нужно держаться и предания, ибо не возможно обрести все в одних писаниях: святейшие апостолы одно оставили в Писании, др. — в предании (Haeres. 60. сар. 6). Св. Василий Великий пишет: «Из сохранных в Церквах догматов и проповеданий некоторые мы имеем от письменного наставления, а некоторые прияли от апостольского предания, по преемству, в тайне; и те и др. имеют одну и ту же силу для благочестия... ибо если предпримем отвергать неписанные обычаи, как не великую имеющие силу, то непременно повредим Евангелию в главных предметах, или, иначе, от проповеди евангельской оставим одно пустое имя» (из 27-й гл. к Амфил. о Святом Духе). Св. Златоуст пишет: «Не все предали апостолы чрез Писание, а многое также без писания; но то и др. равно достойно веры; посему мы считаем достойным веры и предание: предание есть, ничего более не ищи» (из 2 к Фес. Нот. 4. п. 2). 3. Подобным образом и из правил и определений святых Соборов, поместных и вселенских, ясно можно видеть, что все они в основании своем имеют предание Церкви, и на нем основываются и касательно истин верования, и касательно жизни христианской, и касательно обрядов и таинств, и касательно самого Писания и его разума или смысла, и неизменное хранение преданий считали священнейшею своею обязанностью. Последование учению святых отцов и преданию Кафолической Церкви они почитали шествию царским путем (Догмат VII Вселенского собора об иконопочитании); они прямо говорили на Соборах: «Да хранятся древние обычаи, древние предания; да соблюдается древний закон и правило; да не вводятся в Церкви, вопреки писаниям и церковным преданиям, новости». «Храним не нововводно, — писали отцы VII Вселенского собора, — все Писанием и без писания установленные для нас церковные предания» (см. в кн.: «Правила Вселенских и Поместных соборов и святых отец»). И касательно учения в Церкви отцы VI Вселенского собора писали, чтоб пастыри Церкви, поучая клир и народ словесам благочестия и изби-

рая из Писания разума и рассуждения истины, не преступали положенных уже пределов и предания богоносных отцев и не иначе изъясняли Писания, разве как изложили светила и учителя Церкви в своих писаниях» (Собора Трулльского правило 19). 4. Великая важность и необходимость предания ясно усматривается и из следующих соображений. Без предания мы не знали бы подлинности и боговдохновенности книг самого Священного Писания; потому что Священное Писание не перечисляет нам всех священных книг и не дает свидетельства о их совокупности и подлинности и что они боговдохновенны; все это мы узнаем из предания; книги сии исчисляются уже в церковных правилах, см. 85 Правило апостольское Лаодикийского собора; пр. 59 и 60. Карф. пр. 33. Афан. Алекс., Григория Богослова и Амфилохия (см.: «Книгу Правил»). Предание необходимо для уразумения самих истин, содержащихся в Писании, ибо иные из них не вполне изложены, об иных вовсе нет в Писании; на иные делается только указание или только намекается, иные могут быть выводимы только уже посредством умозаключений, которые без предания, однако же, не имели бы значения. Таковых истин очень много. Да и касательно самого ясного и определенного учения Писания о некоторых истинах, если бы предоставить объяснение их разуму каждого, мы не имели бы правильного и определенного о них понятия, а одни разногласные мнения. Истина и единство смысла их определяется только преданием. Без предания мы не знали бы, наконец, и различных обрядов и таинств Церкви и разных действий Богослужения, разных постановлений церковного благоустройства и благочиния (Мак М. Введение в Правила Богословия. 1847. § 132). Ограничимся здесь известнейшим указанием на это св. Василия Великого. «Упомянем прежде всего, — пишет он, — о первом и самом общем, чтобы уповающие на имя Господа нашего Иисуса Христа знаменовались образом креста, кто учил писанием? К востоку обращаться в молитве, какое писание научило нас? Слова призывания в преложении хлеба евхаристии и чаши благословения, кто из святых оставил нам письменно?.. По какому также Писанию благословляем и воду крещения, и елей помазания, еще же и самого крещаемого? Не по умолчанному ли и тайному преданию? Что еще? Самому помазанию елеем какое написанное слово научило нас? Откуда и троекратное погружение человека и прочее, относящееся к крещению, отрицать сатаны и ангелов его, из какого взято Писания? Не из сего ли не обнаруживаемого и не изреченного учения, которое отцы наши сохранили в недоступном любопытству и выведыванию молчании, быв основательно научены молчанием охранять святыню таинств?» (гл. 27 о Святом Духе к Амфилохию). 5. «Наконец, в отношении к целой Церкви, — пишет один из наших пастырей, — священное предание имеет ту особенную важность, что в своем непрерывном преемстве, сохраняя неизменные основания веры и всего церковного управления, оно способствует сохранению единства Православной Кафолической церкви. Его непрерывность и неизменность делает то, что Православная церковь во все времена и во всех местах сохраняет то же чистое исповедание веры, те же правильные священнодействия, те же основные законы своего благоустройства, то же священноначалие, какие получила в самом начале своего устройства на земле. Это единство, образующее всегда дух Православно-кафолической церкви, составляет важнейшую опору ее целостности и внутренней чистоты и главный характер или признак единой, истинной Церкви Христовой (Ефес. 4, 4—6)» (архим. Иоанн, «Опыт курса Церк. Закон», 1851, вып. 1, с. 50—51). Впрочем, т. к. и в писаниях отеческих, и в практике различных Церквей много может быть такого, что не может быть признано истинным апостольским преданием, то необходимо знать признаки для отличия истинных

преданий от ложных. Признаки эти двоякого рода: внутренние и внешние, отрицательные и положительные (см. выше). Если то или др. предание вполне удовлетворяет этим признакам, то оно, несомненно, должно быть признаваемо истинным. «Как сынам Церкви отличать истину от лжи, если и лжеучители пользуются изречениями Писания», — спрашивает известный учитель V в. Викентий Лиринский? И отвечает так, как мы в начале настоящей памятной записке написали, по преданию святых и ученых мужей. То есть, они особенно должны заботиться о том, чтобы толковать божественный канон по преданиям и правилам всеобщей Церкви, в самой же Церкви они необходимо должны следовать всеобщности, древности, согласию. И если восстанет когда-нибудь часть против всеобщности, новизна против старины, несогласие одного или меньшинства против всех или большинства, то повреждению части должны предпочитать целостность всеобщности, а в самой всеобщности — непостоянству новизны предпочитать веру старины, а в самой же старине — безрассудству одного или меньшинства предпочитать, во-первых, общие, если есть, решения всеобщего Собора, а если их нет, то, во-вторых, — следовать самому сподручному — согласным между собой мыслям большинства великих учителей». В подтверждение истины и важности последнего признака учитель этот представляет в пример III Вселенский собор, на котором самым верным и наилучшим делом признано было решить спорный предмет согласием известнейших древних святых отцов, и перечисляет сами имена отцов, на основании согласия коих торжественно подтверждено было древнее учение и осуждено новое ложное — нечестивого Нестория. Имена эти следующие: св. Петр епископ Александрийский, св. Афанасий Александрийский, св. Феофил Александрийский, св. Кирилл Александрийский, св. Григорий Назианзен, св. Василий Кесарийский, св. Григорий Нисский, св. Феликс мученик, св. Юлий епископ Римский, св. Киприан епископ Карфагенский, св. Амвросий епископ Медиоланский, и прочие, которые все согласно с ними мыслили, т. к. и они — согласно со всеми прочими.

СЕКУЛЯРИЗМ (лат. — мирской, светский), обмирщение христианского духа, отторжение от Божественных начал жизни, проявление греховной природы человека.

«Двойственна наша жизнь: разумная и неразумная, плотная и телесная, — писал Киевский митр. Никифор вел. кн. *Владимиру Мономаху*. — И поэтому внутри нас идет большая борьба, и противится плоть духу, а дух плоти». И только пост, только синергическое покаяние покоряют «низшее высшему» — секулярное православному, согласно древнерусскому иерарху, а в лице его и всем нашим предкам (см.: Синергизм).

Т. о., первоначальный вариант русского секуляризма мог вполне подчиняться православной традиции, нейтрализуясь в результате синергических усилий человека под эгидой *Промысла Божьего* и *Благодати*.

Но уже в эпоху Московского царства, когда стало периодически нарушаться благословенное святыми отцами симфоническое равновесие светской и церковной власти в пользу первой, секуляризм начал приобретать внеправославные и самодостаточные черты. Речь зашла, напр., о совершенной независимости покаянного и совестливого суда в душе царя от церковного участия и, в частности, оценки патриарха. Наиболее ярко этот секулярный подход проявился в словах и поступках *Ивана Грозного*: в его посланиях к Андрею Курбскому и взаимоотношениях со св. митр. Московским и всея Руси Филиппом.

В имперский период истории России политико-идеологизированный вариант секуляризма приобрёл абсолютистскую мощь, подкрепив свое значение, во-первых, синодально-бюрократизированным ослаблением в 1721 социальной

роли Православной церкви, и, во-вторых, экономическим подрывом независимого социального положения Православной церкви в результате проведения в 1764 г. н. секуляризации её земельных владений.

Абсолютистский, имперский секуляризм окончательно нарушил симфоническое равновесие светской и церковной власти.

В результате возникли условия для появления культурно-носного типа секуляризма, который получил классическое звучание в XIX—XX вв. в сфере *литературы, науки, искусства, философии*.

Секулярно-православный тип творчества стал модернизированной разновидностью древнерусской внутривославной двойственности, раскрыв её индивидуализированное и собственно культурноносное содержание, превратив *Православие* в самый действенный эвристический принцип, в рамках которого творили великие гении русского народа: *Пушкин, Менделеев, Мусоргский, Достоевский, Леонтьев* и др.

Прямо противоположное приходится говорить о западных представителях русской культуры — здесь мы сталкиваемся с приоритетной, глубинной зависимостью их секуляризма от др., иноверческих, традиций, вследствие чего он приобретает уже иную двойственную природу: секулярно-католическая и секулярно-протестантская. Так, революционная русская интеллигенция исходила в своей деятельности из иезуитско-католического догмата об оправдании добрыми делами, абсолютизируя роль последних, разумеется, на пути не личного, а социально-экономического спасения. «Общественным утилитаризмом» назвал подобную «католическую» позицию *Н. А. Бердяев* (в ст. «Философская истина и интеллигентская правда», опубликованной в сб. «Вехи»), выделив священный статус «самопожертвования» революционной интеллигенции. С таким «добрым» и действительно иезуитски-бесстыдным самооправданием она и творила любое зло. Ведь «дело прочно, когда под ним струится кровь», — как заметил *Н. А. Некрасов*, утилитарно сакрализируя жертвы во имя «спасительного», «светлого» будущего.

Сам же Бердяев и многие т. н. идеалисты выбрали секулярно-протестантский тип творчества, который проистекал из протестантского догмата оправдания единой верой и предполагал гуманизованную абсолютизацию естественного «я», что достигалось сугубо психологическим убеждением в собственном избранничестве перед лицом Божиим и спасением. Иначе говоря, здесь требовались уже не добрые поступки, а просто «доброе», «чистое» намерение и элементарное самовнушение по поводу своей духовной, внутренней значимости. Впрочем, для подкрепления этого психологического секуляризма был использован формально-логический закон непротиворечия, который позволил представлению о себе отождествить со своим «самобытием» и настоящим «спасением» в его «истинном», «просвещённом» плане. Т. о., православный и весьма тяжелый результат покаянных усилий мог теперь получаться благодаря облегчённому, безопасному и рационализованному закланию своего «самобытного» и «спасительного» единства — при всей его безблагодатности и абстрактности. Антропоцентрический, гуманизированный рычаг уже не нуждался в действительно синергическом, во многом непредсказуемом и опять же опасном вспомоществовании на пути к Богу — он сам себе становился и «благодатью» и «богом».

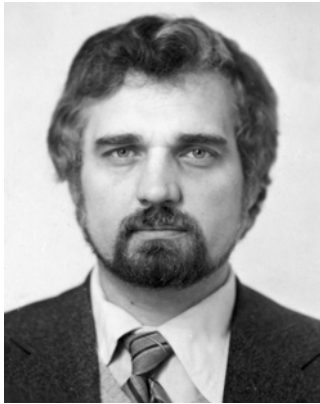
Этот якобы «духовный» вариант секулярного самооправдания и самоудовольнения не мог не привлечь к себе огромное число русских «интеллигентов»-идеалистов. Без увеличения почти все отечественные мыслители, которые так или иначе исповедовали принцип единства или всеединства в его чисто мистической или чисто рационалистической форме, вольно-неволью выбирали секулярно-протестант-

ский вариант интеллигентности, преклоняясь перед идолом своего «единого» нераскаянного, пусть порой и гениального «я», предпочитая облегченный антиправославный способ «спасения»: здесь и сейчас.

Св. *Филарет Московский* прямо связывал интеллигентско-западнические модификации Православия с «любовью к миру, которая соглашается приносить жертвы Богу, только если ей не возбранялось принимать жертвы от мира; готова творить дела человеколюбия (в «католических» поступках и «протестантских» книгах), только чтобы мир видел и одобрил их». Но такая «миролюбивая» раздвоенность не имела никакого сопряжения с секулярно-православным типом творчества и тем более внутривославной борьбой духа и плоти.

П. Калитин

СЕЛЕЗНЕВ Юрий Иванович (15.11.1939—16.06.1984), ученый, критик, публицист. Родился в Краснодаре, там же в 1966 закончил филологический факультет Педагогического института, преподавал литературу.



Любовь к русской поэзии, литературе, истории детства привила ему мать.

Русская классика была его стихией, он жадно изучал ее, стал одним из глубоких знатоков «русского Возрождения» XIX в. и всесторонним литературоведом. Но его истинное призвание таилось в критике. Он был прирожденным полемистом, тонким аналитиком, прекрасным стилистом. В последние годы жизни каждая его публикация поражала новизной мысли, выпуклостью образа, ясностью идеи.

В них чувствовались неустанная работа ума, души, интуиции. Его книги «Вечное движение», «Созидающая память», «Мысль чувствующая и живая», «Василий Белов», «Златая цепь», «Достоевский» и многие статьи стали ярким явлением в русской литературе и критике. Это был критик-мыслитель. Он умел, как никто, показать, как в произведении — от звука и слова до композиции, — все работает на идею — созидательную или разрушительную.

В Институте мировой литературы он защитил кандидатскую диссертацию, незадолго до смерти была готова докторская о М. Ю. Лермонтове. Научную, публицистическую деятельность он совмещал с работой в журнале «Наш современник» (зам. гл. редактора в издательстве «Молодая гвардия»). Человечность, стремление утвердить в сердце соотечественника мир правды и добра, борьба за слово, ставшее откровением народной души, историчность, присущие творчеству Гоголя, Достоевского, Пушкина, — все эти вопросы поднимаются в произведениях безвременно ушедшего из жизни замечательного русского писателя и критика, неиссякаемый талант которого находился на взлете.

Вместе с С. В. Видуловым Селезнев объединил вокруг журнала «Наш современник» лучших отечественных критиков и публицистов. Селезнев стал одним из духовных вождей русского национального возрождения, авторитет его был высок и непререкаем, а боевая напористость притягивала к нему сотни русских патриотов. Как позднее вспоминали его соратники, «он был похож на воина, на витязя Древней Руси. Высокий, подтянутый, со слегка откиннутой назад головой, обрамленной густой, кудрявой волной волос и аккуратной острой бородкой. А главное — глаза! Удивительно ясные, чуть прикрытые, устремленные вдаль. Ни дать ни взять — витязь в дозоре, озирающий рубежи родной земли». С духовной

прозорливостью он предсказывал грядущие потрясения нашей Родины, пытался разбудить пребывающее в летаргии национальное сознание русского народа. Нельзя терять ни минуты, торопил Селезнев, каждый, кто способен постоять за державу, должен быть мобилизован. Третья мировая война началась в идеологической сфере, и первой ее жертвой может стать Россия, если патриоты не сумеют мобилизоваться. «Быть русским человеком — значит быть патриотом».

Похоронен Ю. Селезнев на Кунцевском кладбище.

С. Лобзова, О. Платонов

СЕМАРАГЛ (Симаргл), в древнерусской языческой мифологии божество, входившее в число идолов, которые были установлены в Киеве при кн. *Владимире* (980). Имя Семарагла происходило от слова «семя». По своему смыслу божество это было связано с *берегинями* и представлялось в образе крылатой *собаки*, охранявшей семена и посевы, олицетворяя вооруженное *добро*.

СЕМЬЯ, группа людей, связанная браком или кровным родством, ведущая общее хозяйство, осуществляющая взаимопомощь и взаимоподдержку. «Семья, — писал *И. А. Ильин*, — первичная ячейка общества, естественный и в то же время священный союз, в который человек вступает в силу необходимости. Он призван строить этот союз на *любви*, на *вере* и на *свободе*, научиться в нем первым совместным движениям *сердца*; и подняться в нем к дальнейшим формам человеческого единения — *родине* и *государству*».

В понятиях *Святой Руси* семья — первое место, где человек должен научиться делать *добро*. Русский народный *идеал* — добрая жена и крепкая дружная семья. На эту тему существует множество пословиц.

«Не ищи красоты, ищи доброты». «Добрая жена — веселье, а худая — злое зелье». «Добрая жена да жирные щи — другого добра не ищи!» «Не бери жену богатую, бери непочатую!» «Не с богатством жить, с человеком». «Дай Бог совет и любовь!» «Жить-поживать да добра наживать». «Своя семейка — свой простор». «Семейная каша погуще кипит». «В своей семье и каша гуще». «Семейный горшок всегда кипит». «Доброю женой и муж честен». «Добрую жену взять — ни скуки, ни горя не знать». «С доброй женой горе — полгоря, а радость вдвойне». «Не надобен и клад, коли у мужа с женой лад». «Живут рука в руку, душа в душу» — говорится о дружных супругах.

О. Платонов

СЕНСУАЛИЗМ, направление в решении гносеологических вопросов, противоположное интеллектуализму и рационализму. Сенсуализм утверждает, что *разум* все свое содержание получает из ощущений, а ощущения берут его из опыта; следовательно, источник нашего *познания* есть внешний мир, но, в отличие от *материализма*, сенсуализм не признает тождества содержания ощущения с качествами предмета и тем соприкасается с субъективным *идеализмом*, отличающемся от него в понимании деятельности *субъекта*, которую сенсуализм полагает в ощущении, отождествляя *мышление* с ощущением. Заслуга сенсуализма заключается в том, что он обратил внимание на более подробный психологический анализ ощущений и восприятий и их значение в познании вообще.

СЕРАПИОН ВЛАДИМИРСКИЙ (?—1275), монах, игумен Киево-Печерского монастыря, епископ Владимирский, Суздальский и Нижегородский с 1274, святой. Серапиону Владимирскому принадлежит 5 «Слов». Почти все они точно датируются: первое написано ок. 1230, остальные — в последние 2-3 года жизни автора. Впрочем, скорее всего эти послания составляют лишь малую часть его творческого наследия.

В основе религиозно-философской концепции Серапиона Владимирского лежит идея величия *человека*, созданного Господом: «Великии бо ны Господь створи». И это величие

проявляется в заповеди *любви*, заложенной в сердца людей Самим Господом как самой главной: «Еже Самого Владыки нашего бо́льшая заповедь, еже любити друг друга, еже милость любити ко всякому человеку, еже любити ближняго своего аки себе». И только любовью можно устроить нормальную человеческую жизнь: «Всегда в любви пребываючи, мирно поживем».

Если же люди смогут соблюсти Божии заповеди, то Господь дарует им и радостную *жизнь на земле*, и вечное *спасение* и жизнь в Царствии Небесном после смерти, ради которого, собственно говоря, и были созданы люди: «И милость Господня излеет на ны, мы же в радости поживем в земле нашей, по ошестии же света сего придем радующеся, аки чады къ Отцю, к Богу своему и населдим Царство Небесное, его же ради от Господа создани быхом».

Однако люди не способны пребывать в Господней *благодати* и соблюдать Его заповедания. Не справляющиеся со многими *искушениями*, люди впадают в *грехи*. Именно в нравственном оскудении русского народа, в забвении им христианских заповедей Серапион Владимирский видит главную причину нового, рабского, униженного положения Руси, завоеванной татарами. «Кто же ны сего доведе? — задает он риторический вопрос и дает ответ: — Наше безаконье и наши греси, наше неслушанье и наше непокаянье». И Серапион с горечью и болью перечисляет грехи русского народа: ложь, клевета, грабежи, воровство, разбои, сквернословие, прелюбодейство, зависть, злоба, ненависть, жадность... Серапион Владимирский не останавливается на перечислении лишь этих нравственных, греховных качеств. К грехам он относит и скверные и немилостивые суды, и неправедные лихоимства, безжалостное ростовщичество, т. е. социальные явления. Столь же греховным считает Серапион и возрождение языческих обычаев — колдовства, гаданий. А совсем тяжкое впечатление на него производит возрождение человеческих жертвоприношений: «Аже еще поганьскаго обычая держитесь: волхованию веруете и пожигаете огнем невинные чело­веки и наводите на весь мир и граде убийство».

По убеждению Серапиона Владимирского именно за эти прегрешения Русь и наказана Господом. В «Словах» Серапиона предстает яркая картина «казней Божиих», которым она подверглась, самым страшным из которых стало татарское нашествие. Причем, по мнению мыслителя, Господь заранее предупреждал русский народ о Своем гневе. Серапион перечисляет многие предзнаменования, случившиеся задолго до татарского завоевания: голод, мор и землетрясение, обрушившиеся на Русь в 1230, солнечное затмение в 1206, затмение луны в 1207, появление комет в 1223 и 1230. Все эти природные явления и были предупреждениями Господними о греховности русского народа.

Как можно заметить, в религиозно-философских взглядах Серапиона Владимирского самую большую роль играет идея *страха Божиего* как наказания за грехи. Однако испытание страхом Божиим — это и путь к спасению. В своих проповедях он постоянно взывает к пастве, объясняя, что гнев Господень до тех пор будет обрушиваться на Русь, пока сами русские люди не покаются и не вернуться к Господу: «Молю вы, братье, кождо васъ: внидите в помыслы ваша, узрите сердечными очима дела ваша — възненавидете их и отвержете я, к покаянью притечете». И чем искреннее раскаяние, тем быстрее Всемилостивый Господь простит русских людей и вернет им свое покровительство. И недаром Серапион уверен, что Господь «ждет нашего покаянья, милovati ны хоцеть, беды избавити хоцеть, зла хоцеть спасти!»

В этом смысле Серапион Владимирский четко осознает и формулирует задачи, стоящие перед Русью, — необходимо покаяние, избавление от грехов, духовное возрождение, без

которого невозможно преодолеть внутренние распри и объединить силы в борьбе с врагом.

В учении о страхе Божием, которого придерживается Серапион Владимирский, вполне естественно можно усмотреть влияние византийской трактовки христианского вероучения. Однако русский мыслитель, в соответствии с реальной исторической обстановкой, вполне творчески подходит к некоторым христианским положениям. Так, когда он в одной из проповедей перечисляет заповеди Господни, он, видимо, совершенно сознательно не упоминает заповедь «люби врага своего» — в реальной жизни подобный призыв можно было рассматривать как предательство. Следовательно, для Серапиона главным оказывается не просто призыв к христианскому благочестию, но духовное укрепление русского народа в борьбе за возрождение Русского государства.

Несомненно, своими выступлениями Серапион способствовал духовному очищению народа, укреплению в нем чувства *патриотизма*. Более того, проповеди Серапиона Владимирского вселяли в сердца людей крепкую надежду на спасение и на неизбежное освобождение от тяжелого иноземного ига. Ведь, по его искренней вере, всех возвратившихся к Христовым заповедям Господь простит и вновь наделит Своей Благодатью. И недаром в народе вплоть до XIX в. Серапиону Владимирскому поклонялись как одному из заступников в тяжелые жизненные времена.

Лит.: Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII в. СПб., 1888; «Слова» Серапиона Владимирского / Подг. текста, пер. и коммент. В. В. Колесова // Памятники лит-ры Древней Руси: XIII в. М., 1981: То же / Подг. текста и пер. Черторицкой // Красноречие Древней Руси; *Колобанов В. А.* Общественно-литературная деятельность Серапиона Владимирского // АКД, Л.—Владимир, 1962; *Теорогов О. В.* Серапион // Словарь книжников. Вып. 1.

С. Перевезенцев

СЕРАФИМ САРОВСКИЙ (в миру **Машнин Прохор Исидорович (Сидорович)**), великий православный святой (1759—[14].01.1833), духовный мыслитель.

Прп. Серафим родился в Курске и происходил из купеческой семьи. Ему дали имя Прохор в честь одного из семи диаконов первоначальной Церкви. Его отец Исидор Мошнин был владельцем строительного предприятия и начал строительство собора в Курске. Он умер, когда Прохор — его второй сын — был еще совсем маленьким и его вдова еще в течение 12 лет продолжала руководить начатым строительством. Однажды, при посещении вместе с нею производившихся работ, маленький Прохор упал с карниза и остался невредим. Когда ему исполнилось 10 лет, началось его начальное образование. Прохор был способным ребенком и учился без труда. Быстро научившись свободно читать и писать, он стал отдаваться чтению *Библии*, Псалмов и др. духовных книг, к которым у него с детства проявлялось особое влечение.

Его духовное призвание сказалось очень рано; «находясь еще в миру, Прохор тем не менее ни в каком смысле не был мирским, — пишет *В. Н. Ильин*. Торговое дело, которым занимался его старший брат Алексей, совершенно не привлекало его, и занимался он им исключительно по винушке старшим. Все существо его было поглощено чтением святых книг, стремлением постоянно посещать храм; уже в это время наблюдалась у него склонность к уединенному богомыслию». В 18 лет он объявил матери о своем твердом решении уйти в монастырь. Его мать, женщина умная и благочестивая, не имела против этого никаких возражений. В противоположность матери прп. Феодосия, которая некогда, в том же Курске, всеми силами пыталась удержать своего сына при себе, мать Прохора благословила его и дала ему медное распятие, которое он с тех пор всегда носил на груди. Для начала юноша с пятью товарищами, из которых четверо по его примеру

оставили мир, отправился в Киев, помолиться о помощи и покровительстве великому основоположнику русского монашества прп. Феодосию. Прибыв в Киев, Прохор пошел к одному очень известному старцу, Досифею, который посоветовал ему постричься в Саровском монастыре. Монастырь этот стоял на речке Сарове, притоке Оки, в Тамбовской губ., на месте, где еще возвышались развалины прежнего татарского города. Он был основан в XVII в. как чисто общежительный, но в 1764 стал «пустыней», т. е. в нем наряду с общежитием было допущено отшельничество в окружающем монастырь дремучем лесу.



20 нояб. 1779, в канун Введения во храм Пресвятой Богородицы, Прохор попросился в Саровскую обитель. Ему было 19 лет. Будучи послушником, он прошел здесь все послушания, предписываемые восточным монашеством, трудился сначала в хлебопекарне, потом в столярне. «Общая одаренность его природы, — пишет В. Н. Ильин, — сказалась и здесь; он обнаружил настолько большое мастерство и сноровку в этом ремесле, что его даже наименовали Прохором-столярком. Во всех должностях он обнаружил необычайное усердие и добросовестность; но особенно выделялся он своим молитвенным рвением — усердием как к церковной, так и в келейной молитве. В свободное от молитвы и послушания время он занимался чтением Священного Писания, святоотеческой, аскетической и житийной литературы». Прохор не ограничивался простым чтением всего этого. Он старался воспринимать и усваивать. «Исключительное воздержание в пище и сне составляло уже в этот период отличительную особенность его жизни. Он ел один раз в день, да и то мало. По средам и пятницам ничего не ел. Тогда же, испросив благословение от своего старца, он стал удаляться в лес для того, чтобы в полной сосредоточенности совершать молитвенное правило св. Пахомия Великого. В этот же период для него наступило испытание, давшее ему возможность проявить силу и красоту столь рано созревшего духа.

1780 ознаменовался для молодого подвижника началом тяжкого недуга, мучившего его ок. 3 лет. Большую часть этого времени ему пришлось пролежать. Он отклонил предложение старцев призвать врача, но попросил молить о себе. Были отслужены всенощная и литургия о здравии больного. Последовало быстрое выздоровление. Лишь незадолго до своей кончины подвижник рассказал о тайне своего исцеления, оно было чудом, явленным на нем Божией Матерью. Пресвятая Дева явилась ему со словами «этот — нашего рода» (слова, обращенные к ап. Иоанну Богослову, который сопровождал Ее вместе с ап. Петром в чудесном посещении больного). Коснувшись рукою головы его, а железом, бывшим у Нее в руке, — бока, — Она исцелила его» (В. Н. Ильин).

После этого Прохор стал собирать на церковь, строившуюся при монастырской больнице. Для этого он ходил пешком по окрестным городам и монастырям и своими руками соорудил для алтаря этой церкви престол из кипарисового дерева. 13 авг. 1786 он был пострижен и назван при этом Серафимом. Ему было тогда 27 лет. «По общему свидетельству, он был необычайно мужественного телосложения, несмотря на воздержание и перенесенную болезнь. Лицо его отличалось особым благообразием. Осенью того же года он был рукоположен в сан иеродиакона.

«Имя свое — Серафим — вновь рукоположенный оправдал полностью. Теперь наступили для него дни непрерывного молитвенного горения и совершенно исключительного прилежания и ревности о храме Божием, из которого он уходил только для краткого ночного отдыха. Среди таких молитвенных и богослужебных трудов, Преподобный удостоился новых видений. Он видел ангелов, сослужащих и поющих в церкви и, наконец, глаза его раскрылись для лицезрения самого Господа Иисуса Христа, который явился ему в образе Сына Человеческого, шествующего в храм с небесными силами и благословляющего молящихся и служащих. Ослепленный таким страшным и сладостным видением, преподобный долго не мог говорить. Придя в себя, он рассказал об этом своим старцам, умолчав перед другими. Опасность гордости была устранена их советами — и преподобный с этого дня еще более преуспевал в монашеском житии в самоупокоении и смиренномудрии. И действительно, это видение было еще не увенчанием его подвига, а укреплением на дальнейшем трудном пути монашеского крестоношения» (В. Н. Ильин).

2 сент. 1793 он был рукоположен в иеромонахи Тамбовским епископом. В течение нескольких месяцев, которые ему оставалось ещё провести в монастыре, он каждый день служил обедню (что было редким явлением в России, особенно в XVIII в.) и проявлял такое благочестивое рвение, что это вызывало восхищение всего монастыря. Через год после своего рукоположения, в 1794, он получил от своего наставника разрешение оставить монастырское общежитие и начать подвиг отшельнической жизни, который ему было суждено продолжать до 1825.

Взяв с собой Священное Писание и Правило св. Пахомия, которое он имел обыкновение читать ежедневно, Серафим удалился в лес, в маленькую хижину без окон, в пяти верстах от монастыря. Питался он одним черствым хлебом, доставлявшимся ему в определенные сроки, да овощами, которые он сам выращивал и приготавливал. Впоследствии он и овощи перестал есть и питался одной горькой травой — «сниткой». По несколько дней в неделю, в особенности по средам и пятницам, он не ел вообще ничего. Несмотря на такое слабое питание, он днем занимался тяжелым трудом дровосека или чтения, а ночи посвящал молитве и размышлению, без овещения и без огня, даже в самые суровые зимы; спать позволял себе лишь самое короткое время, прямо на голом полу. Тем не менее его лицо «было радостно и светло, как у ангела»,

говарят летописи, и, как в земном раю, отблеск этой внутренней радости покорял лесных зверей (лисиц, волков, медведей), приходивших к его келии и окружавших его в ожидании еды, которую они получали из его рук. Одежда Серафима была самой простой: шерстяная камилавка на голове, один и тот же белый холщовый балахон зимой как и летом, и на нем медный крест — благословение матери. На плечах Серафим носил в суме Евангелие, с которым не расставался никогда, чтобы во всякое время иметь возможность его читать и никогда не забывать о бремени, взятом на себя Христом. Летом, в самую сильную жару, он отправлялся собирать на соседних болотах мох, служивший ему удобрением для его огорода. На него набрасывалась всевозможная мошкара и безжалостно жалила, к его великой радости, ибо он говорил: страсти упраздняются страданием и скорбями, добровольными или посланными Промыслом Божиим.

Одним из благочестивых обычаев Серафима было — давать разным местам в лесу названия, заимствованные из священной истории. Так, одно место он называл Иерусалимом, другое — Назаретом, третье — Фавором и т. д. Молясь в этих местах, он любил вспоминать соответствующие события из истории нашего спасения. И Святая Земля, находившаяся в тысячах верст от него, стала ему духовно близкой, она освящалась своим, если можно так выразиться, сверхпространственным присутствием дебри русского леса.

Следуя правилу св. Пахомия, прп. Серафим каждый час, днем и ночью, читал псалом и молитву, перед тем как есть, единственный раз в день, обычно под вечер, читал 6 псалмов и 6 молитв, не говоря о тысячах молитвенных возгласов и сотнях земных поклонов, которыми он поддерживал постоянную молитву сердцем. Каждую субботу и в канун праздников он неизменно приходил служить всенощную вместе со своей братией, но сам служить литургию он отказывался, из особого преклонения перед святой тайной и из смирения. Он ограничивался тем, что, надев епитрахиль, причащался рано утром и после этого поспешно уходил назад в свою хижину. Ношению власяницы он предпочитал безропотное перенесение оскорблений и презрения.

Великие искушения одиночества, чувство покинутости, ужас, упадок духа и иные нравственные терзания его не миновали. Приходилось бороться, и он боролся, в особенности с богохульными мыслями, которые одно время напали на него со страшной силой. День и ночь он взывал тогда ко Христу и к Божией Матери, моля Их о помощи. Наделенный крепким здоровьем, Серафим не шадил своих сил. Помимо молитвы, он с удвоенным рвением занимался своим постоянным и очень тяжелым трудом: в любое время года и в любую погоду рубил лес на дрова или строил в осушенных местах. Однажды — это было 12 сент. 1804, — когда он так работал в лесу, на него напали 2 разбойника, желавших отнять у него деньги. С топором, который был у него в руках, ему ничего не сошло бы защититься, но он предпочел терпеть и получил такие сильные удары обухом своего же топора, который он добровольно выпустил из рук, что остался лежать полумертвым, и лишь через несколько дней с трудом добрался до монастыря для лечения после недели жесточайших страданий, понесенных им от повреждений, признанных врачами смертельными; опять, как и в дни его послушничества, удостоился он видения Божией Матери, пришедшей к нему в сопровождении ап. Петра и Иоанна с теми же словами: этот — нашего рода. Быстрое выздоровление, при отсутствии медицинской помощи (святой отказался принять ее), снова обличило истинную, подлинную реальность этого посещения.

Но только через 5 мес. он оказался в состоянии вернуться в свое уединение к своему обычному образу жизни. «Знаком жестокой борьбы со злом, из которой он вышел полным

победителем, — продолжает В. Н. Ильин, — стала его согбенность от понесенных повреждений: получив их, он уже навсегда стал ходить согнувшись и постоянно опираясь на палку и свой рабочий топор, либо мотыгу. Страдальческая согбенность “убогого Серафима” как бы видимо символизировала его смирение. Последнее сказало не только в мужественном и кротком перенесении “злостраданий” от насильников, но и в прощении их. Он горячо заступился за злодеев, после того как спустя некоторое время они были случайно обнаружены. Здесь преподобный не остановился даже перед угрозой: он решительно заявил, что уйдет вовсе из обители и вообще покинет край, если что-нибудь с ними сделают».

«Этот “жизнь во Христе”, этим “облечением во Христа”, кажется, была достигнута высшая мыслимая для человека ступень совершенства во всех смыслах: целомудрие, бдение (т. е. непрерывная память о Боге), пост, непрестанная молитва, кротость, смирение, послушание; совершенное незлобие — наконец, и видимое, наружное возложение и ношение “язв Господа Иисуса Христа на теле”, по слову апостола. Но для совершенства нет пределов, и изощренный в опыте духовности взор подвижника видел ступени, по которым еще надлежало ему восходить».

С 1804 по 1807 Серафим прервал свои обычные работы и, найдя в лесу большой камень, начал новый этап своей духовной жизни. Он стал столпником. Три года (тысячу ночей, говорит предание), когда мир потрясли войны и триумфы Наполеона и Александра, Серафим провел на коленях на камне, с воздетыми к небу руками, беспрестанно повторяя молитву мытаря: «Боже, милостив буди мне грешному!» Днем он молился на др. камне, ближе к своей хижине, и немного отдыхал. Этот подвиг столпничества, осуществленный в XIX в., — единственный в своем роде. Это была мировая умиловительная жертва, приносившаяся в эти годы в этом лесу святым русским иноком. Вся земля через него приносила себя Богу и молилась его устами.

В 1807 Серафим кончил свой подвиг столпничества, чтобы начать подвиг молчальника; он не обменивался больше ни единым словом с теми, кого он встречал, и падал перед ними на землю в знак своего решения не вступать в разговор. Тем временем умер саровский игумен, и его преемник, едва вступив в должность, стал проявлять определенную враждебность к святому отшельнику. Он завидовал его святости, а позже и его известности. Еще более печально то, что и многие из монастырской братии, поощряемые на это игуменом, начали по-настоящему преследовать Серафима. Они досаждали, вредили ему, как могли, дошли даже до того, что разрушили маленькую печь в его хижине. Словом, в Сарове повторилась история св. Тихона Задонского. Поистине, как говорит св. ап. Павел: «беды во лжебратии» (2 Кор. 11, 26), отмечает В. Н. Ильин. В 1810 игумен потребовал, чтобы Серафим вернулся в монастырь. Преподобный покорился беспрекословно. 8 мая он вернулся в монастырь, выбрал себе маленькую келию, площадью в 3 кв. м, и затворился в ней, не допуская к себе никого, кроме больничного служки и священника, приносившего ему причастие.

«Образ жизни, — пишет В. Н. Ильин, — был также до крайности суров. Огонь горел только в лампадке — перед единственной иконой, находившейся в его келии, — иконой Божией Матери “Умиление” (святой называл ее — “Радость всех радостей”). Келия не отапливалась никогда. Постели в келии не было, и спал он на мешках с камнем. Приближаясь же к минуте своего отшествия — свидетельствует “Летопись”, он начал опочивать таким образом: становился на колени и спал ниц к полу, поддерживая руками голову. Молитвенный подвиг состоял в следующем. Ежедневно совершалось огромное правило св. Пахомия Великого. Затем в понедельник прочи-

тивалось целиком Евангелие от Марка, в среду — от Луки, в четверг — от Иоанна. В пятницу преподобный совершал службу Кресту Господню, а в субботу — службу всем святым. К этому присоединял ежедневно по 1000 поклонов. В число аскетических упражнений затворника в это время входило и ношение на плечах тяжелого железного креста». В сент. 1815 его преображение в Боге продвинулось уже так далеко, что продолжать затвор, и отшельничество стало для него бесполезным. Тогда он стал постепенно ослаблять суровость затвора. Так, он дал свое благословение некоторым лицам и отворил дверь своей келии.

«В это время, — продолжает В. Н. Ильин, — посещать и видеть его могли все желающие. Но молчаливость все еще продолжалось. Вскоре, однако, он стал вступать в душеполезные и наставительные беседы с приходившими к нему за советами и наставлениями членами братии. Все более и более увеличивалось число иноков и мирян, жаждавших его благословения и поучений. Слишком уж явным и ярким светом сияла его святость, чтоб она могла укрыться от взоров даже непосвященных и грешных людей». Наконец, 25 нояб. 1825 ему вновь явилась Божия Матерь и прямо повелела ему выйти из затвора, чтобы нести утешение и помощь ближним; следуя этому повелению, Серафим совершенно прекратил затвор, продолжавший 15 лет, и широко открыл двери тысячам и тысячам страждущих людей, приняв на себя новый крест — быть их духовным отцом и руководителем. Так начался четвертый, и последний, этап его жизни — период действительного служения ближним, период старчества — он стал «Старцем Серафимом». «Ни один еще святой Русской земли, — писал В. В. Розанов, — так не повторил, но без преднамерения, неумышленно, великих фигур, на которых, собственно, как мост на своих сваях, утверждалось христианство». Действительно, мы знаем святых столпников, затворников, исповедников, молчаливников, старцев. Серафим был всем этим вместе. Он свел воедино все пути, которыми душа поднимается к Богу. Этот пример — быть может, единственный в истории христианской святости.

Став «всяческим для всех», прп. Серафим не вполне отказался от своего любимого уединения; время от времени он удалялся в новую «пустыньку», построенную ближе к монастырю, чем прежняя, около источника, вода которого, по его молитве, совершала чудесные исцеления. Слава о святом старце быстро распространилась по всей России. Целыми днями он утешал несчастных, наставлял толпы людей, приходивших к нему за советом, без усталости выслушивал всевозможные жалобы. На все вопросы, даже самые неожиданно странные, он отвечал с одинаковой простотой, с добродушной улыбкой, часто не без юмора. Посетителей бывало иногда по тысяче в день, а он к концу дня не проявлял никаких признаков утомления, так же приветливо встречал последних, как первых, говорил им сначала все те же слова: «Христос воскрес, моя радость», потом показывал им икону Божией Матери «Умиление», которая всегда была с ним, и добавлял: «Вот радость всех радостей». Достигнув своей молитвенной и подвижнической жизнью необычайного единения с Богом, Серафим тем самым стал по-новому необычайно близок людям. Вместе с властью в духовном мире он получил власть над миром материальным. Отсюда — множество чудес, добавившихся к расточавшимся им утешениям и к преподававшимся им советам и наставлениям. Первым человеком, которого он исцелил, был М. В. Мансуров, еще за 2 года до полного открытия затвора. Болезнь была настолько сложная и безнадежная, что врачи отказались от него. Знаменуя болящего елеем, святой сказал: «По данной мне от Господа благодати, я первого тебя врачу». Тут же выздоровев, Мансуров с восторгом бросился к ногам подвижника. Святой его поднял и сказал ему строго: «Разве Серафимово дело мертвить и живить, низводить во ад и воз-

водить? Это — дело единого Господа, Который творит волю боящихся Его и молитву их слушает. Господу Всемогущему да Его Пречистой Матери даждь благодарение» (В. Н. Ильин).

Все приближавшиеся к «бабушке Серафиму» находили в нем не святого с иконы, разговаривающего «общими местами и благочестивыми прописями, а особое к нему только обращенное и для него только существующее живое лицо» (В. Н. Ильин). Его «прозорливость», позволявшая ему читать в глубинах человеческих душ, была изумительной. После его кончины были найдены пачки писем, обращенных к нему и оставшихся нераспечатанными: на все он в свое время дал устные ответы.

Дар прозорливости у святых вообще составляет некоторую проблему. Где искать ее решения, указывают слова прп. Серафима, сказанные им однажды на эту тему: «Как железо ковачу, так и я предал себя и свою волю Господу Богу. Как Ему угодно, так и действую; своей воли не имею, а что Богу угодно, то и передаю»... Др. раз посетитель, пораженный его изумительным знанием чужих сердец, сказал ему: «Ум ваш так чист, что от него ничего не сокрыто в сердце ближнего»; в ответ на это Серафим положил свою правую руку ему на уста и сказал: «Не так ты говоришь, радость моя. Сердце человеческое открыто одному Господу, и один Бог сердцеведец... А я, грешный Серафим, первое помышление, являющееся в душе моей, считаю указанием Божиим, и говорю, не зная, что у моего собеседника на душе, а только верую, что так мне указывает воля Божия для его пользы. А бывают случаи, когда мне выскажут какое-либо обстоятельство, и я, не поверив его воле Божией, подчиню своему разуму, не прибегая к Богу, — в таких случаях всегда делаются ошибки». Иными словами, по учению прп. Серафима, человек полной отдачей самого себя Богу, смирением и «самоуничижением» по примеру Христа приобретает в той или иной степени участие во всеведении и всемогуществе Божиим.

«Веселость не грех, — говорил прп. Серафим, — она отгоняет усталость, а от усталости, ведь, уныние бывает, и хуже его — нет. Оно все приводит с собою. Вот и я, как поступил в монастырь-то, матушка, на клиросе тоже бывал и такой веселый-то был, радость моя. Бывало, как ни приду на клирос-то, братья устанут ну и уныние нападёт на них... А я и весело их, они и усталости не чувствуют; ведь дурное что говорить ли, делать ли — нехорошо, и в храме Божиим не подобает, а сказать слово ласковое, приветливое да веселое, чтобы у всех перед лицом Господа дух всегда весел, а не уныл был — вовсе не грешно, матушка»... «Нет нам дороги унывать, — говорил он еще, — потому что Христос все победил, Адама воскресил, Еву освободил, смерть умертвил». Т. о., радость прп. Серафима, так же как и св. Тихона, есть радость пасхальная, она порождена Голгофой, т. е. победой, одержанной Крестом.

Что касается духа мира, то известны следующие слова преподобного: «Радость моя! Стяжи себе мирный дух, и тысячи вокруг тебя спасутся». Однако, все это не значит, что прп. Серафим не умел требовать жертв от других и их добиваться. Он был в высокой степени наделен даром различения духов и отлично знал, что от кого можно требовать и насколько. Порою его требования могли быть страшными. Так случилось с богатым помещиком, которого он исцелил: когда тот спросил, как ему благодарить Бога за свое исцеление, Серафим потребовал от него добровольного принятия бедности. Испросив благословение старца, Мантуров повиновался беспрекословно. Другой раз Серафим призвал к себе сестру того же Мантурова, Елену, и открыл ей, что ее брат болен и должен умереть; но т. к. он еще не завершил всего дела, которое было ему предначертано на земле, то вместо него из «послушания» умереть следует ей. Девушка приняла от «бабушки Серафима» благословение на эту жертву и умерла святою смертью через несколько дней.

Молитва — великое средство соединиться с Богом, сильнее поста и всех прочих аскетических упражнений. Прп. Серафим ставил ее превыше всего. Он составил молитвенное правило для мирян. Будучи сам мистиком, т. е. наделенным в очень высокой степени даром внутренней молитвы, он утверждал, что молитвою все имеют возможность приобретать дар Святого Духа, ибо «велика сила молитвы, она более всего приносит Духа Божиего... Она как бы всегда в руках наших, как орудие для стяжения благодати Духа». Молитва есть путь, ведущий к Господу... Если имя Божие всегда у нас на устах — мы будем спасены... Молитва есть победа непобедимая.

Одному из друзей и учеников прп. Серафима, Иоанну Тихонову, дано было присутствовать при одном из случаев преобразования святого силою молитвы. «Вот я тебе скажу об убогом Серафиме, — сказал старец, — некогда, читая в Евангелии от Иоанна слова Спасителя, что в дому Отца Моего обитают мнози сущи, я, убогий, возжелал видеть сии небесные жилища. И Господь действительно по великой своей милости не лишил меня утешения по вере моей и показал мне сии вечные кровы, в которых я, бедный странник земной, минуто туда восхищенный (в теле или бестелесно, не знаю), видел неисповедимую красоту небесную». Отец Серафим замолчал. В это время он склонился несколько вперед, голова его с закрытыми глазами поникла долу, и простертою дланью правой руки он одинаково тихо водил против сердца. Лицо его постепенно изменялось и издавало чудный свет, и наконец до того просветилось, что невозможно было смотреть на него; на устах же и во всем выражении его была такая радость и восторг небесный, что поистине можно было назвать его в это время земным ангелом и небесным человеком. Во все время таинственного своего молчания он как будто что-то созерцал с умиленьем и слушал что-то с изумлением... После довольно продолжительного молчания, снова заговорил о. Серафим. Вдохнувши из глубины души, с чувством неизяснимой радости он сказал мне: «Ах, если бы ты знал, какая радость, какая сладость ожидает душу праведного на небеси, то ты решился бы во временной жизни переносить всякие скорби, гонения и клевету с благодарением. Если бы сама эта келия наша была полна червей и если бы черви эти ели плоть нашу во всю временную жизнь, то со всяким желанием надобно бы на это согласиться, чтобы не лишиться той небесной радости, какую уготовал Бог любящим Его... Но если той небесной славы и радости не мог изъяснить и сам батюшка ап. Павел, то какой же другой язык человеческий может изъяснить красоту горнего селения, в котором водворяются праведные души!»

Мы здесь начинаем различать цель мистической молитвы: это — преобразование всего человека, в его единстве души и тела, преобразование Божией благодатью и сиянием славы Пресвятой Троицы, обитающей в душе праведника.

Прп. Серафим формулирует главную цель христианской жизни — стяжание Духа Святого. В беседе со своим духовным чадом Н. А. Мотовиловым святой учил: «Молитва, пост, бдение и всякие другие дела христианские, сколько ни хороши они сами по себе, однако не в делании только их состоит цель нашей христианской жизни, хотя они и служат необходимыми средствами для достижения ее. Истинная же цель нашей христианской жизни состоит в стяжании Духа Святого Божияго... Добро, ради Христа делаемое, не только в жизни будущего века венец правды ходатайствует, но и в здешней жизни преисполняет человека благодати Духа Святого...» (см.: «Стяжание Духа Святого»).

Общий итог этих идей подведен словами, сказанными старцем под конец его беседы с Мотовиловым: «Господь ищет сердце, преисполненное любовью к Богу и ближнему, — вот престол, на котором Он любит восседать. Сыне, даждь ми сердце твое, — говорит он, — а все прочее Я сам приложу

тебе». По существу, это — отзвук евангельского слова: «Ищите во первых Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам». Царство Божие и есть Святой Дух.

Св. Григорий Нисский учит, что второе прошение молитвы Господней — «Да придет Царствие Твое» — есть прошение о ниспослании Святого Духа. Следовательно, от человека требуется только одно: искать Царствия Божия, т. е. Святого Духа. Это искание должно выражаться «свободным обращением к Богу... Дай Мне сердце твое» — это значит: жертвенно дай Мне его. Но само сердце есть Божий дар, поэтому человек, когда он следует божественной воле и отдает Богу свое сердце, всего только «отдает Божие Богу». Взамен этой отдачи он получает саму Любовь — Любовь, Которая есть Личность, — Святого Духа со всеми Его дарами. На нашу убогую человеческую любовь Он отвечает всем тем, что «приложится», и дает «единое на потребу» — Свое Царство. Нужно только проявление этой отдачи нашего сердца Богу. В этом состоит наше действие и наша жертва: в обращении к Богу нашего духа. Но это и есть молитва. Бог благословляет ее, без меры и на всю вечность давая нам Себя. Стяжание Святого Духа означает, т. о., пребывание в любви Божией, которая «никогда не перестает» (1 Кор. 13, 8). Вот о чем свидетельствует прп. Серафим, давая возможность своим собеседникам ощутить райское блаженство. Бог Духом Святым освящает людей. Опыт святости, опыт блаженства, опыт любви — одно и то же. Именно это единство наш святой и дал понять и испытать своим духовным чадам.

25 марта 1832 прп. Серафим удостоился видеть нисхождение на землю Пресвятой Богородицы. Он сам говорил, чем была для него Божия Матерь: «Радость всех радостей». Чтобы понять смысл таких отношений, необходимо яснее увидеть и усвоить, что есть Божия Матерь. Она — вместе со своим Сыном со-начальница обновления всего творения. Благодатью Святого Духа и своим личным подвигом она стала «неопалимой купиной». Богородицей «благословенной в женах», исполненной Духа Святого, той, которая до Страшного суда уже достигла высшей степени прославления, которая только доступна чистому сотворенному существу. Поэтому она представляется тварную природу в ее первичной нерастлеленности, она символизирует человечество в его целостной полноте, т. е. обновленное творение, исполненное Духа Святого, — творение, в котором Бог есть все во всех.

Иными словами, она — живой символ вечного блаженства. Вот почему человек, если он отвращается от Марии, отвращается от дара Святого Духа. Лишаясь Ее, он лишается Того, Кто «радует юность мою», он сам отрезает крылья своей души. После этого понятно, что, став в особом смысле учеником Божией Матери, человеком «ее рода», Серафим, больше, чем кто-либо другой, мог углубиться в тайну, открытую ему этой Силой, исходящей от Отца и особым образом обитающей в Пресвятой Деве; а вместе с этим ему было дано не только испытать самому уже на земле «вечное блаженство», «райскую сладость», но и другим позволить в этом участвовать, хотя бы на несколько мгновений.

Прп. Серафим каждого посетителя обычно называл «радость моя», «сокровище мое», почему он всех приветствовал пасхальным возгласом «Христос воскрес», кланялся посетителям в землю и порою целовал им руки. Достигнув этого этапа своей жизни, он уже ясно видел образ Божий в каждом человеке, и это наполняло его радостью подлинной и глубокой. Знаками уважения и любви, которые он оказывал людям, он выражал свои чувства по отношению к гражданам Царства Божия, которое начинается уже в земной жизни и никогда не кончится в вечности.

С любовью относясь ко всем людям преподобный был непримирим к врагам веры — особенно к иудейским сектантам и масонам. Рассказывают, что в 1825, незадолго до

декабристского восстания, к нему обратился за благословением масон, по-видимому, Пестель, так св. Серафим на него яростно закричал, как на самого величайшего преступника и отступника от Христа: «Гряди откуда ты пришел», — и прогнал его прочь. По рассказам очевидца, страшно даже было смотреть на старца в это время.

В Государственном архиве Российской Федерации сохранилась докладная записка Н. А. Мотовилова Государю имп. Александру II, в которой исчерпывающе излагается отношение великого русского св. Серафима Саровского к масонству: «...батюшкой отцом Серафимом свяшенно тайно, но для меня вполне ясно повелено от лица Господня Вашему Императорскому Величеству всеподданнейше доложить, что по поводу Восьмого Вселенского собора крайне насущно в настоящее время как, во-первых, для соединения Святых Божиих Церквей под Единую Главу Христа Жизнодавца и под Единый Покров Пресвятыя Богородицы, так, во-вторых, и всецелое анафематствование всей мерзости отступления от Святой вселенской веры Христовой или аболиционистического нивелирования всего на свете, т. е. по-русски — декабризма, а по-вселенски — масонства, франкмасонства, иллюминатства и всей их якобинской, престолов церковных и монастырей святых разорительной и царубийственной, баргонительной правительственности, всеподло безбожной, антихристианской, сосредоточенной преимущественно в лонжах — Симбирской, Московской, С.-Петербургской — по России; Нью-Йоркской — по Северной Америке; Калькутской — по Ост-Индии; Лондонской, Франкфуртско-на-Майнской, кроме мелких лож — шведских, прусских, германских, австрийских, итальянских и прочих, — всемирно возглавляемых в Клубе Юнионе в Париже, как во вселенской централизации всего богопротивного антимонархического и панреволюционернейшего в мире...»

Жизнь «батюшки Серафима» приходила к концу. Божия Матерь ждала его. Давно уже он сам изготовил себе гроб, выдолбленный в дубовом стволе. Теперь он начинал чувствовать, что силы уходят... «Жизнь моя сокращается — говорил он, — духом я как бы сейчас родился, а телом по всему мертв». И добавлял: «Когда меня не станет — вы ко мне на гробик ходите! И чем чаще, тем лучше. Все что есть у вас на душе, что бы ни случилось с вами, придите ко мне, да все горе с собой-то и принесите на мой гробик! Как живому, все и расскажите! Как вы с живым всегда говорили, так и тут! Для вас я живой есть и буду во веки!»

Сразу после смерти Серафим был буквально канонизирован гласом народным, задолго до торжественной канонизации, которая состоялась через 70 лет, 19 июля 1903, в присутствии царской семьи и огромного множества народа, собравшегося со всех концов России.

Это событие Серафим предвидел при жизни. «У нас (в Сарове) какая будет радость! Среди лета запоют Пасху! А народу-то, народу-то со всех сторон, со всех сторон!» А немного помолчав, он добавил: «Но эта радость будет на самое короткое время; что далее будет... такая скорбь, чего от начала мира не было!.. Ангелы не будут попевать принимать души». При этих словах слезы текли у него из глаз.

Вечное блаженство достигается узким путем, «путем наибольшего сопротивления». Таков был путь Саровского святого. Он довел до конца смерть себя самого во Христе, и вот почему он исполнился «пасхального духа». Ведь основы христианской Пасхи это — смертная тоска в Гефсимании, надругательства на суде, Голгофа и кажущаяся оставленность Богом. Вот чем, претворенным в Пасху, «ад упразднился» в сиянии славы Божией. Действительно, христианский идеал, в противоположность буддийскому, состоит не в уничтожении мирового бытия, а в его умножении, приводящем к преображенному состоянию через упразднение всякой не-

нависти, всякого разделения и через возникновение в нас совершенной любви к Богу и ко всем существам, получившим жизнь от Него. Это мы и видели в истории русской духовности с самого ее начала. Прп. Серафим подводит итог всему этому учению, вернее, он не только подводит итог, но, по выражению блж. Августина, он его «проявляет». Личность его сияет таким чистым, таким привлекательным светом, что если только не быть слепым к тому, «что не от мира сего, но свыше», невольно чувствуешь, приближаясь к нему, внутреннюю перемену, становившись лучше, точно образ Божий внешне в нас обновляется.

В предреволюционный период в лице прп. Серафима получил свое высшее выражение все то, что И. А. Ильин называл «святынями, коими держалась и крепла Россия». Действительно, «все трудности нашей природы, все испытания нашей истории мы снесли и пронесли благодаря тому, что ставили свою душу в трепетную близость к Богу, получая от этой молитвенной близости: живую совесть, мудрое терпение, умение прощать и повиноваться. И еще глубже: душу, открытую для каждого веяния Божьего духа; душу, по-детски доверчивую, искреннюю, добрую и смиренно покаянную; дар — верить сердцем и освящать лучами этой веры весь свой уклад, и быт, и труд, и природу, и самую смерть».

Прп. Серафим был и остается для каждого русского человека словно пробным камнем верности этому идеалу, измена которому неизбежно должна была повлечь за собой моральное порабощение силами зла. Тому, кто этого не понимает, русская духовность и идея Святой Руси останутся навсегда мертворою буквою. От него останется скрытой «русская тайна» — ибо своя тайна есть у каждого народа.

Лит.: О цели христианской жизни: Беседы преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914; *Ильин В. Н.* Преподобный Серафим Саровский. Париж, 1925; *Левшицкий Н.* Житие и подвиги прп. Серафима. М., 1905; *Чичагов С., архим.* Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. Гл. 3—20, СПб., 1903.

Иеромонах Иоанн (Кологривов)

СЕРАФИМ СВЯТОГОРЕЦ (в миру **Веснин Семен Авдеевич**) (27.09[8.10].1814—17[29].12.1853), духовный писатель, поэт. Родился в с. Пищальское Орловского у. Вятской губ. в семье



дьячка, получил домашнее образование. С детских лет окруженный странниками и воспитанный на житийной литературе, Веснин мечтал о паломничестве. В 1827 остался круглым сиротой. По окончании Вятской духовной семинарии (1828—34) стал священником. Смерть горячо любимой жены, а затем и дочери укрепили Веснина в его намерении путешествовать по святым местам. В 1836 он посетил Соловецкий монастырь; в 1838 — святыни Киева и Москвы. В 1837 назначен управляющим Спаского монастыря в г. Орлов. В 1839 в Вятке постригся в монахи с именем Серафим. В 1843 совершил паломничество на Афон, где принял схиму с именем Сергий в Пантелеймоновском монастыре (Руссике). Оттуда в 1844—45 совершил 7-месячное паломничество в Палестину (см. частично опубликованные «Палестинские записки») и вернулся на Афон. В 1845 в журнале «Маяк» (№ 19, 21—24) были без его ведома опубликованы 8 писем (путевые заметки); их успех у публики побудил о. Серафима заняться литературным трудом (подготовил к печати статьи об афонских иконах, перевел с греческого

агиографические сказания, вел всю переписку обители). В 1847—51 жил в России (Вятка, Москва). В 1850 вышли отдельной книгой «Письма Святогорца к друзьям своим о Св. горе Афонской, и стихотворения его» (ч. 1—2, СПб.; изд. 4-е, СПб., 1864), которые получили широкий отклик.

В Москве близко сошелся с *Н. В. Гоголем*, желавшим странствовать вместе с о. Серафимом по Востоку. В Петербурге, обратив на себя внимание ряда высокопоставленных лиц, в т. ч. *Иннокентия* (Борисова) и П. А. Ширинского-Шихматова, стремился побудить правительство к защите русских интересов на Афоне; с этой же целью опубликовал несколько писем в «Северной пчеле». Возвратившись на Афон, предался аскетическим подвигам и литературным трудам, среди которых наиболее значительны для истории культуры работы «Русские иноки на Св. горе Афонской от исхода X в. до пол. XIX в.».

М. Л.

СЕРАФИМ (Соболев), архиепископ (1881—1950), Управляющий русскими православными общинами в Болгарии, идеолог русского православного монархизма. В своем главном труде «Русская идеология» (1939) писал: «Теперь, если мы хотим спасения и возрождения России, то должны всемерно стремиться к тому, чтобы у нас опять был самодержавный царь — помазанник Божий, который, как душа русского народа, возродит Россию, и она опять сделается великой и славной на страх всем ее врагам, на *счастье* своего народа».



Не будем смущаться столь распространенным, к сожалению, среди нас мнением, что самодержавный царский строй в России будто бы уже изжил себя.

Это мнение направлено против *Священного Писания* с целью уничтожить спасительное его на нас влияние. Ведь царская самодержавная власть в России была основана на словах Священного Писания. А эти слова являются глаголами вечного живота

(см. Ин. 6, 68). «Дух есть иже оживляет, — сказал Господь, — плоть не пользует ничтоже. Глаголы, яже аз глаголах вам, дух суть и живот суть» (Ин. 6, 63). «Живо бо слово Божие, и действительно, — говорит св. ап. Павел, — и острейше паче всякаго меча обоюду остра, и проходящее даже до разделения души же и духа, членов же и мозгов, и судительно помышлением и мыслем сердечным» (Евр. 4, 12).

Отсюда будет в высшей степени неразумно с нашей стороны, если мы скажем, что слова Священного Писания изжили себя. Но точно так же неразумно и мнение, что царский самодержавный строй изжил уже себя. Если Слово Божие всегда должно быть для нас действенным, всегда жизненным, всегда спасительным, то и царский самодержавный строй России, как основанный на Слове Божием, должен быть для нас всегда жизненным и спасительным.

Мнение о нежизненности царской власти противоречит и самой жизни. Действительность говорит, что самодержавная власть русского великого князя и царя собрала воедино все подвластные им племена и народы в один могущественный государственный организм. Эта действительность показывает, что при содействии самодержавной власти Россия достигла небывалого и изумительного развития в своей культурной жизни во всех ее областях и сделалась самым могу-

щественным государством сравнительно с теми европейскими державами, в основе которых была не самодержавная, единоличная, а парламентарная власть».

СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ (1314—25.09.1392), святой преподобный, преобразователь *монашества* на Руси, величайший русский подвижник. Во святом крещении получил имя Варфоломея. Родители его были небогатые Ростовские бояре Кирилл и Мария, жившие раньше в Ростовском княжестве, а затем переселившиеся в городок Радонеж, находившийся в уделе сына Иоанна Калиты — Андрея. В житии св.



Икона XVI в.

Сергия рассказывается, что, еще находясь в материнской утробе, когда его мать молилась в храме, младенец трижды издал крик. И родители, и приходский священник поняли это необычайное явление как знак, что младенец прославит своею жизнью Святую Троицу. Подобное предзнаменование имело место и в детские годы Варфоломея: однажды, когда он пас лошадей своего отца, он увидел таинственного странника, который благословил его и предрек, что он прославит *Бога* своею жизнью. Божественная *благодать* через родителей, приходский храм и инока направляет отрока к устремлению в область *духа*. Братья Варфоломея женились, но он отказался от вступления в брак и просил родителей отпустить его на путь отшельничества. Те уговорили его остаться

с ними до их смерти, а затем сами постриглись в соседнем Покровском Хотковском монастыре, где вскоре и умерли. Варфоломей мог наблюдать в этой обители монашеский строй жизни и монастырский быт, который не пришелся ему по душе: его тянуло к подвигам уединенной пустынноческой жизни, о которой он читал в *житиях святых* Египетской фиваиды, Синая и Палестины. Варфоломей отдал свою часть наследства женатому брату Петру, а сам уговорил брата Стефана поселиться в 12 верстах от Радонежа в дремучем лесу. Там они построили келью и небольшой храм, который был освящен по благословению митр. Феогноста в честь Святой Троицы. Это произошло в 1335. Но Стефан не выдержал трудностей такого отшельничества и ушел в Москву в Богоявленский монастырь, а Варфоломей остался в одиночестве. Изредка его навещал и совершал богослужения некий игум. Митрофан, быть может, инок того же Хоткова монастыря, где скончались родители Варфоломея. Этот же игум. Митрофан в 1337 постриг юного подвижника, которому было всего 23 года, в иноческий чин с наречением имени Сергия. Более года Сергий провел в полном одиночестве, преодолевая непрестанною *молитвою* и трудами искушения помыслами и страхом от диких зверей. Слух о его подвижнической жизни разошелся по окрестностям, и около него начали селиться любители уединения. Постепенно создался поселок, принявший вид киновии, где каждый отшельник жил в своей собственной келье, собираясь вместе только к богослужению. Затем киновия начала принимать вид настоящего общежительного монастыря, возраста и числом насельников, и духовными силами. В ее святом руководителе чудесно сочетались 3 основные способности человеческой *природы*: молитвенно-созерцательное устремление в область духа, неустанный *труд* и горячая деятельная любовь не только к людям, но и ко всему живому. Чистые молитвенные возношения в горний мир снискали преподобному особое благоволение Матери Божией, Которая его удостоила чудесными посещениями. Отдавая почти все ночное время молитвенным подвигам, св. Сергий целыми днями трудился на благоустройство обители: сам рубил деревья, таскал бревна, колол дрова, носил воду, пек просфоры, варил квас, катал для церкви восковые свечи, кроил и шил одежду и обувь, будучи поистине всем слугою. Вместе с тем известно, что преподобный, несмотря на просьбы братии, долго не хотел принимать помирению ни сана священника, ни игуменства, и только угроза насельников монастыря, что если он не согласится исполнить их желание, то они разойдутся, заставило его исполнить их просьбу. Это произошло почти через 20 лет после того, как молодой Варфоломей начал свои уединенные подвиги. За эти годы он стал известен свв. митрополитам Феогносту и *Алексию*, а через них и самому патриарху Константинопольскому, приславшему Сергию грамоту с предложением устроить монастырскую жизнь по образцу общежительных монастырей православного Востока.

Св. Сергий последовал этому совету и, с благословения митр. Алексия, ввел общинно-жительный устав. Св. Сергий умел действовать «тихими и кроткими словами» на самые жестокие и загрубелые сердца и таким способом часто примирял даже враждующих князей. Благодаря ему все князья соединились перед Куликовской битвой, признав главенство Дмитрия Донского. Св. Сергий благословил Дмитрия перед битвой, предсказал ему победу и дал двух иноков Пересвета и Ослябю. Дмитрий перед битвой советовался со св. Сергием и без его одобрений не нападал на врага. После битвы князь стал с еще большим благоговением относиться к св. Сергию и в 1389 пригласил его скрепить духовное завещание, узаконившее новый порядок престолонаследия от отца к старшему сыну. Св. Сергий скончался 25 сент. 1392. Через 30 лет были найдены нетленными его *мощи* и одежды, и в 1452 он был

причислен к лику святых. Св. Сергий основал, кроме Свято-Троицкого Сергиева монастыря, еще несколько обителей, а его ученики учредили до 40 монастырей на Севере Руси. Влияние его с особою силою сказалось на его многочисленных учениках, из которых очень многие сами прославились святою жизнью и явились благостными воспитателями окружавшего их общества. В «Патерике» Троице-Сергиевой лавры названо ок. 100 имен святых подвижников, так или иначе связанных духовными узами с великим «игуменом всея Руси».

Память прп. Сергию отмечается 25 сент./8 окт., 6/19 июля, 5/18 июля.

Прот. Н. Смирнов

СЕРГИЙ (Страгородский Иван Николаевич), митрополит (11[23].01.1867—15.05.1944), деятель Русской православной церкви. Окончил Петербургскую духовную академию (1890). Архимандрит при русском посольстве в Греции, помощник начальника японской миссии (1890—93). С 1899 — ректор Петербургской духовной академии. С 1901 — епископ Ямбургский, с 1905 — архиепископ Финляндский и Выборгский. С 1911 — член Св. Синода. С 1917 — митрополит Нижегородский. После революции арестовывался. В 1927 подписывает Декларацию лояльности. С 1934 Сергий — митрополит Московский и Коломенский, а с 1937 — патриарший местоблюститель. С сент. 1943 — Патриарх Московский и всея Руси.

В своей книге «Православное учение и спасение» (1895) он останавливается на «нравственно-субъективной стороне» догмата. Православное учение раскрывается в противопоставлении западному. Это есть противоположность нравственного и правового воззрений. Сергий стремится исключить всякий гетерономизм из учения о *спасении*. Нельзя спрашивать, за что человек получает спасение, а нужно спрашивать, «как человек содевает спасение». Очень убедительно Сергий показывает тождество *блаженства* и *добродетели*, спасения и *совершенства*, так что здесь и не может быть внешнего воздаяния. Вечная жизнь и есть благо, и она не только ожидает нас, как что-то потустороннее, но и стяжается уже и теперь. Верно изображен у Сергия и процесс нравственного обращения, от *греха* к *Богу*. Но слишком в тени остается объективная сторона процесса. Даже *Антоний Храповицкий* в свое время указывал, что Сергий очень неосторожно говорит о таинствах, особенно о крещении («или покаянии», уже одно это «или» характерно). Получается впечатление, что решающим в таинстве является нравственный переворот, решение «прекратить грехи». Покаянием человек обновляется, «жить жизни как бы прерывается». Содействие благодати только закрепляет решение *воли*, «дело *свободы*». Поэтому не так безусловно нужно и само совершение таинства, «раз образовалось в ком это существо истинного христианина — желание царства Божия». Мученичество, даже и без крови, по внутреннему смыслу тождественно крещению — «как так, так и это происходит от бесповоротного решения служить Христу и отречения от своих греховных желаний». И еще резче: «сущность таинства в укреплении ревности человека к *добру*. Спасаемся мы по милости — через *веру*. Верую опознаем милость, узнаем *любовь* Божию, т. е. что грех прощен и не заграждает уже пути к Богу. Узнаем в Боге Отца, а не Грозного Владыку...» Сергий ставил себе задачей богословствовать из опыта, из опыта духовной жизни. И в этом значительность его книги. Очень важно и принципиальное возвращение к учению отцов. Однако совсем неверно все содержание отеческого богословия сводить к аскетике, истолкованной при том психологически. Для отцов не менее характерен их метафизический *реализм*. Морализм и психологизм всего менее можно оправдывать из патристики. Вряд ли приемлем также и преувеличенный волюнтаризм в самой аскетике. Созерцание ведь остается пределом восхождения. И, во всяком случае, догматику нельзя заменить аскетикой

и не следует в аскетике растворять. Такое искушение всегда бывает показателем богословского упадка. Есть упадочные черты и в русской школе «нравственного монизма». В ней не было созерцательного вдохновения и слишком много психологического самоанализа. Это был несомненный отзыв западных богословских настроений, чрезмерного внимания к проблеме оправдания. К отцам нужно было вернуться полнее и с большим смирением.

Соч.: Вечная жизнь как высшее благо. М., 1895; Вопрос о личном спасении. М., 1895; О нравственности вообще. СПб., 1900; Закон Божий, написанный в сердце человека. СПб., 1901; Слова и речи. 1901—05. СПб., 1905.

Прот. Г. Флоровский

СЕРДЦЕ, «седалище любви, желаний и привязанностей человеческих» (Деян. 16, 14). Поэтому насколько сердце может быть хранителем святой любви к Богу и располагать человека к исполнению заповедей Божиих — сердцем веруют в праведности, говорит ап. Павел (Рим. 10, 10), — настолько же оно в состоянии развращения будет источником нечестия. «Из сердца исходят злые помыслы, — говорит Спаситель, — убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления» (Мф. 15, 9). Когда плоть твоя и тело твое будут источены, — говорит Премудрый, — скажешь: зачем я ненавидел наставления и сердце мое пренебрегало обличением» (Притч. 6, 12). «Лукаво сердце человеческое более всего, — говорит пророк, — и крайне испорчено, кто узнает его?» (Иер. 17, 9). В ответ на этот выразительный вопрос сам Бог отвечает: «Я, Господь, проникаю сердце и испытываю внутренности, чтобы воздать каждому по пути его и по плодам дел его».

В понимании человека Святой Руси сердце — способность чувствовать, любить и делать добро. «Верь тому, что сердце скажет, бойся думать без участия сердца, — говорили русские люди. — Жизнь есть рай, когда любовью сердце сердцу весть даст».

Однако сердечное чувство нуждается в духовном наставлении. Как пишет Феофан Затворник: «Сердце надо держать на привязи, а то оно много глупостей городит. Правда, что и без сердца дурно: ибо где сердца нет, там что за жизнь; но все же волю давать ему не следует. Слепо оно, и без строгого руководства тотчас в ров попадает». «Лучше иметь слепые глаза, чем слепое сердце» («Повесть об Акире Премудром»).

Согласно народным пословицам: «Сердце чует (слышит). У сердца уши есть». Соотношение сердца и души в народном сознании таково: «Сердце вещун, а душа мера. Сердце пес-тун, душа дядька», «Сердце душу бережет и душу мутит», «Душа душу знает, а сердце сердцу весть подает».

О. Платонов

СЕЧЕНОВ Иван Михайлович (1[13].08.1829—2[15].11.1905), физиолог, психолог, философ.



В 1856 окончил медицинский факультет Московского университета. С 1860 — профессор физиологии Медико-хирургической академии, а затем Новороссийского, Петербургского и Московского университетов.

Сеченов радикально преобразовал существовавшее прежде понятие о рефлексе, опираясь на ряд сделанных им выдающихся физиологических открытий, в частности на открытие т. н. центрального торможения (тормозящего влияния высших нервных центров на мышечную систе-

му). Сеченов первым в нейрофизиологии поставил на передний план «... не форму, а деятельность, не топографическую обособленность органов, а сочетание центральных процессов в естественные группы» («Физиология нервных центров»). С этих позиций нейрофизиологическая школа, созданная Сеченовым (Н. Е. Введенский, И. П. Павлов и др.), обогатила мировую науку фундаментальными открытиями.

Сеченов трактует рефлекс как акт, состоящий из чувствования и движения, и определяет его по объективной функции в жизнедеятельности, выделяя 2 конституирующих признака чувствования: быть орудием различения условий действия и регулятором последнего. Взяв в качестве образца автоматического устройства, где есть «...такие регуляторы, которые заменяют руку машиниста...» («Физиология нервных центров»), Сеченов предложил трактовать чувствование как сигнал. Это позволило внести идею саморегуляции в рефлекторную схему и заложило основы для идеи обратной связи, кольцевого управления движением. Считая, что реальность ощущения коренится в реальности двигательного акта, Сеченов предложил новое учение о физиологическом механизме чувственного познания. В его понимании орган чувств составляет лишь сигнальную половину целостного аппарата, др. нераздельную половину которого образует эффекторный аппарат. Стремясь вскрыть психофизиологический механизм логического мышления, Сеченов считал, что исходные логические операции заложены в чувственной деятельности организма, требующей приспособления к связям и отношениям вещей.

В сигналах мышечного чувства представляемое и действительное совпадают друг с другом, поэтому мышца дает наиболее фундаментальное и адекватное отражение действительности. В этой связи Сеченов подвергал критике кантовский априоризм.

Опираясь на новую рефлекторную схему, Сеченов выдвинул программу преобразования психологии в объективную науку (см. ст. «Кому и как разрабатывать психологию?», 1873). Его программа противостояла господствовавшему на Западе позитивистскому направлению. О полемике с русскими сторонниками этого направления (прежде всего с Кавелиным) Сеченов доказывал, что превратиться в подлинную науку психология сможет, лишь ориентируясь на естествознание, прежде всего — на физиологию; поэтому психологическое исследование должно быть передано в руки физиологов.

Соч.: Автобиографические записки... М., 1907.

СИДОНСКИЙ Федор Федорович (11[23].02.1805—6[18].12.1873), философ, богослов. Родился в с. Архангельское Тверской губ.; из семьи священника. Учился в Тверской семинарии, затем в Петербургской духовной академии. По окончании академии преподавал там английский язык, а затем получил кафедру философии. В 1833 за книгу «Введение в науку философии» получил полную Демидовскую премию от Академии наук, однако после ее издания был отстранен от заведования кафедрой философии, оставшись священником Казанского собора. В 1834 редакция энциклопедического словаря А. А. Плюшара поручила Сидонскому заведование богословским и философским отделениями. В том же году Сидонский перевел с немецкого языка и опубликовал еще одно философское сочинение — 1-ю часть сочинения Готлиба Шульца «Психологическая антропология, или опытное учение о жизни человека по духовной его стороне». Протоиерей Сидонский состоял священником Казанского собора 44 года (1829—73), с 1859 — внештатным протоиереем. Сидонский сочетал научную деятельность с пастырской, издал целый ряд заповедей, богословских произведений — в т. ч. «Жизнь Спасителя». С 1835 вел курс богословия в Петербургском университете. С 1856 — академик, с 1864 — доктор философии. Рос авторитет Сидонского в научных

кругах. В 1856 он избран действительным членом Академии наук; с 1862 — член конференции Петербургской духовной академии. В 1865 приглашен на кафедру философии Петербургского университета на 2-летний срок, который продлевался 3 раза — до 1873, когда Сидонский был единогласно избран на кафедру богословия, которую он занимал до смерти. В книге «Введение в науку философии» Сидонский сетует на «слабое изучение философии в нашем Отечестве», отмечая, что «самостоятельных произведений почти и вовсе не видно». Он ставит цель — «объяснить всю важность философии, обнадежить в благонамеренности ее при ее истинной и должной постановке». Сидонский исходил из тезиса «об умеренности философских исследований, но при всем владычестве веры». Выступал за соединение философии и религии, науки и веры в «развитых умах». Считал, что «сыны России, призванные давать мир народам своим мужеством», должны дать прочное основание миру в области умозрения. При этом Сидонский следующим образом формулирует отношение к умственным произведениям «народов, предваривших нас на поприще образования»: «Они ожидают от нас спокойнейшей обработки, чтобы принять новую, благороднейшую форму. Гений славян должен со временем и на них положить печать своего величия». Касаясь проблемы национальной философии, он писал: «К сожалению, в самом Отечестве мы не успели еще с именем философии соединить драгоценных воспоминаний; о философии мы знаем только по слухам или отголоскам чужеземным; удивительно ли, что она с трудом только может найти себе выход? — на середине между богатым жизнью, но бедным собственной деятельностью Востоком и изыскательным, самостоятельным Западом — мы, противопоставив сначала элемент неподвижности, впоследствии, м. б., через меру увлеклись силой быстротечного Запада. Поймем свое значение — удержим средину, которая указана нам природой. Познание природы человеческой, как развилась она доселе, должно предохранить нас от неумеренного стеснения ума и от безмерного послабления порывам своего воображения». Вместе с тем Сидонский подчеркивал общечеловеческий характер философии: «Философия, как и самый ум, не принадлежит одному какому-либо частному лицу, но целому человечеству. А следовательно, и понятие о ней, верное и полное, может быть составлено только с голоса целого человечества. Философы различных времен — суть как бы орган человечества, представители его усилий развить естественный нам образ мысли».

Сидонский, несомненно, находился под влиянием немецкого идеализма, но в его построениях всегда отводится большое место опыту, что дало повод считать Сидонского — без достаточных оснований — последователем английского эмпиризма. Сидонский действительно понимает философию как «эмпирическую метафизику» (что приближается к современному понятию «индуктивной метафизики»). Философия должна исходить из опыта (в частности — из внутреннего опыта), но от опыта она должна восходить к разуму. На этом пути («эмпирической» метафизики) нет оснований, по мысли Сидонского, бояться разногласий с истинами веры, т. к. откровение и разум одинаково имеют своим источником Бога. «Проверка» религии знанием никогда не может, по его мнению, расшатывать истин разума. Самое стремление к монизму, характерное для разума, определяется устремлением к Богу как всеобъемлющему единству.

Сидонский различает в философии 3 основные темы: 1) космологическую; 2) моральную; 3) гносеологическую. Центральное положение занимает, по его мнению, космология; гносеология же является только пропедевтикой для космологии. Но не внешний опыт должен быть основой философии, ибо внешний опыт определяет «содержание» бытия, но не его «источник». Разум, чтобы действовать, дол-

жен быть в «таинственном единении с сущим (т. е. с природой. — В. З.) и Первосущим». «Философия, — думает Сидонский, — хочет встретиться с Божеством; в разуме есть некоторое предчувствие того, что мы находим в Откровении и потому разуму и надлежит искать свою опору в *Откровении*. От отвлеченного мышления разум должен восходить к религиозному созерцанию (мышление тогда становится, по выражению Сидонского, «подразумевающим»), — и тогда разум может постигать «таинственный образ бытия и происхождения предметов»). За этими достаточно туманными словами нетрудно все же увидеть отражения *трансцендентализма*. Сидонский его своеобразно перерабатывал — учил о «переходе разума в жизнь предмета»; разум есть «сокращение жизни вселенной в бытии идеальном». Впрочем, Сидонский постоянно возвращается к мысли о «проверке» построений разума в опыте.

П. А., В. З.

СИКОРСКИЙ Иван Алексеевич (26.05.1842—[14].02.1919), ученый-психолог, теоретик *национализма*, публицист, доктор медицины.

Родился в семье священника с. Антоново Сквирского у. Киевской губ. Первоначальное образование получил в Киевской духовной семинарии и 1-й Киевской гимназии. В 1863 закончил медицинский факультет Университета св. Владимира, избрав своей специальностью патологию душевных и нервных болезней.



Сикорский первым в мировой науке в 1880 применил экспериментальный метод наблюдения над умственной работой учащихся в школах и приобрел в иностранной и русской литературе имя основателя экспериментальной педагогики. Сикорский являлся членом целого ряда

иностранных ученых обществ, а также Общества психиатров (председателем Киевского психиатрического общества), Общества русских врачей, состоял почетным членом Киевской духовной академии. С 1886 он был основателем и редактором журнала «Вопросы нервно-психической медицины и психологии». Принимал участие во 2-м съезде Общества русских врачей (1891), в Конгрессе по гигиене и демографии в Женеве, в Московском съезде психиатров в 1911. Сикорский является одним из основоположников детской психологии и детской психопатологии. Он автор более 70 научных трудов по психиатрии, психологии, неврологии, ряд его работ посвящен исследованию влияния алкоголя на здоровье и психику. Дважды он удостоивался благосклонного принятия императорами Александром III (1889) и Николаем II (1911) его трудов по психиатрии. Сикорский основал в Киеве Врачебно-педагогический институт для умственно отсталых детей и первый в мире Институт детской психопатологии (1912). Он принимал участие и в деятельности Клуба русских националистов, где нередко выступал с докладами. 12 нояб. 1910 на собрании русских избирателей, посвященном выборам в городскую думу, Сикорский произнес весьма прочувственную речь, в которой с радостью и удовлетворением отмечал то обстоятельство, что городские выборы впервые производились под русским национальным знаменем. Он говорил: «На Киев смотрит вся Россия. Петербург никогда не имел значения руководителя национальной жизни России. Москва после 1905 также утратила нравственный авторитет в глазах национально-русского об-

щества. Значение центра русской национальной жизни начинает переходить к Киеву, и на киевлянах лежит высший долг перед городом и родиной: мы должны укреплять возникшую здесь русскую твердыню. Пора нам сказать: мы — сыны великого народа и здесь, в историческом Киеве, хозяйка — мы! Городское управление матери городов русских должно быть русским... Мы должны решительно сказать: мы — русские, и Киев — наш... Я, как человек старый, по сравнению с большинством присутствующих здесь, могу сказать одно: «Я вас благословляю! Идите смело и дружно и никому не уступайте своего первородства»... Состав нынешней думы надо решительно обновить. Необходимо поддержать на выборах купечество. Надо, чтобы Киев богател, но богател как национально-русский центр». С 1911 69-летний Сикорский прекратил чтение лекций в университете, но продолжал заниматься научной работой на дому.

Сикорский был одним из крупнейших идеологов русского национализма н. XX столетия.

«Народный дух, — писал Сикорский, — это величайшее биологическое богатство, созданное веками биологической и исторической жизни, глубокие пружины которой скрыты от современного взора».

Психологическим оружием этого народного духа являются чувства национальной симпатии и национальной антипатии. «Антипатия, — говорит Сикорский, — есть оборотная сторона чувства самосохранения; она помогает народам крепче чувствовать себя и крепче держаться за свои духовные особенности, которые нередко могут быть и большими психологическими ценностями, недоступными для других и потому сугубо для обладателя ценными».

Сикорский считал, что «у русских националистов и у представителей национализма др. стран есть еще один противник. Противником этим являются те благочестивые люди, которые ежечасно, из глубины своих контор, воссылают мольбы ко Всевышнему, чтобы Он не уменьшил их барышей на международных займах. Эти благочестивые люди, не верящие в силу национальных идей, верят в силу золота... они прилагали все усилия к тому, чтобы силою золота зараз: уменьшить духовную мощь и увеличить проценты на свои капиталы».

Сикорский одним из первых русских политических писателей затронул темы биологии и расы в национальных отношениях. Он писал: «Выше грубой силы и выше коварной силы денег стоит великая психическая сила и великая биологическая правда — ими определяется будущность важнейших мировых событий. Народ или раса, которые довольно пронизательны в этих душевных тонкостях, могут обеспечить себе дальнейшее верное существование и успехи... Сущующее ныне господство великих народов — это не продукт истории и исторических событий, но глубочайшее доисторическое и биологическое явление, служащее выражением эволюции и прогресса жизни. Это великая наследственная почва природы, оказанная тем, кто много потрудился в деле культуры, духа и тела! Это личное приобретение, а не завоевание!». «Арийцы принадлежат к самым талантливым ветвям человечества, отличающемуся силой и глубиной дарований, широтой и разносторонним развитием способностей, при врожденном идеализме и идеальном направлении жизни».

Уже тогда в н. XX столетия Сикорский очень тонко указал на опасность духовного разрушения наций, на денационализацию. «Если войны, — говорил он тогда, — действуют механически, посредством разрушения физических организмов у тех, кто состоит носителем биологических ценностей, то денационализация действует, так сказать, химически, разрушая и разъедавая сам состав и склад народного духа».

Патриотическая общественность Киева широко отметила 70-летие выдающегося ученого и русского националиста.

В одном из адресов справедливо отмечалось: «Иван Алексеевич Сикорский неизменно обнаруживал в общем направлении своей деятельности просвещенный патриотизм и преданность началам русской государственности». 3 июня 1912 Киевский губернский отдел Союза русского народа (СРН) направил для чествования Сикорского целую депутацию, в составе и. о. председателя отдела священника М. П. Алабовского и членов отдела И. А. Жеребцова и Е. А. Соболева. В адресе, который поднесли своему единомышленнику монархисты, в частности, говорилось: «Губернский отдел Союза русского народа, как организация народная, для которой дорого все, что служит ко благу русского народа в его целом, от простолоудина до вельможи, не может не отметить с чувством глубокого удовлетворения в Вашей ученой деятельности того внимания, которое Вы уделите уяснению путем психологических исследований русского национального облика, а также того интереса, с которым Вы относились, не ограничиваясь рамками узкой специальности, к разнообразным начинаниям и явлениям русской общественной жизни... Круг явлений, ставших предметами Ваших ученых трудов или Вашей общественной деятельности, поражает широтой и разнообразием: и высокие проявления духа религиозного, как, например, в лице о. Иоанна Кронштадтского, и болезни этого духа, например в лице сектантов-малеванцев, и художественные и литературные творения русского гения (собор св. Владимира, Пушкин и др.), и отрезвление народа через посредство учрежденного Вами Юго-Западного общества трезвости, и вопросы воспитания нормальных и ненормальных детей... и начавшаяся в последние годы оживленная работа патриотических организаций, все это и многое другое привлекло Ваше просвещенное внимание, все освещалось со столь свойственным Вам ученым беспристрастием и вдумчивостью, и во всем Ваше участие оставляло более или менее глубокий благотворный след». Являясь сотрудником газеты «Киевлянин», Сикорский не раз публиковал в ней статьи, в которых живо откликался на события общественной жизни, отстаивая монархические идеалы.

Сикорский подтвердил свою репутацию выдающегося ученого и бесстрашного русского патриота в ходе расследования обстоятельств убийства отрока А. Юшинского. Несмотря на травлю и угрозы он не побоялся подтвердить своим авторитетом заключение о ритуальном характере убийства христианского мальчика. Его компетентная экспертиза во многом повлияла на вынесение вердикта присяжными о ритуальном убийстве. Его оценки были точными и определенными: «Убийство А. Юшинского было совершено не душевнобольными, а лицами, привыкшими к убою животных, с целью, быть может, расовой мстительности, а еще вернее — в виде религиозного акта». Более того, он предлагал рассматривать ритуальное убийство А. Юшинского в контексте особенностей национального облика еврейского народа: «Евреи вносили свою долю участия во все культуры, и тем не менее ни одна не создана и не проникнута их духом... Ренан говорит, что у евреев как расы вообще нет призвания ни к науке, ни к искусству, за исключением музыки... Самобытное национальное творчество Израиля как будто совершенно угасло и стало искать себе вдохновения в национальных идеалах тех народов, с которыми Израиль сожительствует. Еврейские талантливые и одаренные натуры в России (Левитан, Антокольский) изображали чуждую им высшую жизнь, собственно же еврейская душа не находит в них для себя отражения. Возвышенно-пламенных речей Исаяи и глубокого лиризма Иеремии не дает позднейшая литература избранного народа... Наиболее острым ребром в палестинском характере выступает отсутствие идеализма и вытекающая из того простота и вульгарность натуры».

Сикорский скончался в Киеве вскоре после захвата его большевиками, когда в городе был уничтожен весь цвет русской национальной интеллигенции. Особенную жестокость проявляла ЧК, состоявшая почти сплошь из еврейского элемента, к людям, причастным к расследованию ритуального убийства А. Юшинского. Сын Сикорского Игорь (1889—1972) был известным конструктором и строителем самолетов и вертолетов. В эмиграции он поддерживал близкие отношения с государственным деятелем и публицистом, известным обличителем еврейских злодеяний в России кн. Н. Д. Жеваховым, который был восприемником одного из сыновей конструктора.

Соч.: О реликвиях Иосафата Кунцевича // Журн. Мин-ва нар. просвещения. 1870; Воспитание в возрасте первого детства. СПб., 1884; Отец Иоанн Ильич Сергиев Кронштадтский и его пребывание в Киеве. Киев, 1893; Черты из психологии славян. Речь в торжественном заседании Славянского благотворительного общества 14 мая 1895. Киев, 1895; О влиянии спиртных напитков на здоровье и нравственность населения России. Статистическое исследование по официальным источникам. Киев, 1899; Сборник научно-литературных статей по вопросам общественной психологии, воспитания и нервно-психической гигиены. Кн. 1—5; Киев—Харьков, 1899—1900. Кончина Ее Императорского Высочества Великой Княгини Александры Петровны (в инокинях Анастасии). Киев, 1900; О чистоте крови и благородном происхождении с врачебно-гигиенической точки зрения. Речь в торжественном заседании Киевского сифилидологического и дерматологического общества в день открытия 21 мая 1900. Киев, 1900; Нравственное значение личности Вл. Соловьева. Речь 22 окт. 1900. Киев, 1901; Всеобщая психология с физиогномикой. Киев, 1904; Характеристика черной и желтой рас в связи с вопросами русско-японской войны. Публич. лекция в ун-те св. Владимира 23 февр. 1904. Киев, 1904; Богоматерь в художественных воспроизведениях Рафаэля и Васнецова. Киев, 1905; Партии и беспартийные в деле выборов. Киев, 1906; Избирательная программа общегородских совещаний (Новодумская партия) по выборам в Киевскую городскую думу. Киев, 1906; Душа ребенка. С кратким описанием души животных и души взрослого человека. Киев, 1909; Психологическое направление творчества Гоголя. Киев, 1910; О психологических основах национализма. Чит. в собрании Клуба русских националистов 8 апр. 1910. Киев, 1910; Основы теоретической и клинической психиатрии с кратким очерком судебной психологии. Киев, 1910; Даровитость и талантливость в свете объективного исследования по данным психофизических коррелятивов. Киев, 1912; Идеализация и материализация жизни. Речь на Московском съезде психиатров в память С. С. Корсакова 11 сент. 1911. Киев, 1912; Антропологическая и психологическая генеалогия Пушкина. Киев, 1912; Основы алкогольной политики в России. Киев, 1912; Спиртные напитки и их губительное влияние на человека. Киев, 1912; Надвигающийся великий кризис от вина. Киев, 1912; Психологическая борьба с самоубийством в юные годы. Киев, 1913; Русские и украинцы. (Пл. из этнологического катехизиса). Докл. в Клубе русских националистов в Киеве 7 февр. 1913. Киев, 1913; Экспертиза по делу об убийстве Андрея Юшинского. СПб., 1913; Современная всеветная война 1914. Причины войны и устранение их. Киев, 1914; Что такое нация и другие формы этнической жизни? Киев, 1916.

Лит.: Тимофеев Д. С. Психологические воззрения И. А. Сикорского: Автореф. дис. канд. психол. наук. М., 1995.

Т. К., М. С.

СИЛА, понятие физики, имеющее философское значение, в современном понимании выражает взаимодействие объектов. Первичной является Божественная сила, которая и определяет все прочие взаимодействия объектов.

В древнегреческой *натурфилософии* понятию силы придавалось значение *первопричины* движения всех вещей и явлений *природы*, причем природою самой силы трактовалась или как материальное явление (Фалес, Анаксимандр, Демокрит и др.), или как идеальная (Платон и др.). Аристотель своеобразно совмещал оба направления. В позднейшей натурфи-

лософии идея нематериальной силы приняла форму представлений о бесчисленных «других» силах, приводящих в движение *материю* (сила сродства, «жизненные силы», «психические силы» и т. д.). Позитивная роль этих представлений состояла в том, что с их помощью проводились первые исследования немеханических явлений.

Научное содержание понятия «сила» получило развитие гл. обр. в экспериментальной физике (в работах Архимеда, Леонардо да Винчи, Стевина, Галилея, Декарта, Гюйгенса и др.). Качественное и количественное определение понятий силы и массы впервые с объяснением Божественного первотолчка дал Ньютон. Он положил их в основу своей механики. Понимание силы как причины движения остается незыблемым вплоть до сер. XIX в.

Радикальная переоценка содержания понятия «сила» связана с философским осмыслением прежде всего закона инерции и закона сохранения и превращения энергии: поскольку инерциальные движения тел происходят без участия силы, фактор силы уже нельзя считать причиной движения; законы сохранения показали способность материального движения переходить из одной формы в другую, не исчезая и не появляясь из ничего. Отсюда следовало, что движение является всеобщим, вечным и неуничтожимым свойством материи и потому не сила, а движение — первичное понятие. Сужение философского значения понятия силы и — главное — трудности его применения к области некоторых физических явлений вызвали сомнение относительно его объективного содержания. Это послужило поводом для попыток изложения физики без использования понятия силы. Однако в к. XIX в. понятие силы вновь появляется в физике, но теперь уже в иной математической форме. Исходной точкой современных представлений о силе является понятие взаимодействия. Появление силы непосредственно определяется взаимодействием, а именно, наличием противодействия вследствие изменения состояния взаимодействующих объектов. Т. о., сила служит характеристикой (одной из мер) интенсивности — сила ощущения, сила *чувств*, сила *воли*, сила *света*, сила *звука*.

СИЛЬВЕСТР МЕДВЕДЕВ (в миру **Медведев Симеон Агафонович**) (27.01.1641—11.02.1691), поэт, писатель, историк, переводчик, педагог, автор проекта первого в России высшего учебного заведения, один из идеологов «латинства». Родился и до 17 лет прожил в Курске. В 1658 переехал в Москву и стал служить в Приказе тайных дел. С 1665 в течение 3 лет учился в школе Заиконоспасского монастыря. Здесь на него обратил внимание *Симеон Полоцкий*, и их отношения переросли в крепкую дружбу. Участвовал в дипломатической миссии под руководством российского дипломата А. Л. Ордина-Нашокина. В 1672, после того как Ордин-Нашокин попал в опалу, Медведев скрылся на юге Русского государства в Молчинском монастыре в Путивле. После долгих размышлений и уговоров через 3 года он принял монашеский постриг под именем Сильвестр и поселился в курском Богородицком монастыре. В 1667 приехал в Москву, где в присутствии Симеона Полоцкого встретился с новым царем Федором Алексеевичем и после долгого разговора с ним получил прощение. С тех пор Сильвестр Медведев служил на Печатном дворе «справщиком», т. е. исправлял рукописи и тексты печатных книг. Вместе с Полоцким создал типографию в Кремле — т. н. «Верхнюю», т. е. дворцовую типографию, неподвластную церковной цензуре. Принимал активное участие в книгоиздательской деятельности, занимался переводами и поэзией. После смерти Симеона Полоцкого в 1680 Сильвестр Медведев стал своего рода лидером «латинского» направления в отечественной религиозно-философской мысли. Исполнял обязанности придворного поэта при дворах царя Федора Алексеевича и царевны Софьи. Современники говорили о нем: «Чернец великого ума и остроты ученой».

В 1682 составил и подписал у царя Федора Алексеевича «Привилею Московской славяно-греко-латинской академии». Смерть царя помешала решению вопроса. В 1685 переработанный текст «Привилеи» Медведев подал царевне Софье. Но в этот период его начинание вызвало резкий протест со стороны *грекофилов* и официальной Церкви. В 1687 школа Заиконоспасского монастыря, возглавляемая Медведевым, была закрыта. Вместо нее и вместо академии были открыты «эллино-славянские сходы» во главе с прибывшими из Греции братьями *Лихудами*. Когда в 1682 к власти пришла царевна Софья, Сильвестр Медведев участвовал в подделке решения о передаче ей власти при малолетних царях Иване и Петре. Поэтому после отстранения Софьи в 1689 оказался одним из главных врагов пришедшего к власти царя Петра I. Осенью 1689 Медведева арестовали и расстригли. Более года он провел в застенках — в колодках и под пытками. 11 февр. 1691 был публично казнен.

Сильвестр Медведев — автор многих стихов, нескольких сочинений на богословские темы: «Книги о манне хлеба животнаго», «Известие истинное православных...» Автор исторического сочинения «Созерцание лет 7190, 91 и 92, в них же содеяся во гражданстве». Это сочинение посвящено событиям стрелецкого бунта 1682. «Созерцание» — одно из первых в России историческое исследование, которое уже не может считаться летописью. После казни на все сочинения Сильвестра Медведева был наложен строжайший запрет, они были приговорены к уничтожению.

По своим религиозно-философским предпочтениям Сильвестр Медведев был последователем Симеона Полоцкого. Правда, в последние годы, А. П. Богданов во многих работах, посвященных Сильвестру Медведеву, настаивает на том, что тот не был «западником», ибо в спорах с грекофилами выступал против искажения греками русского *Православия*. А. П. Богданов более склонен считать Сильвестра Медведева «просветителем». Думается, что нужно согласиться с А. П. Богдановым в том, что Медведев не был западником в том смысле, что видел необходимость дальнейшего пути развития России именно по «западным» образцам. В отличие от Полоцкого, Сильвестру Медведеву были близки и традиционное русское понимание православного учения, и события русской истории. И, может быть, именно в его творчестве в большей степени, нежели в творчестве Симеона Полоцкого, выразилась объективная потребность освоения русской религиозно-философской мыслью нового для нее опыта рационалистического мышления.

Однако по своим методологическим установкам, которые базировались на «рационалистической методе», Сильвестр Медведев был продолжателем именно линии Симеона Полоцкого. Недаром даже в эпитафии Полоцкому, Сильвестр Медведев постоянно говорит о «пользе», которую приносил России своей деятельностью Симеон:

Обаче и сего смерть от нас похитила,
Церковь и царство пользы велия лишила, —
Его же пользы людие лишены...

Сильвестр Медведев целенаправленно и последовательно отстаивал необходимость рационального знания и самого широкого образования, прежде всего светского. В стихотворном «Вручение привилегии на Академию царевне Софье» он писал:

Три благодати действием наполняет:
Ум умудряет, что есть благо знати,
Волю же движет благаго желати,
А память нудит, еже совершити
Дело благое, дабы ползти быти.

А сравнивая царевну Софью с вел. кн. Ольгой, он восклицал:

Тако и ты свет наук явити
Хощешь России, и в небе во век жити...

И понос от нас хощещи отъяти,
Яко Россия не весть наук знати.
Егда же от ты тою просветится,
Вся вселенная о том удивится

Учение и образование он считал самым главным для человека:

Без души убо живу кому быти:
Тако разумну быть без учения
И без прилежна всем попечения.

Особенно ярко эти его воззрения проявились в ходе спора с грекофилами в 80-е XVII в., в котором приняли участие и русские мыслители, и приехавшие в Россию греки, особенно братья Лихуды. Спор, развернувшийся вокруг проблемы «пресуществления Святых Даров» в таинстве *евхаристии*, очень сложен для толкования. Еще в прошлом веке А. А. Прозоровский обратил внимание на то, что «Русская церковь до приезда Лихудов держалась и отстаивала отчасти латинское мнение о времени пресуществления св. даров в таинстве евхаристии». К стати, как установил тот же А. А. Прозоровский, «в Москве оно едва ли не впервые открыто было высказано С. Полоцким в “Жезле правления” (1666) и не вызвало тогда никакого возражения».

Так что, по сути дела, Сильвестр Медведев отстаивал мнение, с самого начала существовавшее в Русской церкви. Однако на православном Востоке уже издавна сложилась иная трактовка вопроса о пресуществлении Святых Даров. И в ходе унификации церковной обрядности, проходившей в России, это мнение стало позицией официальной Церкви. Именно его и высказали публично братья Лихуды, написавшие в 1687 книгу с опровержением «латинских» (южно-русских и польских) книг по данному вопросу. Именно это мнение отстаивал инок *Евфимий Чудовский* и патр. Иоаким. В ответ Сильвестр написал «Книгу о манне хлеба животнаго», в которой опроверг это мнение, а затем развил свою позицию в книге «Известие истинное православным...»

В этих книгах Сильвестр доказывал, что Русской православной церкви, уже более 700 лет просвященной Святым Крещением, нет никакого смысла учиться у приезжающих с Востока греков, которые и сами-то несведущи в богословских вопросах. Так о братьях Лихудах Медведев с возмущением писал: «Яко они люди ученые, а мы люди неученые, и того ради нам, неученым, подобает Бога за се благодарити, еже нам благоволил оных, акинский свет, на просвещение нашего неразумия прислати, и их ученых людей весьма почитати, и во всем... слушати, и им нимало в чем противления являти...» И далее: «Ныне, увы! Нашему такому неразумию вся вселенная смеется... и сами тии нововыезжие греки смеются и глаголют: Русь глупая, ничтоже сведущая!»

В данном случае опять же важнее обратить внимание на разные методологические подходы спорящих сторон. Как можно заметить, Медведев ставил вопрос не просто о богословской проблеме, а о степени учености спорящих сторон. Следовательно, по мнению Сильвестра Медведева, истинность в споре определяет не просто верность догмату, но и способность логического, рационального доказательства истинности своего мнения. Именно слабость аргументации грекофилов Медведев считал свидетельством неверности их

мнения. Т. о., спор из области богословия, основанного обычно на догматах, выходил в совершенно иную область — Медведев писал о способности человеческого разума познавать мир и, соответственно, критерием истины становилась степень подготовленности и аргументации участника спора.

В основу своих доказательств Сильвестр Медведев положил проведенный им подробный анализ изданных греками книг, основанный на рациональном методе. В своих рассуждениях он доказывал, что для новоизданных русских богослужебных книг использовались книги, изданные в католических государствах, которые были «со старыми греческими книгами несогласны». И, как пишет А. П. Богданов, книги Сильвестра Медведева по этим вопросам представляют собой образчик исторической критики и переводческой деятельности.

Сам же он отстаивает именно «рационалистическую методику», в его книгах везде встречаются выражения типа: «здесь убо правый разум стоит тако...», «здесь правовернии, разум грамматичный известно ведущий». А своих оппонентов он укоряет как раз в непонимании значения логики и рационального знания. Так, Евфимия Чудовского Медведев обвиняет не только в презрении к «силлогизмам», но и в обычном невежестве: «Человек неученый, не точию силлогизмы добре весть, им же не учился, но и грамматики совершенно не точию греческия, но и словенския не разумет, точию нечто греческих речений памятуесть».

Кстати, еще более резко отзывался Сильвестр Медведев о «неучености» старообрядцев (см.: Старообрядчество). В книге «Созерцание лет 7190, 91 и 92, в них же содеяся во гражданстве», описывая знаменитые прения со старообрядцами в присутствии царевны Софьи, он так характеризовал старообрядцев: «Злобнии глупцы, безумные прелести учителя, в себе мятушися, ничтоже глаголюще... Сия безчинныя кличи глупых мужиков, бует же, и невежество, и нечинное стояние пред царским величеством, и презрение...» Правда, в данном случае, кроме резких выражений, Медведев не приводит никаких других «разумных» доводов.

Сама же книга «Созерцание лет 7190, 91 и 92, в них же содеяся во гражданстве», по мнению подробно ее исследовавшего А. П. Богданова, является одним из первых в России историческим исследованием, которое уже не может считаться летописью, что, в совокупности с анализом др. исторических сочинений этого периода, позволяет А. П. Богданову сделать очень важный вывод о том, что в последней четв. XVII в. «успешно осуществлялся переход от летописания и др. традиционных форм историографии к историческому исследованию». Этот факт также доказывает стремление Медведева применять «рациональную методику» во всех формах своей творческой деятельности.

Но не стоит считать, что Сильвестр Медведев уповал лишь на силу человеческого разума. Конечно же, он не был «рационалистом» в том понимании, какое этому понятию придавали позднее в XVIII столетии, когда рационализм уже противостоял вере. Нет, он считал, что рациональные доводы должны лишь дополнять веру, доказывать ее истинность, видеть ограниченность рационального знания, если оно не основано на крепкой вере. Недаром он восклицал: «О яко же некрепка вера, юже силлогизмы и человеческие доводы едва на всякий день разсуждают и новая установливают!..»

Рационалистические методы изучения богословских вопросов, которые отстаивал Сильвестр Медведев, вызвали резкий протест грекофилов, посчитавших подобную «методику» не только вредной, но и еретической. Обвинения в еретичестве, постоянно преследующие Медведева в последние годы жизни, сыграли немалую роль и в окончательном решении его судьбы, окончившейся столь трагично.

Лит.: Новиков Н. И. Древняя Российская вивлиофика. Ч. 6. СПб., 1773; Ч. 18. 1775; Ч. 14. 1790; Прозоровский А. А. Сильвестра Медведева «Созерцание краткое лет 7190, 7191 и 7192» // Чтения в Об-ве истории и древности российских (ЧОИДР). 1894. Кн. 4; Письма Сильвестра Медведева / Сообщ. С. Н. Браиловского. СПб., 1901; Дурново Н. Н. «Приветство брачное» Сильвестра Медведева // Известия по отделению русского языка и словесности. Т. 2, кн. 2. СПб., 1904.; Дурново Н. Н. Сильвестр Медведев. «Приветство брачное, поднесенное царю Федору Алексеевичу 18 февр. 1682». Харьков. 1912; Медведев Сильвестр. Известие истинное. / Изд. С. А. Белокурова // ЧОИДР. 1885. Кн. 4: Русская силлабическая поэзия XVII—XXIII вв. / Вступ. ст., подг. текста и прим. А. М. Панченко. Л., 1970; Панченко А. М. Придворные вирши 80-х XVII столетия // Тр. Отд древнерус. лит. Ин-та рус. лит. (ТОДРЛ). 1965. Т. 21; Панченко А. М. Декламация Сильвестра Медведева на тему страстей Христовых // Рукописное наследие Древней Руси. Л., 1972; Панченко А. М. Материалы по древнерусской поэзии. I, III // ТОДРЛ. 1974. Т. 28; Богданов А. П. Сильвестра Медведева панегирик царевне Софье 1682 // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1982. Л., 1984; Козловский И. Сильвестр Медведев. Очерк из истории русского просвещения и общественной жизни в XVII в. Киев, 1895; Прозоровский А. Сильвестр Медведев: Его жизнь и деятельность. М., 1896; Браиловский С. Отношения чудовского инока Евфимия к Симеону Полоцкому и Сильвестру Медведеву. Страничка из истории просвещения в XVII столетии // Русский филолог. Вестник. Т. 22. Варшава. 1889; История русской литературы. В 10 т. Т. 2. М.—Л., 1947; Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973.

С. Перевезенцев

СИМВОЛ, высшая форма знака, представление, слившееся со своим значением в некоторое внутреннее единство. Символы выражаются в вещах и людях, свидетельствующих о чем-то большем, чем они сами являются, — символы священного, истины высшего порядка, красоты. Вещи и люди, если они носят символический характер, имеют особую соотношенность с запредельным. Чтобы видеть такую соотношенность, необходимо раскрыть духовное зрение, связанное с верой в Бога и служением ему. Христианские символы, и прежде всего крест и терновый венец, приоткрывают то, что недоступно для др. подходов к Высшему бытию.

«**СИМВОЛ ВЕРЫ**», икона, отражающая особенности русского православного мировоззрения на Руси. Написана в 1668—69 в Москве. Хранится в Русском музее. Символ веры — краткое изложение сущности христианской религии. Первый Символ веры был дан самим Иисусом Христом в словах, сказанных ученикам перед вознесением на небо: «...идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28, 19—20; Мк. 16, 15). На I Вселенском соборе, состоявшемся в Никее в 325, был составлен и утвержден Символ веры, который оканчивался словами «Верую... и в Духа Святого». Отцы Церкви на II Вселенском соборе в 381 в Константинополе дополнили его, присоединив к нему учение о Святом Духе и Церкви, о крещении, воскресении мертвых и о жизни Будущего века. Никео-царьградский символ составляет основу православного исповедания веры.

Композиция иконы, подробно иллюстрирующая текст Символа веры, состоит из многих сцен, в которых последовательно представлены этапы спасительного действия Премудрости Божией в мире. Икона разделена на 4 регистра по 3 клейма в каждом, что соответствует структуре Символа, состоящего из 12 «членов».

Верхние 3 клейма объединены изображением «Отечества» и девятью кругами с фигурами «небесных сил», что соот-

ветствует девяти чинам Небесной Иерархии согласно классификации, изложенной в сочинении «О Небесной Иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита (V в.). К первому и второму членам Символа: «Верую в единого Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, видимым же всем и невидимым. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, Иже от Отца рожденного прежде всех век, Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу, Им же вся быша» — относятся первые 2 клейма. В первом в белом ореоле представлен Бог Отец, создатель мира, а во втором — «Создание Адама и Евы» (Быт. 1, 26—27; 2, 4—7, 21—22).

В третьем клейме иконы представлены «Благовещение» и «Рождество Христово», что соответствует третьему члену Символа: «Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася».

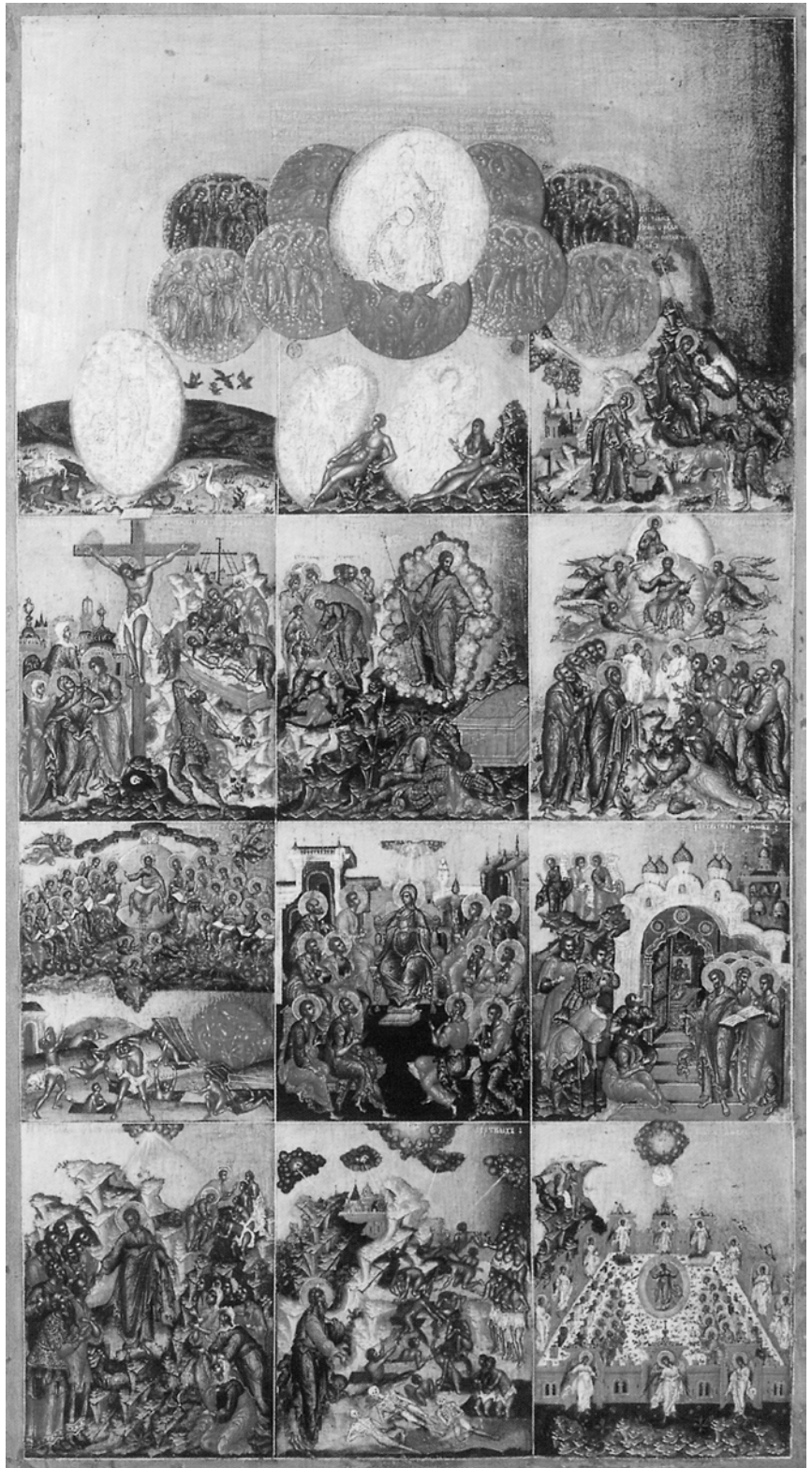
Сцены «Распятия» и «Положения во гроб» в четвертом клейме иллюстрируют четвертый член Символа: «Распятого же за ны при Понтийском Пилате и страдавша и погребенна». За ними следуют «Воскресение Христово» и «Сошествие во ад» (пятое клеймо), связанные со словами пятого члена Символа: «И воскресшаго в третий день по писанию».

«Вознесение» в шестом клейме относится к шестому члену Символа: «И возшедшаго на небеса и сидяща одесную Отца». Особенность иконографического извода этого клейма — возносящийся во «славе» Иисус Христос, поддерживаемый четырьмя ангелами, закрывает наполовину представленную «за ним» Троицу Новозаветную. Этот сюжет можно определить как «Возвращение Христа в лоно Отца». Вознесением заканчивается пребывание Мессии среди людей.

Седьмой член Символа: «И паки грядущаго со славою судите живым и мертвым, его же царствию не будет конца» — представлен сценой «Второе пришествие», расположенной в седьмом клейме. В его верхней части изображен Христос с предстоящими ему Богородицею и Иоанном Предтечей и восседающие на престолах апостолы, а внизу — восстание из мертвых.

Восьмой член Символа: «И в Духа Святаго, Господа животворящаго, иже со Отцем и Сыном спокланяема и славима» — иллюстрирован композицией «Сошествие Святого Духа». В сцену введено изображение Богородицы, что является особенностью иконографии, характерной для икон XVII в.

Девятый член Символа: «Во едину святую, соборную и апостольскую Церковь» (9-е клеймо) — помещен в последнем клейме третьего ряда. Поскольку апос-



«Символ веры». Икона 1668—69. Москва

тольская Церковь была предрена пророками, 2 последних слова предыдущего члена Символа — «глаголавшаго Пророки» [возвешенная пророками] — перенесены в надпись этого клейма. В соответствии с текстом надписи в нем изображены 3 пророка, среди которых различим строитель Иерусалимского храма царь Соломон.

Десятый член Символа: «Исповедую едино крещение во оставление грехов» — иллюстрирует клеймо со сценами проповеди ап. Петра и крещения апостолами Петром и Филиппом народа.

Одиннадцатый член Символа: «Чаю Воскресение мертвых» — представлен сценой «Видение Иезекииля». Образ поля, усеянного иссохшими костями, их оживления и восстановления к новой жизни символизирует восстановление и освобождение народа избранного и олицетворяет воскресение всех мертвых на *Страшный суд* Господень.

Двенадцатому члену Символа: «И жизни будущего века. Аминь» — соответствует изображение Небесного Иерусалима в последнем клейме. В нем представлен Небесный город с 12-ю вратами, на страже которых стоят апостолы в виде ангелов с крыльями. Внутри града в мандорле изображен Иисус Христос в окружении праведников. Вверху слева за стенами Небесного града изображены, в соответствии с текстом *Апокалипсиса*, *Иоанн Богослов* со свитком и ангел (Откр. 21, 10).

В древнерусской живописи иконы и росписи, иллюстрирующие Символ веры, известны с XVI в. Такова, напр., роспись Архангельского собора Московского Кремля. В XVII в. получили широкое распространение гравированные листы с композициями «Символ веры» и «Отче наш».

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000. С. 354.

А. М.

СИМВОЛИЧЕСКИЕ ИКОНЫ ПРАВОСЛАВНОЙ РУССКОЙ ЦЕРКВИ. Еще в первые века христианства встречаются изображения мира невидимого и духовного в виде предметов видимого мира и остаются неизменными до сих пор. Так, Бог Отец изображается в виде Старца или Всевидящего Ока, Дух Святой — в виде голубя, а ангелы — в виде крылатых юношей. Евангелисты изображены в виде крылатых символических существ: лва, тельца, орла и человека — по видениям прор. Иезекииля и св. Иоанна Богослова. В XV в. пытались символически изобразить Совет предвечный: «Почи Бог от дел своих» — здесь изображается Бог Саваоф почивающим на ложе. В XVI в. символическими изображениями начали украшать храмы (Благовещенская придворная церковь в Москве), но эта новость встретила большое недовольство в народе. Иконы св. Софии Премудрости Божией написаны по изречению: «Премудрость созда себе дом утверди столпов седмь» (Притч. 9, 1), где под именем дома разумеется Церковь Христова, утвержденная на столпах — на семи Вселенских соборах. Иконы Софии в киевском, новгородском и др. соборах изображают соединение Церкви Небесной и земной через воплощение Премудрости христианской. Три звезды на челе и персях Богоматери означают ее девство до Рождения Спасителя, в Рождестве и после Рождества. По пророчеству: «се аз посылаю Ангела моего пред лицом Моим» (3, 1) — изображен Иоанн Предтеча. Ключи в руках ап. Павла означают данную ему власть, а меч у ап. Павла — глагол Божий.

СИМЕОН ПОЛОЦКИЙ (в миру **Петровский-Ситянович Самуил Гаврилович**) (1629—25.08.1680), деятель восточно-славянской культуры XVII в., поэт, переводчик, драматург и богослов, один из идейных лидеров «латинствующих». Уроженец Полоцка, белорус по происхождению. Учился в *Киево-Могилянской академии* и, по некоторым предположениям, в Виленской иезуитской академии. До конца жизни Симеон Полоцкий оставался тайным униатом, скрывавшим свою принадлежность к Базилианскому ордену.

Первые стихотворения написал в годы учебы. В 1656 принял монашеский постриг под именем Симеон. В 1664 навсегда переехал в Москву, где к его монашескому имени и добавилось прозвание Полоцкий. В Москве получил поддержку царя Алексея Михайловича, при дворе которого он признавался как мудрейший «философ», «вития» и «пиит».



Пользуясь благосклонностью царя, Симеон Полоцкий развернул в Москве широкую просветительскую деятельность — преподавал в Богоявленской и Заиконоспасской братских школах, открыл в Кремле типографию, свободную от церковной цензуры, в которой в большом количестве издавал свои книги стихов, учебную и богословскую литературу. Позднее, по поручению царя, Симеон Полоцкий занимался воспитанием и образованием царских детей — Федора и Софьи. Кроме того, он возглавлял созданную при Приказе тайных дел первую в России школу нового типа, где обучал латинскому языку государственных чиновников — будущих дипломатов. Он же разработал проект организации в Москве высшей школы, который позднее был положен в основу создания будущей Славяно-греко-латинской академии.

Уже в первые годы пребывания в России Симеон Полоцкий принял самое активное участие в проведении церковной реформы и в борьбе со *старообрядчеством*. Его пору принадлежит несколько книг против старообрядцев. Так, после Соборов 1666—67 он написал книгу «Жезл правления» с обличениями старообрядчества. Книга имела большое значение в полемике со старообрядчеством. Впрочем, Д. Ягодкин еще в прошлом столетии отметил, что в ряде случаев аргументация Полоцкого, и каноническая, и историческая, достаточно слаба. Ему не хватало серьезной исторической подготовки, а свои доказательства он часто строил только на авторитете западных историков или же на собственном филологическом анализе.

Интересна и еще одна мысль Полоцкого, которую отметил Д. Ягодкин в «Жезле правления», когда, доказывая необходимость троеперстия, Симеон Полоцкий пишет о том, что троеперстное знамение употребляется всеми православными народами, за исключением небольшого числа великоруссов, и именно этот факт как нельзя лучше говорит в пользу апостольской древности троеперстия. В данном случае важно то, что Полоцкий искренне считает традиционные обычаи Русской церкви заблуждением, а правила греческой православной церкви — истиной, ведь он был воспитан именно в этой традиции. Здесь очень четко проявляется само отношение Симеона Полоцкого к собственно русским традициям, которые были от него очень далеки и, по большому счету, малоценны. Такое же отношение было у него и к русской истории. В свое время Л. Н. Пушкирев отметил, что в «Вертограде духовном» Полоцкий не упоминает ни одного русского царя, кроме кн. Владимира, крестившего Русь. Видимо, собственно русская история Полоцкого просто не интересовала.

Творческое наследие Симеона Полоцкого обширно: книги проповедей «Обед душевный» и «Вечеря душевная», богословский труд «Венец веры православно-католической», сохранившиеся в рукописях книги «Рифмологион» и «Вертоград многоцветный», включающие не одну тысячу стихов.

После смерти многие его книги были запрещены, как «прельщающие» латинской мудростью, а рукописи изъяты и скрыты в патриаршей ризнице. Патр. Иоаким осудил Симеона Полоцкого как человека «мудрствоваше латинская нововы мышления». А о самих книгах, издаваемых Симеоном, патр. Иоаким говорил: «Мы прежде печатного издания не видали и не читали тех книг, а печатать их не только благословения, но и изволения нашего не было».

Религиозно-философские предпочтения Симеона Полоцкого определялись его образованием, полученном в западных учебных заведениях Киева и Вильно. Впрочем, сам Симеон Полоцкий не был, так сказать, профессиональным философом, скорее он был профессиональным литератором и поэтом. Уверенный в том, что Россия должна избавиться от своей самобытности, он всю свою деятельность посвятил тому, чтобы распространить здесь идеи западно-европейского гуманизма и рационализма. И прежде всего он пропагандировал светскую науку, столь отрицаемую ранее в древнерусской мысли.

Конечно, будучи монахом, Симеон Полоцкий признавал, что светская наука и, в первую очередь, философия, вторична по отношению к богословию. В «Вертограде многоцветном» он писал:

Философии конец: тако людем жити,
Еже бы по-силному Богу точным быти.

Более того, немало трудов он посвятил тому, чтобы утвердить в российском религиозно-философском сознании истинное, как ему казалось, православное вероучение. Однако сами подходы к толкованию православного вероучения Симеоном Полоцким значительно отличались и от традиционных для России, и даже от тех, что пришли с нововведениями, которые были привнесены в русскую жизнь церковной реформой. Поэтом совсем не случайно то идейное направление, которое поддерживал и развивал Симеон Полоцкий, и получило название «латинства». На примере творчества Симеона Полоцкого можно выделить основные компоненты этого направления.

Прежде всего, разделяя веру и рациональное, «разумное» знание, Симеон Полоцкий все же всегда подчеркивал, что светское, рациональное знание — это обязательная составляющая всякого познания. Он вообще всегда подчеркивал значение «разумности», призывая и своих читателей шествовать путем «разумения»:

Ты же, о читателю, изволь чести умно,
Разум, удобь возмещи, внимая разумно,
Употребляй... тогда полза будет...

«Разумное» знание, «разумная полза» всякого дела — вот к чему призывал Симеон Полоцкий. Рассуждая о философии, он прежде всего говорит о ее «ползе». Так, знаменитым философам прошлого, Фалесу Милетскому, Диогену, Аристиппу в его стихах в разных вариантах задают один и тот же вопрос: «Какая философия полза, человек?» А в строках, восхваляющих разум, он прямо отрицает предыдущую традицию, утверждая, что те, кто не пользуются своим разумом, «иже умом дети»:

Разум есть прешедшая добре рассуждати,
настоящая паки благоустроить,
Еще предвидение будущих имети, —
сих делес не творяют, иже умом дети.

А. С. Елеонская заметила, что именно в «безумности», т. е. в отсутствии разума, обличал он сторонников старообрядче-

ства, что они просто необразованные, «безумные» люди. «Безумию их каждый посмеется», — уверяет он в книге «Жезл правления». Кстати, и опровержения старообрядческих взглядов Симеон Полоцкий строил прежде всего на том, что стремился показать не только отсутствие у них знания, но и элементарную неграмотность. Так, про известного старообрядческого полемиста Никиту Пустосвята он писал: «Чрез все житие вое в ноши невежества слепствовал... Не весть он и алфа гречески чести». А др. старообрядческому писателю, Лазарю, говорил: «Иди прежде научися грамматичесествовати, таже к вяшшым хитростем учения».

Обвинения Симеона Полоцкого вовсе не означают, что идеологи старообрядчества и в самом деле были неграмотны и необразованны. Они не имели образования в понимании самого Симеона, т. е. не были образованны на западно-европейский лад. Более того, видимо, Симеон Полоцкий вполне искренне не понимал и не принимал той системы доказательств, которой пользовались старообрядцы, — слишком далеки от него были древнерусские традиции. В отличие от них, для Симеона Полоцкого было аксиомой — истинное познание Бога возможно только путем сочетания веры и разумного знания.

Поэтому уже один тезис о «разумности», по сути дела, главный тезис Симеона Полоцкого, показывает, насколько его религиозно-философские воззрения были отличны от традиционных древнерусских представлений о соотношении веры и разума. Впрочем, отличались они и от греческой догматики. Ведь впервые в истории русской религиозно-философской мысли Симеон Полоцкий внес в нее самый значительный элемент рационализма. Даже к библейским текстам Симеон Полоцкий относился совсем по-новому. Так, по примеру русского поэта эпохи Возрождения Яна Кохановского, и впервые в русской литературе, он переложил современными стихами одну из библейских книг — Псалтирь. «Псалтирь рифмованная» была напечатана в 1680, а в 1685 положена на музыку дьяком Василием Титовым.

Сам факт поэтического перевода библейского текста — небывалый в истории России, где очень трепетно относились к Священному Писанию. Ведь в этом факте явно прослеживается стремление к рационально-критическому восприятию Библии. Уже в предисловии к «Псалтири рифмованной» Симеон Полоцкий обозначает этот новый методологический принцип, предназначая свое сочинение тем, «кто разумно хвалит Господа», а читателей он призывает: «Молю тя, здравым умом да судиша». Сам же перевод осуществлялся, по словам Полоцкого, по принципу: «Держахася словес псалтирных и разума толкования приличнаго».

Интересен в этом смысле факт, что именно Псалтирь стала предметом первого поэтического перевода. Стоит напомнить, что Псалтирь была и одним из самых первых библейских текстов, переведенных в древности на славянский язык. Так что история повторилась, только в др. исторических условиях.

Т. о., Симеон Полоцкий стал первым в истории древнерусской религиозно-философской мысли деятелем, который стремился утвердить в древнерусском сознании совершенно иную, новую систему мышления — рационалистическую.

Именно поэтому в его трудах можно найти столь много ссылок на древнегреческих и западно-европейских философов, цитат из их произведений. Авторитет этих признанных во всем мире мудрецов позволял ему доказывать собственную правоту.

Вторая составляющая «латинства», как идейного направления 2-й пол. XVII в., напрямую связана с первой. Речь идет о пропаганде образования вообще, и светского образования в частности. Уже говорилось, сколь много сделал Симеон Полоцкий для развития системы образования в России.

К этому стоит добавить подготовленные и изданные им буквари и др. просветительскую литературу. Множество призывов о необходимости образования разбросаны по разным его сочинениям. И снова мы встречаемся с главным обоснованием необходимости образования — чем образованнее человек, тем ближе стоит он к постижению Бога.

Особую роль в образовании Симеон Полоцкий уделял «семи свободным наукам» — традиционному набору наук, преподаваемых в западно-европейских университетах (тривиум — грамматика, риторика, *диалектика*; квадриум — арифметика, геометрия, астрология, музыка). Необходимо помнить, что в древнерусской традиции не признавалась актуальность этого набора, тем более что в него входила астрология, запрещаемая *Православием*. Тем не менее Симеон Полоцкий положил много сил для того, чтобы привить эти «свободные науки» на русской почве.

И славу России он видел именно в расширении пределов знания, в развитии образования, сокрушаясь о том, что многие его современники не понимают его устремлений:

...Россия славу расширяет
Не мечем токмо, но и скоротечным
типом, чрез книги с сущым многовечным.
Но увы нравов! Иже истребляют,
яже честным трудове раждают.
Не хошем с солнцем мирови сияти,
в тме незнания любим пребывати.

Третий религиозно-философский компонент «латинства» является своеобразным синтезом двух первых. Вера, «разумность» и образованность позволяли решить главную задачу — воспитание «совершенного человека, на всякое дело уготованного». По сути дела, идеал «совершенного человека», возникший у Симеона Полоцкого под влиянием западно-европейского гуманизма и рационализма, и был основным идеалом всех последователей «латинства». Эту составляющую учения Симеона Полоцкого подробно рассмотрела в своем исследовании А. С. Елеонская.

В представлении Симеона Полоцкого, «совершенный человек» — это добropорядочный, широко образованный христианин и верный сын своего государя. Больше всего этому идеалу соответствует, конечно, «иноческое житие». Однако, понимая исключительность иноческой судьбы, Симеон Полоцкий подчеркивает важность самого стремления к *совершенству*: «Духовнии вси, вы молитися непрестанно. Мирстии вси, вы трудитесь... во своем звании неленосно. Вой в полцех, художницы во градах и селех; тяжателие на нивах».

В понимании Симеона Полоцкого, «совершенный человек» включает в себя множество прежде всего нравственных качеств. Именно нравственные качества составляют духовную основу человека. Поэтому детей необходимо учить «прежде добронравию, неже витийству: яко сие без оного, аки тело без души есть» Но и обучение «добронравию» Симеон Полоцкий понимал как научение ребенка «разумному» знанию, ибо, как говорил он сам, воспитание без образования «яко душа телесе кроме».

Одним из важнейших качеств «совершенного человека» Симеон Полоцкий считал любовь и верность государю. Это было неслучайно, ведь сам Симеон, обладавший столь необычными для Древней Руси религиозно-философскими убеждениями, да еще и выходец из Белоруссии, напрямую зависел от благорасположенности царя. И недаром в «букваре языка славенска» издания 1667 обобщенный образ «совершенного человека» приобретает конкретные черты верноподданного царя. В этой книге утверждается, что благополучие царя является главной целью существования остальных членов общества:

Ты, чтый, за сию милость моли Бога
царю пресветлу жити лета многа,
Во книзе жизни написану быти,
здро, весело, славно в мире жити,
Вся супостаты силно победити...

И в своих конкретных поступках Симеон Полоцкий всегда выступал на стороне царской власти и в ее защиту, что проявилось во время споров между царем Алексеем Михайловичем и патр. Никоном о правах «царства» и «священства».

В понимании Симеоном Полоцким роли российского монарха прослеживается еще одна важная черта — он стремится обозначить русского царя как вселенского, ибо именно в создании Вселенского православного царства он и видит главную задачу России как «Нового Израиля», в новых исторических условиях. В «Гусли доброголасной» (1676), обращаясь к царю Федору Алексеевичу, он писал:

Да возвеселится Израиль Новый
(царство Российское) о сотворшем
его и синове Сиона Московскаго да
возрадуются о тебе, царе своем.

В др. сочинениях его идеал выражен еще более четко. Так, в «Рифмологине» он не просто воспевае российского царя, но формулирует смысловые и целевые установки будущего развития России:

Царю восточный, царю стран премногих,
нас избавивый от противник многих.
Прогнавы з Руси еретики,
будиж в победах преславлен во веки!
Царствуй над всеми вселенныя страны,
из язык мрачных твори христианы.
Разшири веру, свет омрачным буди,
иже во смертней сени гибнут люди
<...>
Царствуй, пресилен, преславлен повсюду,
где солнца запад и встает откуду!
Подай ти Господь во мире сияти,
второму солнцу, всеми обладати,
Дабы тобою мрака избежати
всем родом земли и веру познати.
Буди Константин и Владимир миру,
сотри кумира и прослави веру.
Подай Господь миром обладати,
а в век будущий в небе царствоватьи.

Осмысление нового положения России в мире как вселенского православного царства имела большое значение для развития отечественной историософии и было созвучно основным целевым задачам, которые формулировались в др. историософских произведениях того времени.

Просветительская деятельность Симеона Полоцкого оказала большое влияние на дальнейшее развитие отечественной религиозно-философской мысли, став своеобразной идеологической и культурологической подготовкой ко многим изменениям в российской жизни, осуществленным позднее Петром I.

Соч.: *Вирши. Силлабическая поэзия XVII—XVIII вв. Л., 1935; Избр. соч. / Подг. текста, ст. и коммент. П. И. Еремина. М.—Л., 1953; Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII вв. / Вступ. ст., подг. текста и прим. А. М. Панченко. Л., 1970; Вирши / Сост., подг. текстов, вступ. ст. и коммент. В. К. Былиннина, Л. У. Звонаревой. Минск, 1990.*

Лит.: Татарский И. Симеон Полоцкий: Его жизнь и деятельность. М., 1886; *Майков Л. Н.* Очерки по истории русской литературы XVII

и XVIII столетий. СПб., 1889; *Еремин И. П.* Поэтический стиль Симеона Полоцкого // Тр. Отд. древнерус. лит-ры Ин-та рус. лит-ры. (ТОДРЛ). 1948. Т. 6; То же // *Еремин И. П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л., 1987; *Пушкарёв Л.* Симеон Полоцкий // *Жуков Д., Пушкарёв Л.* Русские писатели XVII в. М., 1972. (Сер. «ЖЗЛ»); *Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973; *Робинсон А. Н.* Борьба идей в русской литературе XVII в. М., 1974; Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982. (Сер. «Русская старопечатная литература. XVI — 1-я четв. XVIII в.»).

С. Перевезенцев

СИМПАТИЯ (греч. — сострадание), состояние души, противоположное антипатии; симпатия состоит в воспроизведении сознанием душевного состояния, аналогичного состоянию др. живого существа; симпатия бывает двойкой — состраданием и сорадостью. Часто симпатия есть известное настроение, в котором человек не может отказать себе ясного отчета. Чувство симпатии играет роль в нравственной и художественной жизни человека; в *метафизике* Плотина и его последователей симпатии придается и общее философское значение.

А. Смит из чувства симпатии выводит нравственность; Бэн объясняет симпатию из непроизвольного подражания; Рибо различает 3 стадии развития симпатии: синергия (чисто физиологическую симпатию), синэстезию и интеллектуальную симпатию.

СИМФОНИЯ ВЛАСТЕЙ, доктрина св. имп. Юстиниана Великого о гармонических отношениях между священством и *государством*.

Имп. Юстиниан подытожил формально процесс перерождения Римской империи из языческой в христианскую, найдя подходящий термин, с помощью которого он выразил *идеал* этого нового положения. Больше того, он придать четкую юридическую форму определению этого идеала.

Известный византолог А. А. Васильев считает, что «два труда Юстиниана оставили глубокий след в истории человеческой цивилизации и полностью оправдывают данное ему имя Великого. Это его гражданский кодекс и Собор св. Софии. Интересно, что каждый из этих двух великих трудов был окончен в 5-летний срок».

Прошло ок. 1000 лет со времени римских «Двенадцати таблиц», первого писаного свода римских законов. Количество старых римских законов и новых имперских законов стало огромным, и имп. Юстиниан решил уложить их в новое собрание.

В 528 началась работа комиссии из 10 юристов. (В этом то же соблюдалась традиция: в 451 до Р. Х. была выбрана комиссия децемвиров, т. е. «десяти мужей», для составления «Двенадцати таблиц».) Уже в следующем году был готов Codex Justinianus, содержащий все имперские законы начиная от имп. Адриана. В 529 были опубликованы Pandectae, являвшиеся сводкой 2 тыс. старых римских юридических книг, и Institutiones, руководство по гражданскому праву для студентов. Эти 3 труда были написаны по-латыни, уже недоступной для громадного большинства населения восточной части Римской империи, для которых были сделаны сокращенные переводы на греческий язык. Но благодаря такой «неутилитарной» публикации всех текстов на уже не употребляющемся языке было сохранено полностью «римское право, которое нам дало юридические основные начала, управляющие большинством наших современных обществ» (А. Васильев). В дополнение к сводке старых римских законов Юстиниан добавил ряд новых законов, составленных им самим, большая часть которых была написана уже по-гречески. Эти новые законы получили название «Новелл» («Novellae Leges»). (Гораздо позже, начиная с XII в., Кодекс, Пандекты, Институции и Новеллы были собраны в один Corpus juris civilis.)

В «Шестой новелле» имп. Юстиниан впервые четко определяет идеал нового соотношения между «священством и царством» как симфонию между ними.

«Шестая новелла» адресована «Епифанию, святейшему архиепископу царского града и вселенскому патриарху». Ее текст в трех вариантах (по-гречески, по-латыни и на средневековой латыни) занимает 12 страниц современного издания (15 на 25 см) мелким шрифтом.

Доктрина о симфонии определена в предисловии к этой новелле. В русской науке были в употреблении переводы основной части этого определения в следующей формулировке:

«Величайшие дары Божии, данные людям высшим чело-веколюбием, — это священство и царство. Первое служит делам Божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят от одного источника и украшают человеческую жизнь... **Когда священство беспорочно, а царство пользуется лишь законной властью, между ними будет доброе согласие (симфония).**».

Но набранная выше жирным шрифтом часть этого перевода является сокращением, опускающим требование к священству также «быть верным *Богу*» и сводящим требования к царству к условию «пользоваться лишь законной властью». Но вся суть этого определения заключается в требовании правильного государственного строя с порядочной властью как необходимых предпосылок для доброй симфонии. Буквальный перевод этой фразы гласит:

«Потому, если первое поистине беспорочно и украшено верностью Богу, а второе украшено правильным и порядочным государственным строем, между ними будет добрая симфония, с которыми она для пользы человеческого рода предлагается».

Т. о., определение «правильный государственный строй» является одной из предпосылок, одним из необходимых условий для достижения симфонии. Имп. Юстиниан добавляет к этому условию еще и требование, чтобы такой строй был также порядочным, а по др. латинской версии — компетен-тым.

Значит, добрая симфония не является только лишь согласием между Церковью и государством, а тем более не является любым согласием. Достижение согласия в обыденном понимании этого выражения зависит от субъективной *воли* соглашающихся сторон. Но в этом конкретном случае доброй симфонии одной лишь субъективной воли к согласию недостаточно, т. к. абсолютно необходимо осуществление ряда объективных предпосылок.

Исключительная качественность греческого языка, на котором были написаны не только *Евангелия*, но также все постановления семи Вселенских соборов, позволяют в данном случае уточнить смысл этого определения. Потому что симфония — это не только «согласие», но буквально — созвучие. Согласно «Этимологическому словарю русского языка» М. Фасмера, слово «согласный» калькирует латинское consonans или греческое «та симфона». Однако под словом «симфония» словарь дает буквальный перевод этого греческого слова как «созвучие». «Согласие» в обыденном смысле этого слова нужно было бы перевести на латынь как concordia. Однако слово «симфония» в «Шестой новелле» в латинских текстах переводится как consentus и как consonantia, хотя выражение concordia имело очень широкое употребление в римской политической и юридической практике. (Напр., Цицерон определяет дух Римского государства наличием в нем *свободы* и согласия, libertas et concordia, конечно, в римском понимании этих понятий.) Слово concordia этимологически происходит от «сосердечия», т. е. от субъективного, сердечного предрасположения. «Со-звучие» же, причём доброе, «агафэ», зависит от объективной и точно измеря-

емой частоты составных звуков. Благозвучные аккорды получаются только тогда, когда составляющие их звуки: 1) не одной частоты, ибо в таком случае будет не аккорд, а унисон; 2) имеют такие разные частоты, которые гармонируют между собой, ибо в противном случае будет не добрая симфония, а какофония, т. е. плохое созвучие.

Т. о., необходимые объективные предпосылки для достижения доброй симфонии между Церковью и государством, согласно учению (доктрине) имп. Юстиниана, можно изложить следующим образом:

1. Добрая симфония Церкви возможна только лишь с каким-нибудь из трех правильных государственных режимов, т. е. с *монархией*, *аристократией* или *политией* (республикой), или, в крайнем случае, с каким-нибудь смешанным режимом, в котором преобладают эти правильные режимы. Но само это определение симфонии исключает возможность таковой с каким бы то ни было политическим строем, являющимся извращением правильных режимов. Значит, симфония Церкви невозможна ни с тиранией, ни с олигархией, ни с *демократией* (понимаемой в классическом смысле, т. е. как извращение политии, или республики).

2. Кроме того, в рамках такого правильного режима необходима еще и порядочность или, по др. латинской версии, компетентность государственной власти.

3. Добрая симфония, требуя эти 2 условия от государства, не требует ничего от Церкви как таковой. Церковь, как Тело Христово, не подлежит никаким требованиям, ибо в данном случае имп. Юстиниан, адресуя «Шестую новеллу» Вселенскому константинопольскому патриарху, имеет в виду «Единую, Святую, соборную и апостольскую» Православную христианскую церковь, полностью верную подлинному нико-царьградскому Символу веры и всем догматам, постановлениям и правилам бывших до него четырех Вселенских соборов этой Церкви. Зато эта новелла выдвигает недвусмысленные требования к священству «иериион»: для того чтобы симфония была возможна, священство должно быть честным, беспорочным и полностью верным Богу. Значит, хотя само по себе священство и не является всей Церковью, все же от его качеств зависит возможность доброй симфонии Церкви с государством.

4. В основании всех этих предыдущих объективных условий для достижения доброй симфонии лежит равнозвучие царства и священства, каждого в своей сфере, ибо «оба происходят от одного источника», оба являются «величайшими дарами Божиими» и оба имеют одну и ту же цель «украшать человеческую жизнь» для «пользы рода человеческого». Именно принципиальное непризнание и непринятие такого своего происхождения или, тем более, ее принципиальный *агностицизм* автоматически исключают возможность доброй симфонии. Симфонию также исключает принципиальное непризнание, что оба, и царство, и священство (при исполнении обоими всех указанных условий), являются «величайшими дарами Божиими», которые должны «украшать человеческую жизнь».

Из обзора этих необходимых предпосылок доброй симфонии явствует, что она на практике труднодостижима. Но, кроме того, такая сложная структура необходимых предпосылок для симфонии оказалась одной из причин ее непонимания, а вследствие этого и весьма распространенных ее совершенно неправильных трактовок.

Однако, являясь образцом идеальных соотношений между Церковью и государством, такая симфония характерна тем, что, даже если она и не всегда достижима в совершенстве, ее принципиальное признание является одним из важных стимулов и ориентиров для стремления к легитимности государства и к беспорочности священства. А следовательно, через то и другое, к «украшению человеческой жизни».

Двумя главными видами непризнания симфонии в истории были доктрины цезарепапизма и папоцезаризма. Обе эти доктрины нарушают принцип равнозвучия Церкви и государства. Первая доктрина отдает превосходство государству, вторая — Церкви.

Всегда часто высказывались мнения, что в самой восточной Римской империи доктрина симфонии частично потерпела фиаско, т. к. в ней часто практиковалась система цезарепапизма. Но это отнюдь не так. Зачастую такое мнение вызвано недостаточным знакомством с доктриной симфонии и с историей этой империи.

В восточной Римской империи доктрина симфонии всегда была идеалом соотношений между Церковью и государством. Правда, идеалом труднодостижимым, а потому зачастую так или иначе нарушаемым. Однако эти нарушения почти всегда были практического, а не принципиального характера. Несомненно, имелись иногда и стремления к цезарепапизму со стороны тех или иных императоров, но эти стремления все же никогда не смогли кристаллизироваться в преобладающую доктрину.

Лишь в VIII в. императоры-еретики (иконоборцы) «в борьбе своей против установленных в церковной жизни обычаев стремились присвоить себе верховные права в церковном управлении и поставить себя выше власти патриархов» (Н. Н. Алексеев). Однако после преодоления иконоборческой ереси, уже в следующем веке, в обряде коронования (в «Эпинагоге», автором которой, по-видимому, был знаменитый ученый патр. Фотий) теория симфонии была снова «классически формулирована», как утверждает Н. Н. Алексеев: «Государство в ней уподобляется организму, составленному из многих частей и членов. Царь и патриарх являются двумя главами этого тела, которые в симфоническом взаимном согласии и при полном разделении своих функций управляют государственным организмом» (Н. Н. Алексеев). Только вместо «государственным организмом» нужно было бы поставить «народным организмом».

Имп. Иоанн Комнин (1124—30) пишет папе Гонорию II: «Во всем моем управлении я признавал две вещи, как существенно отличные друг от друга: первая есть духовная власть, которую верховный первосвященник мира, царь мира Христос, даровал своим ученикам и апостолам как ненарушимое благо... Вторая же есть светская власть, заведующая делами временными и обладающая, по Божественному установлению, одинаковым правом в своей сфере. Обе эти власти... отделены и отличны друг от друга» (Ф. Курганов).

Конечно, в истории трудно точно измерять события для их точной классификации. Все же в данном случае можно утверждать, что на протяжении истории восточной Римской империи в большинстве случаев можно наблюдать не только принципиальное признание симфонии как доктрины, долженствующей направить в правильном направлении соотношения между Церковью и государством, но также практическое сотрудничество между царем и патриархом. Самые «великие дела» (как говорило посольство митр. Филарета в Польше в 1612) в Константинополе решались совместно царем и патриархом. Ярким примером может послужить совместное решение о миссии свв. Кирилла и Мефодия для просвещения славян. Это было самым великим совместным историческим делом константинопольской церкви и восточной Римской империи. Но даже и несомненно имевшие место столкновения между «священством и царством» в Константинополе своим конечным исходом в подавляющем большинстве случаев подтверждают действительность симфонии.

Английский историк Арнольд Тойнби в своем последнем труде (опубликованном посмертно) «The Greeks and their Heritage» отмечает «внушительный список» Константино-

польских патриархов, имевших конфликты с императорами. Причем, подчеркивает Тойнби, некоторым патриархам удалось выйти победителями из этих конфликтов. Все же начиная с сер. XI в. «чаша весов склонилась в сторону Церкви». «В столкновениях римских восточных императоров с Константинопольскими патриархами первые выиграли много сражений, но не выиграли ни одной войны...

Даже в тех случаях, когда принесенный в жертву патриарх не получал личного удовлетворения, с прошествием времени обычно побеждало то дело, за которое он принес себя в жертву». Тойнби даже дает объяснение, почему это так получалось: «В религиозных вопросах восточные римские императоры в конечном итоге всегда терпели поражение, когда их политика отходила от преобладающего народного чувства». Значит, конечным атрибутом в конфликтах между императорами и патриархами был народ, т. к. обе эти инстанции были институтами одного и того же народно-общественного организма и обе имели своей задачей «украшать человеческую жизнь».

«Выступления императоров за пределы их власти в сфере церковной жизни были далеко не обыкновенным делом... Каждый раз, когда императорская власть касалась важных сторон церковной жизни, она встречала резкий отпор со стороны представителей Церкви, и каждый раз в конце концов победу одерживала Церковь и никогда император» (Н. Заозерский).

На основании некоторых конкретных примеров, приводит-мы А. Тойнби, можно прийти к заключению, что конфликты между императорами и патриархами зачастую даже вызывались самой системой симфонии в моменты, когда ее существование оказывалось под угрозой из-за нарушения тех или иных обуславливающих ее предпосылок. В таких случаях происходила реакция, в большинстве случаев со стороны церковного руководства, выражавшаяся в том, что если добрая симфония существенно нарушается, то в таком случае нет необходимости скрывать этого, делая вид, что все идет нормально. Если нарушается подлинная внутренняя симфония, то и нет нужды сохранять внешнее согласие. Т. о., нарушение симфонии вело к потере внешнего согласия (консенсуса), что, в свою очередь, заставляло нарушителей рано или поздно восстанавливать симфонию, дабы вернуть согласие и мир. Напр., патр. Полиевкт (956—70) отказался короновать имп. Иоанна Цимисхия до отмены закона имп. Никифора II (приблизительно от 964), согласно которому для рукоположения епископов требовалось императорское согласие.

Для более совершенного понимания этой мировоззренческой и одновременно конституционной системы необходимо не упускать из виду, что симфония отнюдь не сводилась к отношениям между римскими императорами и константинопольскими патриархами. Симфония не была внутренним делом только лишь восточной половины Римской империи, а тем более внутренним делом только лишь константинопольского патриархата. Симфония существовала между империей и всеми пятью патриархатами Христианской церкви.

Во время имп. Юстиниана Великого все эти патриархаты находились на территории империи. Однако ровно через 100 лет после опубликования «Шестой новеллы», сразу после смерти Магомета в 632, начинается мусульманская экспансия, которая уже к 650 приводит к потере для империи территорий, находившихся в юрисдикции Антиохийского, Александрийского и Иерусалимского патриархатов. В 669 пал Карфаген, а к н. VIII в. вся христианская Африка оказалась под мусульманами. Из Африки и Азии мусульмане попытались ворваться и в Европу, на востоке и на западе. В 718 арабы держали в течение целого года под осадой Константинополь, но город не сдался. Его защитник «имп. Лев III, т. о.,

стал спасителем христианства». В 722 победа в Ковадонге астурийских войск над арабами обеспечила сохранение в Испании этого маленького христианского королевства, откуда затем и начнется «реконкиста» Испании.

В результате этих перемен в тогдашнем мире полностью изменилось и геополитическое положение всего христианского мира. Его центр тяжести стал перемещаться с северных, восточных и южных берегов Средиземного моря на северо-запад, во внутреннюю часть Западной Европы, а затем и на северо-восток, в *Россию*. В Западной Европе наступает период гегемонии бывших варварских королевств над остатками империи. В рамках этих процессов и происходит отход Римского патриархата (апоства) от империи и его сближение с франкским государством, в конечном итоге приведший к потере симфонии, а затем и к искажению Символа веры на территории его юрисдикции.

Однако идея такой «апостасии» (отступления), как именуют некоторые западные авторы этот отход Римской поместной Церкви от империи, была трудно осуществима, потому что еще в VIII в. «империя была не только политической действительностью, но также и духовной, в рамках которой папы жили не менее, чем императоры, наперекор и несмотря возникавшим конфликтам». Из 13 пап между 678 и 752 одиннадцать были греками, сицилианцами или сирийцами. Именно в это время Рим перенимает с Востока 4 великих Богородичных праздника: Введение во храм, Благовещение, Успение и Рождество Богородицы. Папа Захарий еще в 742 извещает императора и константинопольского патриарха о своем избрании и посылает им свое исповедание веры. Юридически формально симфония между империей и римской церковью подтверждается чеканкой папских монет с изображением царствующих императоров и датировкой папских писем и документов годами царствования константинопольских василевсов. Лишь в 781 впервые появляются монеты с папскими изображениями и папские документы, помеченные годами папы. В этот момент оформляется конец симфонии между римской церковью и империей и начинается многовековая тенденция папоцезаризма на Западе, переметнувшаяся затем в противоположную тенденцию цезарепапизма.

И. Андрушкевич

СИНЕРГИЗМ (греч. — содействие, соучастие), святоотеческое учение о *свободе воли* как обязательном внутреннем условии спасительного пути человека к *Богу*, которое содействует самой *Благодати*. «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8 — 32) — такова евангельская основа синергизма, выраженная словами Христа. Но святые отцы осознали двойственный характер свободной воли, больше склонной идти в рабство ко *греху* вследствие первородной поврежденности человеческого естества. И поэтому «Ты, Чистый, очисти свободу нашу; сама по себе она — мутный источник», молитвенно писал прп. Ефрем Сирий, как бы подытоживая синергический опыт святых отцов.

На Руси христианская *свобода* получила знаменательное воплощение при испытании вер, предложенном св. *Владимиру*, что не преминули подчеркнуть и митр. *Иларион* в «*Слове о Законе и Благодати*» и, конечно, св. *Нестор* в «*Повести временных лет*», откуда мы и знаем об этом испытании. Т. о., синергизм с самого начала осенил русское *Православие* и во многом предопределил его неповрежденность и чистоту.

В дальнейшем он глубоко укоренился в русской душе, сделав для неё не просто обязательной, но и приоритетной свою спасительную свободу, причём в ущерб её внешнесоциализированным и политизированным аналогам, за которыми русские люди не видели никакой самостоятельной ценности на пути к Богу (и эта православная особенность свободолюбия до сих пор веняется нам в качестве... рабства, разумеется, с позиции адептов приоритета внешних и

секулярных свобод). Др. дело, что синергизм предполагает постоянную борьбу спасительного и греховного направления человеческой воли, или постоянное самоотвержение её «мутного» и первоуродного начала, что обусловливает весьма болезненную двойственность христианской свободы, её антиномическую напряжённость. Но только так «мы властны в своих делах, как добрых, так и злых, и никто над нами не имеет власти, кроме Создавшего нас», — указывал прп. *Максим Грек*, органично увязывая вслед за святыми отцами Византии синергизм с кенотическим самоотвержением и «очищением».

Эта синергично-кенотическая особенность была как никогда актуализирована в творчестве *учёно-монашеской школы Платона (Левшина) — св. Филарета Московского*, став её эмпирико-метафизической и покаянно-объективной — антиномической — основой.

Славянофилы в лице *И. В. Киреевского, А. С. Хомякова и Ю. Ф. Самарина* сделали упор на гносеологическом аспекте синергизма, прямо увязав свободу познания с верой и тем же самоотвержением от плотских страстей, которое в конечном счёте обеспечит искомую целостность в понимании Бога и мира. А. С. Хомяков акцентировал также внимание на прямой взаимосвязи подлинной синергической свободы с апофатической тайной *Святой Троицы* и причастием к церковным таинствам. Ю. Ф. Самарин дополнительно выделил антипротестантский и антикатолический характер синергизма.

Ф. М. Достоевский придал, можно сказать, второе дыхание синергической тематике, особенно благодаря «Легенде о Великом инквизиторе», где он мужественно осмыслил гуманистические варианты «спасения» от действительно тягостной и кенотически почти невыносимой христианской свободы, разумеется, для секулярного, т. е. «самобитно» замкнувшегося в своей необожности, «я».

От *Ф. М. Достоевского* синергическая тематика перешла в работы самых известных отечественных философов к. XIX — н. XX в.: *В. С. Соловьёва, Н. А. Бердяева, В. И. Иванова, А. Белого, Е. Н. Трубецкого, Н. О. Лосского, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренского, С. Л. Франка* и др., но в подавляющем большинстве они, исповедуя диалектический принцип *всединства, софийности*, символичности или *логоса*, склонились к некенотическим и гуманистическим интерпретациям синергизма с их «инквизиторскими» претензиями на «свободное» познание абсолютной истины — Бога в себе. Уже *Е. Н. Трубецкой* и *С. Л. Франк* «обживают» *трансцендентное*, всеединное «сверхбытие», *В. Ф. Эрн* — «Логос небесный» и «благодать существенного усвоения Слова», а *Н. А. Бердяев* договаривается до «*теургии*» как «совместного с Богом» творения «*космоса*».

Только после 1917 отечественные философы-«боги» осознали свой ложный, гуманизированный синергизм, который привёл их от «спасительной» свободы к тотальному кумиротворению — «нравственных идеалов», «*культуры*», «*науки*», «*прогресса*» — и, в конечном счёте, «революции». Об этом писал в 1923 в работе «Крушение кумиров» *С. Л. Франк*.

Лит.: *Концевич И. М.* Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М., 1993; *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. В 2 т. М., 1991—92; *Зеньковский В. В.* Основы христианской философии. М., 1992; *Шпет Г. Г.* Соч. М., 1989; *Франк С. Л.* Соч. М., 1990; *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли // Соч. Т. 2. М., 1990. *Тареев М. М.* Философия жизни. Сергиев Посад, 1916.

П. Калитин

СИНТЕЗ, установление связи между различными элементами. 1. В психологии синтезом называется основное свойство сознания, благодаря которому самые разнообразные состояния сознания объединяются и становятся состояниями некоего определенного «я». 2. В логике синтез обозначает

деятельность *ума*, противоположную *анализу*, благодаря которой суждения образуются; Кант делит суждения на аналитические и синтетические; синтетическим он называет суждение, в котором сказуемое прибавляет к подлежащему признак, не заключенный в подлежащем; но, строго говоря, в этом смысле все суждения синтетичны.

СИОНИЗМ, расистская человеконенавистническая идеология, возникшая среди евреев на основе талмудического *иудаизма*. Его основатель Т. Герцль объявил в к. XIX в. о стремлении своих последователей бороться за особые права «избранного народа», чего бы это ни стоило человечеству и самим евреям. Герцль и др. иудейские вожди заявили, что евреям пора вернуться на «землю обетованную», ибо только через нее, через Эрец-Исраэль, согласно Талмуду и Каббале, начнется «установление всеобщего иудейского царства».

По мнению иудейских вождей, все народы мира являются врагами евреев. В книге «Еврейское государство» Герцль безо всяких оговорок заявлял: «Все народы, у которых живут евреи, — явные или замаскированные антисемиты».

Основатель сионизма находится полностью во власти человеконенавистнической и расистской утопии талмудического иудаизма об особом значении, избранности евреев среди других народов. По его мнению, сам факт непризнания избранности евреев другими народами уже делает всех их врагами евреев.

Идеологи сионизма провозглашают превосходство евреев над остальными народами. Так, Н. Соколов заявлял: «Евреи, вне всякого сомнения, самая чистая раса из всех цивилизованных наций мира». М. Бубер, философ-сионист, утверждал, что еврейская религиозная община и «всемирная еврейская нация» — «венец творения». Евреи, утверждал Л. Пинскер (1821—91), особая, непостижимая, «духовно специфическая нация», вызывающая завистливое опасение др. народов. В противоположность неграм евреи принадлежат к благородной расе. «Еврей, — заявлял кумир сионизма Макс Нордау, — обладает большей предприимчивостью и большими способностями, чем средний европеец, не говоря уже о “всех этих инертных азиатах или африканцах”». «Мы, — продолжал Нордау, — можем гордиться такими качествами, какими не обладает ни одна нация в мире».

Те же расистские идеи еврейской исключительности, избранности, национального превосходства высказывал и президент Всемирной сионистской организации Наум Гольдман: «Еврейский народ — это уникальное историческое явление. Это одновременно нация, религиозное целое, раса и носитель особой цивилизации. Ни одна нееврейская концепция нации, народа и религии не способна четко изъяснить уникальное историческое явление — еврейский народ, мы являемся всемирной нацией... представляем собой самое непостижимое общество в истории человечества».

Борьба за достижение еврейских целей будет, по мнению Герцля, жестокой и немилосердной, в которой не будет «всеобщей любви», которая «возможна только при светопредставлении».

Доктрина сионизма как прямого продолжателя подрывной деятельности тайных иудейских обществ непосредственно связана с идеологией секты фарисеев. Как справедливо отмечал Д. Рид, «если считать нынешних сионистов евреями, то партией, соответствующей им в эпоху Иисуса Христа, следует считать фарисеев. Христос всю силу Своей критики направил именно против фарисеев». Именно их Он называл сынами дьявола, врагами Бога и человека.

Подобно фарисеям, прикрываясь благиими намерениями возвращения на землю предков, сионисты развивали идеи еврейской избранности, исключительности и особых прав на мировое господство.

Так, по мнению одного из основоположников сионизма — известного масона В. Жаботинского, еврейство будет «поставщиком особых ценностей для обогащения общечеловеческой сокровищницы». Еврейский философ М. Бубер видит мировое господство евреев «как начало царства бога над всем человечеством». Другой, уже современный сионист, А. Сафран утверждает, что Израиль духовно распространится на весь мир. Т. о., идея господства иудейской идеологии, в какой бы форме оно ни выразилось — всеобщее иудейское царство, всеобщая мировая революция или духовная гегемония еврейства, — никогда не покидала сознание сионистов.

Россия становится одним из главных очагов развития сионизма.

В «духовном центре» мирового иудаизма — в Вильно, а также Минске, Львове, Россиенах, Ковно и некоторых др. местах Российской империи и в Галиции создаются сионистские кружки и общества. В 1884 кружок «Друзья Сиона» (руководитель д-р Членов) возникает даже в Москве.

Возвращение евреев на «землю обетованную», которую им пришлось покинуть 19 веков назад, сопровождалось вытеснением оттуда коренного арабского населения, его геноцидом и рассматривалось вождями сионизма как национальная задача. «Колонизация Палестины была рекомендована как религиозная обязанность евреев». Религия объявляется ведущим фактором и пропагандистом идей и целей сионизма».

Подстрекаемые иудейскими вождями и раввинами, еврейские колонизаторы захватывают в Палестине лучшие земли, убивают арабов, присваивают их имущество, доводят до голодной смерти женщин и детей.

Как признавался один из основоположников сионизма Ахад Гаам, они считали, что «все арабы — это дикари, живущие как животные и не понимающие, что происходит вокруг них. Это, однако, глубокое заблуждение. <...> Что же на самом деле наши братья творят в Палестине?.. Евреи обращаются с арабами жестоко, лишают их законных прав, оскорбляют их без всякой на то причины и даже хвастаются своими деяниями, а среди нас не находится никого, кто бы выступил против этой отвратительной и опасной склонности».

Еврейские колонисты создают вооруженные банды, которые по ночам расправлялись с арабами, запугивая их и вынуждая покидать родную землю. Только за 3 десятилетия с момента начала еврейской колонизации Палестины своих земельных участков лишились около трети всего арабского населения этой территории.

В н. XX в. сионизм приобретает уже открыто воинствующий характер, его вожди объявляют противостояние евреев всему остальному миру. Один из видных авторитетов сионизма, поэт Бялик, написал поэму «Свиток пламени», где рассказывает, как после разрушения второго храма в Иерусалиме вожди иудейского племени не каются перед Богом Ветхого Завета, но злобно встают против Него. В поэме фигурирует некто «Грозный», символизирующий «дух иудейского племени». Этот «Грозный» обращается к 12 еврейским юношам и девам, блуждающим по земле после разрушения храма:

«Из бездн Аваддона внесите песнь о разгроме, что, как дух ваш, черна от пожара, и рассеетесь в народах, и все в проклятом их доме отравите удушьем угара; и каждый из вас пусть сеет семья распада повсюду, где ступит и станет; если взглядом коснетесь чистойшей из лилий их сада — почернеет она и завянет; и если взор ваш падет на мрамор их статуи — треснет надвое... И смех захватите с собой — горький, проклятый, — чтобы умерщвлять все живое!»

Эта поэма, переведенная на русский язык идеологом сионизма В. Жаботинским, стала как бы программным документом борьбы сионистов против человечества. Самым ярким

воплощением программы сионизма стала террористическая деятельность государства Израиль против арабского народа Палестины.

О. Платонов

«СИОНСКИЕ ПРОТОКОЛЫ». — См.: «ПРОТОКОЛЫ СИОНСКИХ МУДРЕЦОВ».

СИСТЕМА, соединение однородного знания в одно целое на основании какого-либо принципа, с целью познания предмета. Возможность системы дана в отношениях подчинения и разделения понятий и в замечаемом порядке мира явлений, необходимость ее — в единстве мышления.

«СКАЗАНИЕ О КНЯЗЬЯХ ВЛАДИМИРСКИХ», литературно-философское произведение 1-й четв. XVI в. с легендарной родословной московских вел. князей (Рюриковичей).

О том, что с XIV столетия московский государь начинает восприниматься на Руси в качестве монарха, способного повести народ русский ко всемирному величию и тем самым спасти остальной духовно «изрушившийся» мир, говорят многие исторические факты. Еще в к. XIV в. Мамай обвиняет вел. кн. Дмитрия в том, что тот присвоил не принадлежащий ему царский титул: «Князь великий Дмитрий Иванович себе именует Рускои земли царем и паче честнейше тебе главоу супротивно стоит твоему царствию». Ивана III уже уговаривали принять титул царя вместо титула вел. князя. И с к. XV в. титул «царь» начинает появляться в некоторых русских внешнеполитических документах, в частности в делах со Швецией — с 1482. Поднимался вопрос о царском титуле и в княжение сына Ивана — Василия III. Так, на золотой печати, привешенной к грамоте с мирным договором с Данией (1516) Василий Иванович именуется как «царь и государь». Тот же титул можно встретить в послании Василия III римскому папе (1526). Сочинения «Филофеева цикла» также показывают, что Василию III, не обладавшему даже земным царским титулом, пророчилась роль вселенского православного царя — «царя» и «самодержца». Более того, по свидетельству немецкого путешественника С. Герберштейна, в годы правления Василия III подданные вел. князя уже считали: «...Воля государя есть воля Божия, и, что бы ни сделал государь, он делает это по воле Божией». А самого государя величали «ключником и постельничим Божиим» и вообще верили, что он — «свершитель Божественной воли».

И Иван III, и Василий III не решились официально принять царский титул. Однако это не означало смены общественных настроений. Более того, можно сказать, что в н. XVI в. русское общество жило в ожидании восшествия на московский престол государя, который наконец-то возложит на себя Высшую обязанность в полной мере и будет соответствовать Божественным предначертаниям.

В этом смысле характерно, что именно в 1-й четв. XVI в. появляется «Сказание о князьях Владимирских». В основе «Сказания» лежат 2 легенды. Первая — о происхождении Рюриковичей и, следовательно, московских вел. князей от римского имп. Августа. Вторая легенда доказывает, что царские регалии — царский венец, бармы, золотая цепь, крест от древа распятия и сердоликовая шкатулка, принадлежавшая Августу, — достались московским вел. князьям через *Владимира Мономаха* от его деда, византийского имп. Константина. До н. XVI в. о существовании этих легенд не было ничего известно. Но уже в первые десятилетия XVI в. они были соединены в «Послании» тверского монаха Спиридона-Саввы. Не позднее 1527 на основании этого послания неизвестными авторами и было составлено «Сказание о князьях Владимирских».

«Сказание о князьях Владимирских» не только обосновывает династические права московских вел. князей на царский титул. Главное здесь в том, что московские государи объявляются наследниками мистического «Первого Рима»,

ибо их родословие возводится до римского имп. Августа. А права на наследие «Второго Рима» утверждаются фактом передачи Владимиру Мономаху царского венца и др. регалий византийским императором: «И оттоле и дондье темь венцемь венчаются царскими величии князи володимерстии, его же прислал греческий царь Коньстантинь Манамах, егда ставятся на великое княжение русьское».

Следовательно, именно московские государи получают все права на то, чтобы их государство — Московская Русь — являлась единственной хранительницей истинной *веры*. Тем самым перехватывалась инициатива у западно-европейских монархов и государств, тоже издавна претендующих на «римское» религиозно-мистическое наследие. Кроме того, удревнение генеалогии московских государей на максимально возможный срок позволяло рассматривать историю самой России как часть общемировой истории, в которой Россия занимает самое достойное место.

Как можно видеть, основа «Сказания о князьях Владимирских» абсолютно легендарна — это в полном смысле слова миф, созданный древнерусскими книжниками XVI столетия. Впрочем, с др. стороны, сами книжники были уверены в обратном — в абсолютной истинности созданного ими исторического мифа. И потому с помощью мифов творили реальную историю.

«Сказание о князьях Владимирских» сразу же после его создания стало не просто фактом, а настоящим катализатором общественно-политической жизни России. Оно использовалось в дипломатических и династических спорах, служило вступительной статьей к «Государеву родословцу» и вступительной статьей к чину венчания Ивана IV на царство в 1547. *Иван Грозный* в своих произведениях постоянно использовал аргументы «Сказания».

С. Перевезенцев

СКАЗКА В РУССКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ. Сказка есть первая дорегиональная философия народа, его жизненная философия, изложенная в свободных мифических образах и в художественной форме. Эти философские ответы вынашиваются каждым народом самостоятельно, по-своему, в его бессознательной национально-духовной лаборатории. И сказки различных народов отнюдь не повторяют друг друга. Сходны лишь образные темы, и то лишь отчасти; но не сходны ни вопросы, ни ответы сказок. Каждый народ по-своему томится в земной жизни; накапливает свой особый — и дорегиональный, и религиозный опыт; слагает свою особую духовную проблематику и философию; вынашивает свое мировоззрение. И того, кто стучится у дверей, сказка уводит именно к истокам национального духовного опыта, русско-го человека по-русски укрепляет, по-русски утешает, по-русски умудряет. Сколько поколений наших неведомых и ныне забвенных предков жило и томилось, вздыхало и плакало, пело и мечтало, вопрошало и боролось — до нас, до нашей памяти, ставя все те же младенчески-философские вопросы и слагая сказочно-философские ответы на них. Сколько бед и опасностей, сколько бурь и войн пережито и осмыслено в сказках.

В русских сказках русский народ пытался распутать и развязать узлы своего национального характера, высказать свое национальное мироощущение, наставить своих детей в первобытной, но глубокой жизненной мудрости, — разрешая лежавшие на его сердце жизненные, нравственные, семейные, бытовые и государственные вопросы. И сказки русские — просты и глубоки, как сама русская душа. Они всегда юны и наивны, как дитя; и всегда древни и мудры, как прабабушка; как спрашивающее дитя и как отвечающая старушка; оба — созерцающие младенцы.

Сказка — это ответ все испытавшей древности на вопросы вступающей в мир детской души. Здесь русская древность

помазывает русское младенчество на не испытанную еще трудную жизнь, созерцая из древнего национального лоноа всегда новые трудности жизненного пути. И благо нам, если мы, сохранив в душе вечного ребенка, умеем и спрашивать, и выслушивать голос нашей сказки...

Все люди делятся на людей, живущих со сказкой, и людей, живущих без сказки. И люди, живущие со сказкой, имеют дар и счастье по-младенчески вопрошать свой народ о первой и последней жизненной мудрости и по-младенчески внимать ответам его первозданной доисторической философии. Такие люди живут как бы «в ладу» со своей национальной сказкой, согласно чудесному и мудрому завету Н. С. Лескова: «Живите, государи мои, люди русские, в ладу со своею старою сказкою! Горе тому, у кого ее не будет под старость!» («Соборяне»).

«Вечером, — пишет А. С. Пушкин своему брату, — слушаю сказки и вознаграждаю тем недостатки проклятого своего воспитания. Что за прелесть эти сказки! Каждая есть поэма...»

В единении деревенской жизни наш светлый гений уходил каждый вечер к великому морю человеческого созерцания, туда, где у русской излучины растет вечно «дуб зеленый» русской национальной силы и русского национального духа; «кот ученый», постигший науку тайноведения, мастер песни и ведун сказки, прикованный «златою цепью» истории к русскому дубу и русскому духу, — пел ему песни русского бытия и сказывал ему сказки русской жизни.

Русская сказка ни на что не притязает, никому не навязывается, ничего не затевает. «Не люблю — не слушай»... Она — как цветок; но не садовый, не взращенный намеренно и искусно, а как полевой цветок, который сам обсеется, сам укоренится, сам листочки выгонит и чашечку развернет, Божьим солнышком угрет, Божьим дождичком полит, Божьей птичкой опет, Божьей пчелке мед свой отдаст. И мед тот — чудесный, благоуханный — не дается гордому умнику из «образованных», а дается от пчелы только простому и мудрому пасечнику. И вот, русская народная сказка — как цвет незаметных и неведомых полевых цветов; а духовный смысл ее — как тонкий и благоуханный мед: попробуешь и слышишь на языке все неизреченное естество родной природы — и запах родной земли, и зной родного солнца, и дыхание родных цветов, и что-то тонкое и богатое, вечно юное и вечно древнее — все в сочетаниях неопишущего вкуса и аромата.

Сотни лет накапливался этот аромат в незаметных и неведомых душах человеческих, в русских душах, незаметно цветущих и неведомо отцветавших на равнинах нашей родины. Сотни и тысячи лет этому отстою национального духовного опыта, укрытого и развернутого в русских народных сказках. Возраст народа не определяется памятью его истории. Тысячу лет тому назад русский народ принял христианство. Но дохристианское прошлое его, утраченное его памятью, не утратилось в его опыте и в его духе. Все прежнее свое, забытое в виде достоверных событий, незапомнившееся и забвенное, — он взял с собой и перенес в свою сознательную историю. Это не летопись, не былина и не бывальщина; не житие и не легенда — это сказка. Так это не было; этого всего сроду не бывало. Никогда и нигде не были и не жили эти царевичи и богатыри, эти серые волки и кашеи, эти Иваны-дураки и кони говорящие, эти Бабы-Яги и Змеи Горынычи. Всего этого не было. И тому, кто присягнул исторической науке, а с наукой духовного опыта порвал; кто поклоняется доказанному факту и разулился созерцать показанное обстояние; кто хочет видеть земным, телесным глазом и потому выколол себе духовное око; кто от чрезмерной «умности» заморил в себе «вещную простоту» и «заумную глубину»; кто довел свою рассудочную трезвость до того, что

утратил способность хмелеть вместе со своим народом на пиру всепреображающего воображения, — тому будет народная сказка мертва и глупа.

Темы сказок живут в мудрых глубинах человеческого инстинкта, где-то там, в священных подвалах, под семьюдесятью железными столбами, где завязаны узлы национального бытия и национального характера и где они ждут разрешения, свершения и свободы. В эти подвалы национального духовного опыта не проникнуть ни гордецу, ни трусу, ни малOVERу, ни кривоношному. Но доверчивый и искренний простец, но скромный и храбрый в своей поэтической серьезности созерцатель проникают под эти своды и выводят оттуда рой народных сказок, разрешающих, свершительных и освобождающих. И для него эти сказки не «выдумка» и не «небылица», а поэтическое прозрение, сушая реальность и начальная философия. И не сказка «отжила» свой век, если мы разучились жить ею; а мы исказили свой душевно-духовный уклад, и мы выветриваемся и отмираем, если мы потеряли доступ к нашей народной сказке.

Что же это за подступ к сказке? Что надо сделать, чтобы сказка, как избушка на курьих ножках, стала к лесу задом, а к нам передом? Как нам увидеть ее и зажить ею, чтобы раскрылась нам ее вещая глубина и стал ясен ее подлинный духовный смысл?

Для этого надо прежде всего не цепляться за трезвый ум дневного сознания со всеми его наблюдениями, обобщениями и «законами природы». Сказка видит иное, чем дневное сознание человека; она видит иное и иначе: и меньше, и больше.

И меньше, потому что она видит только короткие, упрощенные, сконцентрированные обрывки из жизни героев. Эта краткость — есть результат художественного сокращения: рассказывается сказка 20 мин., а охватывает, может быть, 20 лет (вот почему — «скоро сказка сказывается — да не скоро дело делается»...); рассказывается сказка где-нибудь за углом, на печке, а герой побывает и 2 и 3 раза в тридцатом государстве. Эта краткость сказки — художественная; упрощенность ее — стилизующая; сконцентрированность ее — символическая. Ибо сказка есть обломок народного и все-народного искусства.

Сказка есть уже искусство: ибо она укрывает и являет за словами целый мир образов, а за образами она разумеет художественно и символически — глубокие духовные обстоятельства. И в то же время сказка еще не совсем искусство: ибо живет она, передаваясь из уст в уста, и не имеет единого, законченного состава — ни в словах, ни в образах, то и дело готовая распасться на различные «варианты» и видоизменения, художественно неравноценные, и закончиться новой, неожиданной развязкой, не всегда сводящей «концы с концами». Всяк волен рассказывать сказку по-своему, как ему лучше покажется, и уговор лучше денег: «врать не мешай». Поэтому сказка есть как бы всенародная тема для личного сновидения; и эта тема как будто говорит каждому человеку: «Вот она я — возьми меня, если хочешь, и присни себе меня по-своему»... И в этом сказка подобна и мифу, и песне, и узору для вышивания или для украшения избы и двorca. Так миф говорит поэту: «Прими меня в свое созерцание и дай мне окончательную форму и тело искусства»; и откликаются на это Гомер, и Овидий, и Гете, и Вагнер, и Пушкин. Так народная песня говорит всем певцам и каждому из нас: «Прими меня слухом в пение души твоей и пой меня из глубины, как тебе Бог на душу положит»; и откликаются на это все менестрели, и миннезингеры, и баяны, и народные композиторы. И так же узор (канвовый, и столярный, и мраморный) как бы говорит мастеру и мастерице: «Вот я! Твори мною из меня, украшая моими сплетениями твой быт и твоё бытие»; и откликаются на это национальные вышивальщицы,

столяры и резчики, великие флорентийцы, и сиенцы, и бергамаски в Италии, и славные русские зодчие от Архангельска до Закавказья, от Киева до Владивостока...

Вот психологическое место сказки: это искусство, сродное мифу, песне и узору; творчески рождающееся в той глубине, где живут у человека сновидения, предчувствия и прозрения. Вот почему рождение сказки есть сразу художественное и магическое. Она не только живописует и повествует, но и поет. И чем певучее сказка сказывается, чем нараспевнее она входит в душу, тем сильнее ее магическое, заклинательное и убедительное действие, тем полнее она захватывает душу, тем больше она успокаивает, устраивает, освобождает и умудряет ее. Сказка родится из тех же истоков, что и заклинательные песни магов, с их внушающей, повелительно-целящей силой; и вот откуда в сказках эти ритмически-настойчивые повторения фраз, словесных фигур и образов... Именно потому и наши великие художники, *В. А. Жуковский* и *А. С. Пушкин*, пели свои любимые сказки в стихах, насыщая всенародный миф силой магической песни и укладывая сказку в совершеннейший и уже навеки неизменный узор слов.

Так, сказка дает и гораздо меньше и в то же время гораздо больше, чем дневное сознание. Природа и дневное сознание имеют свою естественную необходимость и свои естественные невозможности; а сказка не связана ни этой необходимостью, ни этими невозможностями. Она имеет свою «необходимость». Ее необходимость иная, душевно-духовная, внутренняя, таинственная. Это необходимость сокровенного помысла, предчувствия и сновидения; и в то же время это необходимость национальной судьбы, национального характера и национальной борьбы.

Сказка не повинуется законам вещества и тяжести, времени и пространства. Она повинуется законам художественной мечты и законам национально-героического (иногда сословно-героического) эпоса. Она повинуется законам все-сильного волшебства и запросам сверхчеловеческой национальной силы: она слагается по указаниям пророческого сновидения, волевого порыва и созерцающего постижения. Эти законы таинственны; им можно предаваться, но их не легко формулировать. Власть же их бесконечна и миропреобразующая. И вот ими-то живет, слагается и дышит сказка.

Но слушай: в родине моей,
Между пустынных рыбаей,
Наука дивная таится.
Под кровом вечной тишины,
Среди лесов, в глуши далекой
Живут седые колдуньи;
К предметам мудрости высокой
Все мысли их устремлены;
Все слышит голос их ужасный,
Что было и что будет вновь,
И грозной воле их подвластны
И гроб, и самая любовь.

(Пушкин)

Для этой власти нет «невозможного»; в этом мире возможно многое, чего не знает и с чем не считается трезводневное сознание человека. Поэтому уйти в сказку значит уйти от этого дневного сознания, и от постылых необходимостей, и от проклятых невозможностей внешнего мира...

Не слушайте же сказку при свете дня или прозаического и бескрылого сознания. Сказку надо слушать вечером или ночью, в волхвующей темноте, которая снимает с вещей их знакомый и обыденный вид и придает им новый вид, неожиданный и таинственный. Сказку надо слушать сумеречным сознанием на грани полусна и полубодствования.

Навстречу сказке должны раскрыться погребя и пещеры бессознательного, где душа живет по-младенчески, совмещая ребенка с мудрецом; где она по-детски «глупа» и не стыдится этой своей «глупости»; где она по-детски доверчива и искренна, беспомощно вопрошает и недоумевает, беспомощно страшится и ужасается; где она уже не выдумывает «нарочно» и не «играет», а уходит в сказку со всей серьезностью и страстностью надежды и отчаяния; и уже не помнит, что это «игра», ибо на самом деле это уже не игра, а жизнь, сама жизнь — и борьба, и победа, и совершение.

Кто хочет вправду услышать сказку, тот должен пробиться сквозь толщу своей душевной прозы и окаменевшей трезвости; или, если угодно, растворить ее; или, еще лучше, погасить ее так, как задувают свечку, — и уйти в темные недра душевной ночи. Внять иному — по-иному; новому — по-новому; таинственному — таинственно.

Замечательно, что опытные и мудрые сказочники хорошо знают это. Вот почему они сказывают свои сказки голосом глубоким и таинственно-интимным, как бы выпивая их осторожно и доверительно; вот почему они сказывают их в таинственных потемках и не позволяют перебивать себя или зажигать свет, а при свете больше не рассказывают. И именно поэтому они нередко начинают сказку с неожиданной, крепкой присказки.

Задача присказки состоит в том, чтобы подготовить душу слушателя, вызвать в ней верную сказочную установку. Присказка должна спутать обыденный смысл, задуть свечку трезвого, прозаического сознания и раскрыть душевный слух для сказки, для ее художественно-прикровенного, символически-мифического смысла. Она вызывает слушателя из его обыденного мышления, сбивает его с панталыку и опрокидывает его в бессмыслицу или путаницу, в замешательство и недоумение; а уж оттуда только ему забрезжит свет и смысл настоящей сказки. Иногда присказка дразнит и разочаровывает; иногда уговаривает и сулит; иногда вовлекает в сказку плясовым ритмом, иногда комическим гротеском, иногда вкрадчивым живописанием. Но карты трезвого сознания она пугает всегда.

Вот, напр., присказка, дразнящая и сулящая.

«Начинается сказка от сивки, от бурки, от вешей каурки. На море, на океане, на острове Буяне — стоит бык печеный, возле него лук толченый, а у него в боку нож точеный, сейчас ножик вынимается — изволь кушать...»

И то еще не сказка, только присказка; а кто мою сказку будет слушать, так тому соболю и куница, и прекрасная девица, сто рублей на свадьбу, а пятьдесят на прогулянье...» (Сказки Афанасьева).

А это означает: приготовься ко всему и не смей перебивать; тогда все сам увидишь...

А вот присказка ритмически-плясовая и подготовительная. «Бабушка Арина, куда ты ходила? — В Новую деревню. — Что в Новой деревне? — Утка в юбке, селезень в кафтане, корова в рогоже, нет ее дороже...»

Это присказка, сказка будет впереди. Кудель, кудель, куда ты летела, на кусточек села, на кусточек села — соловьем запела... У нас — не так, как у вас, — и кудель поет соловьем».

Иными словами: перестраивай душевный лад, сходи с обыденного ума, ко всему приготовься, ничему не удивляйся; тогда все и узнаешь...

И вот присказка сумбурно-драчливая.

«Жили были два крестьянина! Один — Антон, другой — Агафон. Послушай, брат, — говорит Антон. — Бедовая туча к нам несется, — а сам как лист трясется. — Ну, что ж за беда? — Да ведь град пойдет — весь хлеб побьет, — Какой град! Дождь будет. — Ан град! — Ан дождь! — Не хочу говорить с дураком, — сказал Антон, да хватя соседа кулаком. Ни дождь, ни град нейдет, а у них из носа да ушей кровь льет...

Это еще не сказка, а присказка; сказка будет впереди — завтра после обеда, поевши мягкого хлеба».

И это значит: вот смешаю тебе все карты, опрокину тебя в бессмысленную драку, так после этого ты и в сказкины небывальщины лучше поверишь...

А вот еще присказка, вводная и вкрадчивая.

«В то давнее время, когда мир Божий наполнен был лещими, ведьмами да русалками, когда реки текли молочные, берега были кисельные, а по полям летали жареные куропатки, — в то время жил-был царь, по имени Горох, с царцею Анастасиею Прекрасною»...

Эта присказка как будто берет душу слушателя за ее детскую ручку и ведет ее с распевным уговором прямо туда, куда надо, — в мир древний и дивный, к самому царю Гороху... Сказка уж такая: она уводит, развязывая и окрыляя воображение, упоая и вдоволь напоая его; а потом приводит назад, заканчивая или обрывая это изобразительно-вообразительное пьянство — пьянственную же концовкою: «Я там был, мед-пиво пил; по усам текло, а в рот не попало»... Или еще выразительнее и протрезвительнее, даже с выталкиванием:

«На том пиру и я был, мед-вино пил, по усам текло, да в рот не попало; тут меня угощали; отняли лоханку от быка, да налили молока; потом дали калача, в ту ж лоханку помоча. Я не пил, не ел, вздумал утираться; со мной стали драться. Я надел колпак, стали в шею толкать...»

А это значит: сказка кончена; протрезвляйтесь, добрые люди, от вашего мечтательного пьянства; все равно ни я, ни вы взаправду пьяны не были: только по усам текло, в рот-то ведь не попало. Идет жизненная проза с ее разочарованиями и выгонит всех нас с нашего пира взашей.

А все-таки — был пир... И больше, гораздо больше: было некое паломничество в волшебные, вождленные и мудрые края; и оттуда были принесены некие дары.

Что же приносят люди из этих мудрых краев? И что зовет и влечет их в эти волшебные страны? О чем спрашивает человек сказку? И что именно она отвечает ему?

Спрашивает человек сказку о том, о чем всегда и все люди, от века и до века, будут спрашивать своих родителей, пастырей и Бога; о том, что всем нам важно и необходимо, без чего трудно жизнь прожить и без чего мы все-таки, в труде и страданиях, проживаем ее; и уходим из жизни, многого не поняв и не осмыслив; а под конец жизни вздыхаем: «Прошла жизнь; о, если бы это было прожито начерно, а теперь бы начать жизнь заново, и жить бы ее начисто!...»

Человек спрашивает сказку, а она отвечает ему — о смысле земной жизни. Но спрашивает он как существо, еще не узревшее и не постигшее Бога. Спрашивает по-младенчески, беспомощно, недоуменно, коснувшись зла и страха на земле, но не коснувшись или едва коснувшись ризы Божией; как испугавшееся и задумавшееся дитя спрашивает маму или няню — с широко раскрытыми глазами, в которых и испуг, и тревога, и любопытство, и благоговение; как если бы ответ был легок и прост; и с тем, чтобы немедленно поверить... А ответ ему дается не из религии, а из дорелигиозной магической глубины, где инстинкт, искусство и опыт жизни скопили некую национальную но не последнюю, а предпоследнюю суеверно-языческую мудрость.

...Что такое счастье? Само ли оно в жизни приходит или его надо добывать? И что нужно, чтобы добыть его? Неужели непременно нужны труды, испытания, опасности, страдания и подвиги, все эти «утруднения великими службами»? И как же слагаются эти испытания и подвиги? И есть ли на свете люди бездельные и несчастные? И откуда эта бездельность и несчастность? Можно ли ее преодолеть или она суженая, роковая? И в чем же счастье человека? В богатстве ли? Или в любви к свободе? Или, может быть, в доброте и правоте? В жертвенной любви доброго сердца?

... Что такое судьба? Что это значит: умным горе, а дуракам счастье? И какие же это такие — дураки? Может, они вовсе не дураки? Что это значит: «на роду написано»? И неужели судьбу нельзя одолеть и человеку остается покорно сидеть у моря и ждать погоды? Или всякий человек своему счастью кузнец? И как быть человеку в трудную минуту жизни, когда горько плачется и тужится, а ума ни к чему не приложить? Как быть человеку на распутье жизненных дорог, и на тропинках жизненного леса, в беде и в несчастье?..

...А ведь есть в мире злые силы... Злые существа, посвятившие себя злодеянию; свирепые, беспощадные, наслаждающиеся своими каостями, всегда готовые «сломать» или «съесть» человека... Кто они? Откуда они? И как с ними быть, когда они появятся?!

— «Вдруг закрутилось-замутилось, в глаза зелень выступила: становится земля пупом, из-под земли камень выходит, из-под камня баба-яга, костяная нога, спина жиленная, на железной ступе едет, железным толкачом погоняет, пестом опирает, помелом след заматает, сзади собачка побрехивает...»

Или увидишь ее в избушке на курьих ножках:

«Лежит — в одном углу ноги, в другом голова, губы на притолоке, нос в потолок уткнулся»... «откроет заслонку, достанет жареную Аленку — и на стол: ела-ела, пила-пила, и выйдет на двор, и станет валиться по траве: покатаются, поваляясь, Аленкина мясца наевшись...»

Как тут быть? Что тут делать?

Или еще эдакое бывает: «Вдруг утка крякнула, берега звякнули, море взболталось, море всколыхалось... Лезет чудюдо, мосальская губа, змей шестиглавый: — что же, говорит, — на сестрах моих али на дочерях сватаешься?»

А то еще — др. нечисть всякая: вихорь, черт, кашей бесмертный, карлы, ведьмы, мачехи, разбойники... Да разве всех их пересчитаешь? Откуда они? Что им надо? Можно ли избежать их в жизни? А раз столкнувшись, что с ними делать? Как одолеть их — добротой, подчинением и службой? А если они унижать начнут, как одна, вот, ведьма Ивана-царевича пастухом сделала и каждый вечер заставляла его корову под хвост целовать? И это все терпеть?! Или одолевать их умом-хитростью-обманом? Или же биться с ними насмерть? Да можно ли их победить? Или, может быть, весь секрет в том, чтобы их не бояться? А не может ли быть так, что злая сила вдруг обратится и покается, как вот та злая царевна, что целый год на каменном столбе у дороги сидела, вязанку сена съела, 2 чана воды выпила и полон чан слез наплакала, и покаялась, и Бог ее простил, и Иван-царевич ее простил...

А то ведь есть еще великие силы — полудобрые: и Вертодуб, и Вертогор, и Серый Волк, и Ворон Воронович, и Мужичок-сам-с-перст-а-усы-на-семь-верст... С ними как быть? Ведь это целая наука жизни!..

...А можно ли жить и прожить кривою на свете? И куда кривда ведет? Не сильнее ли она, не выгоднее ли правды? Или правда лучше и всегда в конце концов победит? И в чем же тогда понятная таинственная сила правды? Почему содеянное зло всегда или почти всегда возвращается на голову виновника? А если не всегда, то где же справедливость? И почему это так бывает, что посеянное добро, хотя бы маленькое семечко добра, расцветает потом на пути посеявшего человека благоуханными цветами — то благодарности и ответного добра, то позизненной преданности, то прямо спасения от лютой беды? А если не всегда так бывает, то почему? Не правит ли миром некая таинственная благая сила и каковы законы ее?..

...А как быть с неравенством на земле? Ведь люди различны и не равны; есть умные, хитрые и глупые; есть уроды и красавцы, богатые и нищие, цари и мужики, богатыри и карлики. Справедливо ли это? И почему это так устроено?

И вправду ли низшие — хуже? Или они, может быть, в чем-нибудь лучше высших — сильнее, храбрее, добрее, умнее, изворотливее, благороднее? А может быть, Иван-Коровий-Сын и есть самый могучий Буря-Богатырь? Разве не бывают злые цари, жестокие богачи — и добрые нищие, великодушные мужики, злые красавицы и добрые уроды? Или разве не бывает так, что чудесная, благородная и умная душа — душа-красавица — скрыта в уродливом теле Зверя-лесного-Чудаморского? И неужели нет путей для ее спасения и освобождения? Что же важнее — внешняя оболочка или незримая красота души? И как распознать, как учуять прелестную душу у страшилища и уродливую, злую душу у богатой красавицы? Кто не ошибится? Чему поверить? И кому же надо царствовать в тридесятном царстве — ничтожному глупцу или доброму и мудрому уроду в рубище?..

И наконец, правда ли, что возможно только возможное, а невозможное и в самом деле невозможно? Не таятся ли вокруг нас, в вещах и в душах, такие возможности, о которых никто не думает и говорить не решается? Кто сказал, что нельзя летать по воздуху? А если есть на свете ковер-самолет? Кто сказал, что пространство неодолимо? А вон у колдуна карета была: «как только сядешь — зашурься — глядишь, и уж дома». Откуда это известно, что нельзя построить дворец в одну ночь? А если можно? А скатерть-самобранка? А волшебная рубашка? А шапка-невидимка? А молодильные яблоки? А целящая и живая вода? А неисчерпаемый кошелек? А что если мне ведьма мертвый зуб в голову пустит или волшебный волосок вставит? А вы пробовали бросать через плечо, в час смертной опасности, волшебный гребешок или волшебную ширинку? А вы советовались о своей беде с бабушкой-задворенкой, или со старичком-лесовичком, или с коньком-горбунком? И откуда это известно, что мы знаем только то, что знаем, а не больше? И что мы можем только то, к чему мы привыкли? И что тайные силы не могущественнее явных? А если так, то к чему же призван человек, который эту «тайну страшную природы» постигнет «светлою мыслию» (Пушкин)? Не призван ли он стать «победителем темных сил» и войти «в заклятую страну» как избавитель и пробудитель (Ф. К. Сологуб)?..

Вот о чем спрашивает человек, и особенно русский человек, свою сказку. И все эти вопросы — о том, что всегда и для всех: о счастье, о судьбе, о правде и о зле, о смысле и о путях жизни. И сказка отвечает не о том, чего нет и не бывает, а о том, что всегда, и теперь есть, и всегда будет, пока человек будет томиться на земле.

И. Ильин

СКВОРЦОВ Иван Михайлович (1795—5[17].08.1863), богослов и философ, родился в Арзамасе в семье священника, учился в Нижегородской семинарии, в 18 лет был послан в Петербургскую духовную академию, по окончании которой (1817) стал профессором Киевской семинарии (академия в Киеве в этот период была закрыта). Принял сан священника. После преобразования семинарии в академию (1819) занял в ней кафедру философии. Автор множества работ по истории философии (древней и новой). Для Скворцова было характерно скептическое отношение к возможностям философии. Как вспоминал один из его учеников, Скворцов не был поклонником какой-либо из философских систем, «его в высшей степени строгий, математически точный, трезвый и последовательный ум не позволял себе ни на минуту увлечься каким-либо выпрепненным парением гениальной мысли, ...если она в основаниях и выводах своих не согласовалась с истиной слова Божия и здравого разума, и любил одну только чистую, простую истину...» Скворцов полагал, что важнейшие истины учения Канта состоят в следующем: 1) что разум наш недостаточен в познании вещей сверхчувственных; 2) что начала нравственности, основанные на понятиях удо-

вольствия и неудовольствия, не нравственны; 3) что человек по природе поврежден или развращен. При этом Скворцов критиковал *деизм* Канта, отдаляющий *Бога* от человека и человека от Бога, а также *натурализм* Канта, не допускающий ничего сверхъестественного и поклоняющийся одному практическому разуму. «К большей славе *Откровения* усматривается, что все лучшее в Кантовой религии заимствовано из Евангелия, а все худшее принадлежит собственно Кантовой философии», — утверждал Скворцов. Согласно Скворцову, первая ступень познания дана в *вере* как «непосредственном чувстве истины». Философия должна приводить от «естественного» (непосредственного) разума к христианству но она заранее несвободна в своих путях.

Соч.: О философии Плотина // ЖМНП. 1835. X; Критическое обозрение Кантовой Религии в пределах одного разума // Там же. 1838. I; Критическое обозрение учения древних об истинном благе человека // Там же. 1848. III; Катехизические поучения. Киев, 1854; Христианское употребление философии, или Философия Григория Нисского // Тр. Киевской дух. академии. 1863. Кн. 10; Дневник за 1859—64 // Там же. 1864. Кн. 1; Записки по нравственной философии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской Духовной академии. Киев, 1869; Записки по церковному законоведению. Изд. 4-е. Киев, 1871.

П. А.

СКЕПТИЦИЗМ, скепсис, философское направление, отрицающее возможность истинного *познания*. Древний скептицизм имел практический характер, т. к., указывая на логическую равноценность противоположных доводов *разума*, он приводил к воздержанию от суждения, а затем к совершенному душевному спокойствию (Секст Эмпирик). Новый скептицизм имеет характер теоретический. Следует различать скептицизм абсолютный, отрицающий возможность всякого познания, и скептицизм относительный — отрицающий философское познание, напр., возможность *метафизики*; первый исчез вместе с древней философией. От скептицизма как философского направления различают скепсис как методологический прием, в основе которого лежит сомнение, истинный двигатель человеческой мысли.

Главными представителями древнего скепсиса были Пиррон и Секст Эмпирик. У софистов были скептические элементы, но основа их учения — субъективизм, который может и не привести по необходимости к скептицизму, как это доказывает пример Милля.

Различают скептицизм в познании и скептицизм религиозный. Из первого второй с необходимостью не следует. Напр., Д. Юм был скептиком в познании, но не в отношении религии. П. Флоренский рассматривал религиозный скептицизм как ад, из которого можно выбраться через религиозный опыт и подвиг *веры*: «Как бы ни был тонок скептицизм, верить в него нельзя, потому что он не имеет собственного содержания».

Св. Августин призывал скептиков до конца продумать свои сомнения и признать, что, если они видят отсутствие истины в отвергаемых ими учениях, это означает, что в глубине души человека-скептика есть изначально данное ему чувство истины, которое не может его обманывать, а следовательно, есть истина и нужно искать путь к ней. (Ср.: «После того как все основания для сомнений испровергнуты, восстаёт во всей своей силе вера» (Климент Александрийский)).

СКОВОРОДА Григорий Саввич (1722—1794), философ. Родился в Полтавской губ., в семье простого казака. С ранних лет он отличался религиозностью, охотой к учению и «твердостью духа». 16-ти лет он поступил в Киевскую духовную академию, но учение его было прервано вызовом в С.-Петербург в придворную капеллу (у юноши Сквороды был прекрасный голос). Через 2 года он все же вернулся в Киев, где и окончил академию в 28 лет. Отказавшись от духовного за-

ния, Скворода отправился в качестве церковного певца с неким генералом Вишневым, ехавшим с дипломатическим поручением в Венгрию. Скворода посетил Венгрию, Австрию, Польшу, Германию, Италию, часто странствуя пешком.



Везде, где было возможно, он внимательно присматривался к местной жизни, посещал лекции в университетах. По словам его биографа, он вполне владел латинским и немецким языками, знал хорошо греческий и еврейский языки. Образованность Сквороды была очень широка; его знание античных авторов «было для России XVIII в. совершенно исключительно». Из древних авторов Скворода хорошо знал Платона, Аристотеля, Эпикура, Филона, Плутарха, Сенеку; очень внимательно

изучил он и отцов Церкви (особенно Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Богослова). Труднее сказать что-либо определенное о его знании европейской философии, но несомненно, что он знал многих авторов, — с некоторыми из них он явно полемизирует.

После 3-летнего пребывания за границей Скворода принял место учителя в провинции в духовном училище, но из-за мелкого конфликта с церковным начальством (по поводу читаемой им теории поэзии) должен был оставить службу и стать частным учителем у богатого помещика. Однако независимый характер, несколько резкая его прямота привели к тому, что ему пришлось бросить и это место. Оставшись на свободе, Скворода поехал в Москву, побывал в Троице-Сергиевой лавре, где ему предлагали место преподавателя в Духовной академии. Скворода, однако, отклонил это предложение и вернулся на юг, где был снова приглашен к тому же помещику, где был раньше. Теперь отношения сложились самые сердечные, и Скворода 4 года оставался на одном месте. В это время, по-видимому, он пережил какой-то кризис, в котором окончательно установилась его религиозно-философская позиция.

В 1759 Скворода принял приглашение быть учителем в Харьковском коллегиуме (основанном в 1727).

В Коллегиуме Скворода оставался недолго, впрочем, через некоторое время снова туда вернулся, чтобы руководить своим юным другом. Его взгляды, однако, снова возбудили против него преследование, и в 1765 Скворода навсегда покидает службу. С этого времени начинается период «странничества» — уже до конца жизни Скворода не имеет постоянного пристанища. «Что такое жизнь? — пишет он в одном месте, — это странствие: прокладывая себе дорогу, не зная, куда идти, зачем идти». В этих странствиях Скворода путешествует с мешком на плечах (в мешке всегда была *Библия*), по существу, как нищий; иногда он подолгу гостит у многочисленных друзей и поклонников, иногда покидает друзей неожиданно. Его аскетизм принимает суровые формы, но тем явственнее в нем духовная бодрость. Очень много времени посвящал всегда Скворода молитве.

В годы странствий расцвело философское творчество Сквороды, именно в этот период написаны все его диалоги (все его философские произведения написаны в диалогической форме). Незадолго до смерти отправился он в Орловскую губ., чтобы свидеться со своим другом Ковалинским, которому и отдал все свои рукописи. Вернувшись на юг, Скворода через 2 мес. скончался. На его могиле была по-

мешена сочиненная им самим эпитафия: «Мир ловил меня, но не поймал».

Сковорода был свободным церковным мыслителем, чувствующим себя членом Церкви, но твердо хранившим свободу мысли, — всякое же стеснение ищущей казалося ему отпадением от церковной *правды*. О его чувстве к Церкви говорят решительно все его сочинения, *мыслиение* Сковороды никогда не отрывается от Библии, — и чем дальше зреет его мысль, тем глубже представляется ему смысл библейских повествований. О близости его к конкретной церковной жизни не говорит ли достаточно одна фраза в одном из последних его диалогов: «Сколько раз привязала меня к Богу тайна евхаристии». Часто Сковорода переживал духовный подъем, своего рода экстаз. Сам Сковорода так пишет об одном таком мистическом переживании: «...я пошел прогуляться по саду. Первое ощущение, которое я осязал сердцем моим, была некая развязность, свобода, бодрость... Я почувствовал внутри себя чрезвычайное движение, которое преисполнило меня силы непонятной. Некое сладчайшее мгновенное излияние наполнило мою душу, от чего все внутри меня загорелось огнем. Весь мир исчез предо мной, одно чувство *любви*, спокойствия, *вечности* оживляло меня. Слезы полились из очей моих и разлили некую умирительную гармонию во весь мой состав...» В др. месте он пишет: «Многие спрашивают, что делает Сковорода? Я о Господе радуясь, веселюсь о Боге Спасителе моем. Вечная мать — святыня питает мою старость». Достаточно читать в сочинения Сковороды, чтобы убедиться, что все это не риторика, не подражание какому-либо мистика, а подлинные переживания. И если сблизать Сковороду с мистиками, то не западными, а с восточными. Сковорода жил своей верой — и ему совершенно чужда боязнь растерять веру на путях свободной мысли. «Мудрование мертвых сердец, — со вздохом пишет он, — препятствует философствовать во Христе». В одном из стихотворений он пишет:

Не хочу я наук новых, кроме здравого ума,
Кроме умностей Христовых, в коих сладостна душа.
...О, *свобода!* В тебе я начал мудреть...
До тебе моя *природа*, в тебе хочу и умереть.

Сковорода убежденно говорит в одном месте, что «истина Господня, а не бесовская», т. е. кто в истине, тот и в Боге. Эта идея позволяет Сковороде почувствовать *язычество* так, как тогда не чувствовали его нигде (кроме, конечно, тех, кто стоял на линии релятивизма), — для Сковороды язычество имеет в себе предварение истины, в полноте раскрытой во Христе.

На почве религиозного ощущения возникает в Сковороде отчуждение от мира — жизнь мира предстает пред ним в двойном виде. Реальность *бытия* — разная на поверхности и в глубине, — и отсюда Сковорода приходит к центральному для его философии гносеологическому дуализму. Есть познание, скользящее по поверхности бытия, а есть познание «в Боге». Сковорода настаивает на психологическом приоритете чувственного знания, от которого нужно восходить к знанию духовному. «Если хочешь что-либо узнать в истине, — пишет он, — усмотри сначала во плоти, т. е. в наружности, и увидишь на ней следы Божии, обличающие безвестную и тайную премудрость». Это высшее познание, зрение «следов Божиих» дается через озарение духа, но оно доступно всем, кто способен оторваться от плена чувственности. «Если Дух Божий (вошел в сердце), — пишет он, — если очи наши озарены духом истины, то все теперь видишь по двое, вся тварь у тебя разделена на две части... Когда ты новым оком узрел Бога, тогда все в Нем увидишь, как в зеркале, — все то, что всегда было в Нем, но чего ты не видел никогда». «Нуж-

но везде видеть двое», — утверждает Сковорода, — это означает взаимную несводимость, а следовательно, и независимость чувственного и нечувственного знания.

Путь к такому углубленному созерцанию бытия должен быть найден прежде всего в отношении к самому себе. Самопознание, открывающее в нас 2 «слоя» бытия, т. е. за телесно-психическими переживаниями открывающее духовную жизнь позволяет все видеть в двойстве бытия. *Гносеология* здесь переходит в учение о двойстве самого бытия. Самопознание есть поэтому начало мудрости: «не измерив себя прежде всего, — замечает Сковорода, — какую пользу извлечешь из знания меры в прочих существах?» «Кто может узнать план в земных и небесных... материалах, если прежде не смог усмотреть в плоти своей?» «Всех наук семена сокрыты внутри человека, тут их тайный источник, — утверждает Сковорода. «Тело мое, знаю я, на вечном плане основано, — пишет он, — ты видишь в себе одно земное тело, но не видишь тела духовного». Этот тезис звучит совершенно в духе платонизма, т. е. признания «мира идей», «удваивающих» бытие. Однако у Сковороды есть склонность к мистическому истолкованию того, что открывается «духовному оку» («познать себя и уразуметь Бога — один труд»). Однако было бы поспешно делать такой вывод; частое отождествление «истинного» человека (открывающегося в нас при духовном ведении) и Христа сопряжено у Сковороды и с такой, напр., мыслью: «Когда хорошо себя узнаешь, одним взором узнаешь и Христа».

Антропология Сковороды. Проблема *человека*, его сущности и *судьбы*, смысла его жизни стояла в самом фокусе его размышлений. Основное понятие, которое со всех сторон анализирует Сковорода в своем учении о человеке, есть понятие сердца — и здесь Сковорода более, чем где-либо, остается на почве библейского учения о сердце. Центрально и существенно в человеке, по мысли Сковороды, его *сердце*. «Всяк есть то, каково сердце в нем, — говорит он, — всему в человеке глава есть сердце — оно и есть истинный человек». Сердце есть настолько средоточие в человеке, что «все наши члены имеют в сердце свою сущность». Сковорода идет даже дальше: «вся внешняя наружность в человеке есть не что иное, как маска, прикрывающая каждый член, сокровенный в сердце будто в семени». Это слегка напоминает оккультные учения — но не надо забывать, что, согласно принципу «видеть все вдвое». Сковорода учит, что «есть тело земное и есть тело духовное, тайное, сокровенное, вечно» и, соответственно, есть и 2 сердца. Именно о «духовном» сердце и говорит Сковорода, что оно есть «бездна, которая все объемлет и содержит», ее же ничто вместить не может.

«Что есть сердце, если не *душа*? — пишет Сковорода. — Что есть душа, если не бездонная мысль бездна? Что есть *мысль*, если не корень, семя и зерно всея нашей плоти-крови и прочей наружности?» «Мысль есть тайная пружина всей нашей телесной машины».

Все это есть своеобразная *метафизика* человека, чрезвычайно близкая к библейской антропологии с несомненными отзвуками антропологии Филона, но близкая и к тем учениям XVIII в., которые завершили построением понятия «бессознательной» сферы в человеке. Сковорода здесь исследователю природы человека, хотя в его различных утверждениях постоянно можно находить отзвуки др. мыслителей. Так, у Сковороды есть отзвуки платоновской антропологии — в частности, учения об «эротической» природе стремлений наших. «Не любит сердце, не видя красоты», — замечает в одном месте Сковорода. К этой эстетической формуле присоединяется учение, которое легло в основу этики Сковороды, — что мы любим в своей глубине лишь то, что нам «сродно», — в следовании «тайно-пишескому закону естества человека» заключается *этика* Сковороды, очень приближающаяся к стоическому принципу «жить согласно природе».

Но в антропологии Сковороды есть мотивы, уводящие его от изначальной библейской базы. Сковорода утверждает, что в человеке есть не только «искра Божия», но «таится Дух Божий». Еще в первом диалоге «Нарцисс» он утверждает, что эмпирический человек есть «тень» и «сон» истинного человека. В каждом человеке «таится Дух Божий», «божественная сила», — и часто при чтении Сковороды кажется, что «истинный» человек (которого мы все имеем в своей глубине) «один» во всех людях как едина «идея» человека по отношению ко многим отдельным людям. Если бы это толкование — для которого есть немало данных у Сковороды — было верно, это означало бы феноменальность индивидуального человеческого бытия. То подлинное, «истинное», что есть «сущность» всякого человека, будучи нумерически единым во всех, лишало бы индивидуальность всякого значения за пределами феноменальной сферы. «Истинный человек (к которому мы восходим в духовном нашем зрении) один во всех нас и в каждом целый», — говорит Сковорода.

«Истинный человек» в каждом из нас есть залог нашей индивидуальности, но он неотделим уже от «небесного человека» — от Господа. Сковорода, однако, почти не входит в анализ того, как соотносятся между собой индивидуальное и всечеловеческое в том, что есть «истинный человек» в каждом из нас. Когда Сковорода касался, особенно в последних диалогах, проблемы зла, он твердо учил, что в глубине каждого человека есть «Царство Божие» и «царство зла». «Сии два царства, — пишет он, — в каждом человеке создают вечную борьбу». Но это и не позволяет выключать момент индивидуальности из понятия «истинного человека», ибо каждый, «приобщаясь» к единому Царству Божию, может уходить от него в «царство зла», чем удостоверяет надэмпирическую стойкость индивидуального начала. Надо это иметь в виду, чтобы правильно истолковать такую, напр., формулу Сковороды: «Древо жизни находится посреди нашей плоти». «Древо жизни», — это Господь Иисус Христос; Боговоплощение связывает все человечество с Богом, и потому после Боговоплощения «истинный человек» «един во всех и целый в каждом». Господь не разделяется, хотя Он во всех, Он остается «целым» в каждом и в то же время Он и во всех, Сковорода подходит здесь к труднейшей проблеме не только антропологии, но и метафизики — о соотношении индивидуального и универсального момента в бытии, — но Сковорода лишь подходит, но не разрешает проблемы. Однако если исходить из принятого нами истолкования антропологии Сковороды, исчезают всякие подозрения о том, что мысль его заходила в антропологии в тупик пантеизма. Существенная двойственность в человеке проходит, по Сковороде, через всю его индивидуальность, т. е. вмещается в пределы индивидуальности; индивидуальность не есть реальность лишь в эмпирическом плане, но сохраняет свою силу и за пределами его.

Метафизика Сковороды. Здесь он также защищает дуализм, но призраком пантеизма получает здесь более определенный характер. «Весь мир, — пишет Сковорода, — состоит из двух натур: одна видимая — тварь, др. невидимая — Бог; Бог всю тварь пронизывает и содержит». И в др. месте читаем: «Бог есть бытие всему: в дереве Он есть истинное дерево, в траве — трава... в теле нашем перстном есть новое тело... Он есть во всем...» Бог есть «основание и вечный план нашей плоти», есть «две природы во всем — божественная и телесная», поэтому «ничто погибнуть не может, но все является вечным в своем начале и пребывает невредимо». Это вплотную уже приближается к пантеизму (в форме, столь частой у мистиков). Сковорода прямо отождествляет понятия природы и Бога, — и здесь мысль Сковороды чрезвычайно приближается к виталистической космологии стоиков.

Бог есть источник всякой силы в бытии, Он есть «тайная пружина всему». Если это принять во внимание, то тогда

получает надлежащий смысл несомненный у Сковороды момент акосмизма, низкая оценка эмпирической реальности, которая является лишь «тенью» истинного бытия. Тем настойчивее у Сковороды проводится мысль о присутствии и действии Бога в мире. Это не *спиритуализм* — ибо и телесное бытие, вся видимая природа не есть призрак, но эмпирическая реальность вся «держится» и движется Богом. «Бог есть вечная глава и тайный закон в тварях», Он есть «древо жизни», а все остальное — «тень».

В одном из последних диалогов Сковорода выражает свой метафизический дуализм в платоновских терминах и даже склоняется к мысли о вечности *материи*, что ведет его к устранению идеи творения. Это было связано с новым учением Сковороды о внутреннем единстве добра и зла.

Этика Сковороды. В мировоззрении Сковороды, в его жизни вопросы *морали* занимают столь значительное место, что его иногда склонны считать по преимуществу моралистом. Гносеологический дуализм, который определил всю систему Сковороды, сам зависел от присущего Сковороде морального отталкивания от пустоты внешней жизни и влечения его к более глубокому и духовному типу жизни. Но для такого сведения творчества Сковороды к моральным корням данных нет — с др. стороны, никак нельзя отвергать того, что моральные воззрения Сковороды определялись его антропологией и метафизикой, а не наоборот. Если моральный подход к проблемам мира мог психологически определять творчество Сковороды, то разве лишь в начальной стадии творчества. Этика Сковороды не есть этика творчества, а есть этика покорности «тайным» законам нашего духа. Это, конечно, не квиетизм, но все же моральное воодушевление не столько движет человека вперед, сколько определяет борьбу с самим собой. В человеке живет тайное «руководство блаженных натур», и «надо только не мешать премудрости, живущей в нас». Моральный путь человека, внутреннее его устройство должно дать торжество мистической силе, живущей в человеке, — а эмпирические силы в человеке (воля в первую очередь) потому и мешают моральному возрастанью, что они постоянно запутывают человека. «Не вините мира — невинен сей мертвец», — восклицает Сковорода, — корень греховности лежит в самом человеке и в *дьяволе*. Поэтому моральное возрастание и есть борьба нашего сердца, духовного начала в человеке с эмпирическими его движениями. «Воля, несытый ад! — восклицает Сковорода, — все тебе яд, всем ты яд»; «всяк обоживший свою волю, враг есть Божий воле и не может войти в Царствие Божие».

Есть в глубине каждого человека тайный закон его возрастания — надо поэтому, прежде всего, «найти самого себя». Все страдания и муки, через которые проходит человек, прорастают только из того, что человек живет противно тому, к чему он создан. «Какое мучение, — говорит Сковорода, — трудиться в несродном деле». Понятие «сродности» или следования своему призванию становится центральным в этике Сковороды: «Природа и сродность, — говорит он, — означают врожденное Божие благословение, тайный Его закон, всю тварь управляющий». Надо «прежде всего сыскать внутри себя искру истины Божией, а она, освятив нашу тьму, пошлет нас к свяшенному Силоаму», т. е. очистит нас.

Сковорода очень остро и четко чувствовал силы, прикрепляющие нас к эмпирическому миру и мешающие нам восходить к вечной правде. Однажды (под конец жизни) у него вырвались такие слова: «О, Отче мой! Трудно вырвать сердце из клейкой стихийности мира!» Плен миру не есть, однако, только слабость нашей чувственности, прикрепляющей нас к миру, — факт этот более сложный и глубокий. Он связан с реальностью зла в мире, которое опутывает человека со всех сторон. С тоской и мукой ощущал Сковорода это царство зла: «Да не пожжет меня бездна мирская», — молит-

ся он. Но чем дальше, тем более задумывался Сковорода над проблемой реальности зла. И если он сначала выдвигал мысль, что «для того нам внушается тьма, чтобы открылся свет» — то это учение о таинственной сопряженности добра со злом под конец переходит в учение о том, что острая непримиримость зла с добром есть факт, касающийся лишь эмпирической сферы, — иначе говоря, что различие зла и добра за пределами эмпирии стирается. «Знаешь, — пишет он, — что есть змий, — знай, что он же и Бог есть». Эта неожиданная формула, столь приближающаяся к одной из ветвей древнего гностицизма, развивается у Сковороды в целую теорию. «Змий только тогда вреден, когда по земле ползет», т. е. когда он остается в сфере эмпирии: «мы ползем по земле» (т. е. погрязаем в мирской неправде), «как младенцы, а за нами ползет змий». Но если мы «вознесем» его, «тогда явится спасительная сила его». Преодоление зла дается, т. о., через преодоление эмпирической его стороны: «Если будем все время видеть в змие одну злость и плоть, не перестанет он уязвлять нас». Не только в том смысл этого учения, что зло открывается нам как путь к добру, — но в некоем тождестве их. «Сице две половины, — пишет тут же Сковорода, — составляют единое; Господь сотворил *смерть* и *жизнь*, добро и зло, нищету и *богатство* и слепил их воедино». Иначе говоря, — двойственность в мире эмпирическом не простирается дальше эмпирии, но чтобы в зле открылась «спасительная сила», для этого нужно выйти из-под власти эмпирии, т. е. духовно ее преодолеть. Это есть путь преображения (как и называется последняя глава в этом диалоге): «старайся, — говорит Сковорода, — чтобы из твоей лживой земли блеснула правда Божия», чтобы в глубине эмпирии раскрылась вечная сторона ее, — держась за нее, мы освободимся от лжи эмпирического бытия и тем станем на путь преображения... Т. о., зло есть несомненная реальность в пределах мира, и не зло является призрачным, но сам мир призрачен в своей нынешней данности. Этический дуализм преодолевается через преображение видимого в невидимое, тварного в божественное. Сковороде был присущ своего рода мистический оптимизм, обращенность к скрытому в мире свету, стремление к узрению этого света во тьме, к преображению жизни. «Не люблю я жизни, запечатленной смертью», — воскликнул однажды Сковорода и тут же добавил: — «она сама (т. е. жизнь эмпирическая) есть смерть». Сковороде не нужен, мучителен мир, если он не преображен, — душа ищет этого преображения, которое даже в его предчувствии сообщает силу нашему духу. «Оставь весь сей физический гной» (т. е. эмпирию, запечатленную смертью), взывает Сковорода, а сам переходит от земли к небу... от тленного мира в мир первородный...» «Не нужно мне это солнце (видимое нами), — я иду к солнцу лучшему... оно насыщает и улаживает меня самого, мой центр, мою сердечную бездну, ничем видимым и осязаемым не уловляемую... «О, Боже сердца моего! Часть моя все сладчайшая! Ты еси тайна моя, вся плоть есть сень и закров Твой»...

Весь XVIII в. с его всецелой обращенностью к исторической эмпирии представлялся Сковороде мелким и ничтожным. Идея внешнего прогресса, идея внешнего равенства чужда ему, он часто иронизирует по этому поводу. Вот одно из таких мест: «мы измерили море, землю, воздух и небеса; мы обеспокоили недра земные ради металлов, нашли несчетное множество миров, строим непонятные машины... Что ни день, то новые опыты и дивные изобретения. Чего только мы ни умеем, чего ни можем! Но то горе, что при всем том чего-то великого недостает».

Прот. В. Зеньковский

СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКАЯ АКАДЕМИЯ, первое в России высшее учебное заведение и первый санкционированный государством русский центр философской культу-

ры. Основана в 1687 греками Иоанником и Софронием *Лихудами*. Располагалась в стенах Московского *Закононастного монастыря*. В 1814 была преобразована в Московскую духовную академию, переведенную в Троице-Сергиеву лавру, где существует и поныне.

В истории академии прослеживаются 3 этапа. 1-й этап (1687—1700) — эллинистическая школа братьев Лихудов, которые придерживались православно-греческого направления; 2-й этап (1700—75) — Славяно-латинская академия. Он связан с приходом в академию П. Роговского, первого русского доктора *философии* и *богословия*, и характеризуется значительным влиянием западно-европейских философов — от представителей второй схоластики до Г. В. Лейбница и Х. Вольфа. На 3-м этапе преобладающее влияние в академической деятельности вновь получает *Православие*. При первом протекторе академии (с 1701) *Стефане Яворском* преимущество в преподавании отдается западно-русской философской традиции. Феофилакт Лопатинский (префект академии с 1704—22, ректор с 1706) создает компромиссную систему, соединяющую в себе религиозные и светское воззрения. Курс Лопатинского открывает профессиональное философское образование в России. В н. XVIII в. академия является крупным центром подготовки специалистов в самых различных областях гуманитарного знания. Перед нею ставились следующие задачи: подготовка богословски образованных священников, свободно владевших древними и новыми языками, обучение лиц, предполагавшихся быть использованными в деле церковного управления и народного образования; элементарное обучение студентов, переходивших затем на государственную службу. Сословный состав учащихся первоначально не регламентировался. Число учащихся колебалось от 200 до 600. В академии преподавались языки, поэтика (правила стихосложения и синтаксиса), риторика, *история*, философия, богословие. Философский курс читался в течение 2 лет (4 семестров). Он включал в себя «*диалектику*», или «*малую логику*» (аристотелевская силлогистика), «*большую логику*» (теория *познания*, семиотика, принципы научного доказательства), *натурфилософию* (перипатетическая физика, астрономия, сведения по химии), «*пневматику*» (*психологию*), математику и *метафизику* (учение о принципах *бытия*, доказательства существования *Бога*). До сер. XVIII в. преподавание велось на латинском языке. Помимо Лихудов философию преподавали Феофилакт (Лопатинский), Стефан (Прибылович), Феофил (Кролик), Гавриил (Бужинский), Стефан (Калиновский), Кирилл (Флоринский), Владимир Каллиграф, Антоний (Герасимов-Забелин) и др. Преподаванию философии в академии уделялось много времени и внимания. Философия и богословие являлись различными предметами. Однако с открытием в Петербурге Академии наук Московская академия постепенно утрачивает первостепенное значение, превращается в центр конфессионального (духовного) образования. Этому способствовало также создание Московского университета и затем (в н. XIX в.) и др. центров светского образования (Казанского, Харьковского университетов). Третий этап истории академии отмечен переименованием ее в Славяно-греко-латинскую и связан с протекторатом митр. Московского *Платона (Левшина)*. При нём количество учебных предметов значительно увеличивается, студенты овладевают европейскими языками, учат древнееврейский язык. Философия изучается вольфианская, в интерпретации Баумайстера. Среди учеников, помимо *М. В. Ломоносова*, были такие деятели отечественной культуры, как Ф. П. Поликарпов-Орлов, А. Д. Кантемир, П. В. Постников, *Л. Ф. Магницкий*, С. П. Крашенинников, С. Г. Зыбелин, Н. Н. Бантыш-Каменский, Н. Н. Поповский, В. С. Петров, В. Г. Рубан, В. И. Баженов и др. Рукописные академические курсы сохранились

до нашего времени, но на русский язык переведён пока лишь текст «Диалектики» Феофилакта Лопатинского.

Лит.: Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855, Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808. Казань, 1881; Лаппо-Данилевский А. С. История русской общественной мысли и культуры XVII—XVIII вв. М., 1990; Панибратцев А. В. Философия в Московской славяно-греко-латинской академии (1-я четв. XVIII в.). М., 1997.

А. В. Панибратцев

СЛАВЯНОФИЛЫ, русские общественные деятели и выразители идей *Святой Руси*, сыгравшие большую роль в развитии русского национального сознания в формировании национально-патриотической идеологии. Славянофилы обоснованно и твердо объявили об особом пути России, утвердились в мысли о спасительной роли *Православия* как единственно истинного христианского вероучения, отметили неповторимые формы общественного развития русского народа в виде *общины* и *артели*. «Все, что препятствует правильному и полному развитию Православия, — писал И. В. Киреевский, — все то препятствует развитию и благоденствию народа русского, все, что дает ложное и не чисто православное направление народному духу и образованности, все то искажает душу России и убивает ее здоровье нравственное, гражданское и политическое. Поэтому, чем более будут проникаться духом Православия государственность России и ее правительство, тем здоровее будет развитие народное, тем благополучнее народ и тем крепче его правительство и, вместе, тем оно будет благоустроеннее, ибо благоустройство правительство возможно только в духе народных убеждений».

Славянофильство зародилось в к. 1830-х, а в 1840—50-х собрало вокруг себя самые мощные национальные силы. Круг единомышленников-славянофилов был широк и объединял вокруг себя выдающихся русских писателей и ученых. Наиболее крупными выразителями славянофильских идей были И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин. Вокруг них группировались И. С. Аксаков, И. Д. Беляев, Д. А. Валуев, А. Ф. Гильфердинг, Н. Д. Иванишев, П. В. Киреевский, А. И. Кошелев, В. И. Ламанский, В. Н. Лешков, Н. А. Попов, В. А. Черкасский, Ф. В. Чижов. Славянофилы поддерживали и являлись выразителями их идей русские писатели С. Т. Аксаков, В. И. Даль, А. А. Григорьев, А. Н. Островский, Ф. И. Тютчев, Н. М. Языков и др. Мировоззренческие учения славянофилов оплодотворяли научную деятельность русских ученых Ф. И. Буслаева, О. М. Бодянского, Г. П. Галагана, В. И. Григоровича, И. И. Срезневского, М. А. Максимовича, Н. А. Ригельмана.

Славянофилы чаще всего собирались в московских литературных салонах А. А. и А. П. Елагиных, Д. Н. и Е. А. Свербеевых, Н. Ф. и К. К. Павловых. Здесь в горячих спорах со своими либерально-космополитическими противниками славянофилы пропагандировали идеи русского возрождения и славянского единства.

Космополитические силы в правительственных кругах долгое время препятствовали деятельности славянофилов. Им не позволяли иметь свой печатный орган.

Статьи славянофилов выходили в «Москвитянине», а также в различных сборниках — «Симбирский сборник» (1844), «Сборник исторических и статистических сведений о России и народа ей единоверных и единоплеменных» (1845), «Московские сборники» (1846, 1847, 1852). Свои газеты и журналы славянофилы стали издавать только с сер. 1850-х, но и тогда подвергались разным цензурным ограничениям и притеснениям. Славянофилы издавали журналы: «Русская беседа» (1856—60), «Сельское благоустройство» (1858—59); газеты: «Молва» (1857), «Парус» (1859), «День» (1861—65), «Москва» (1867—68), «Москвич» (1867—68), «Русь» (1880—85).

Своим творчеством славянофилы создали мощное общественное и интеллектуальное движение, сильно пошатнувшее идущее еще с эпохи *Петра I* космополитическое мировоззрение и низкопоклонство перед Западом. Славянофилы показали тупикивый, ущербный, бездуховный характер западноевропейской цивилизации. Призывая людей обратиться к своим историческим основам, традициям и идеалам, славянофилы способствовали пробуждению национального сознания. Много ими было сделано для собрания и сохранения памятников русской культуры и языка («Собрание народных песен» П. В. Киреевского, «Словарь живого великорусского языка» В. И. Даля). Славянофилы-историки (Беляев, Самарин и др.) заложили основу научного изучения русского крестьянства, в т. ч. его духовных основ. Огромный вклад славянофилы внесли в развитие общеславянских связей и славянское единство. Именно им принадлежала главная роль в создании и деятельности славянских комитетов в России в 1858—78.

Исследуя главные черты славянофильского учения, прежде всего следует отметить его глубоко православный характер. Христианская *вера* и *Церковь* — фундамент человеческой жизни. Они одухотворяют жизнь, придают ей смысл, определяют историю, *мораль*, *мышление*, быт. И. В. Киреевский развил философскую систему, ставшую духовной основой славянофильства. Согласно Киреевскому, существуют 2 формы *познания* — рационалистическая (свойственная западному миру) и «живая», включающая в себя религиозные, этические и эстетические элементы. Совокупность элементов «*живого знания*» определяется религиозной верой. Эта форма познания присуща православно-славянскому миру. Жизнь человека, народа основана на вере, которая определяет тип образованности и характер общества. Еще более последовательно система положительного влияния христианства на общественную жизнь развита в трудах др. основателя славянофильства А. С. Хомякова. Церковь есть перворальность, духовный организм — «единство *благодати*», живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». «Даже на земле, — пишет Хомяков, — церковь живет не земной человеческой жизнью, но жизнью божественной и благодатной, живет не под законом рабства, но под законом свободы». *Свобода* принадлежит Церкви, как целому, а не каждому члену в отдельности. «Если свобода верующего не знает никакого внешнего авторитета, — отмечает Хомяков, — то оправдание этой свободы — в единомыслии с церковью». Такое понимание свободы исключает индивидуализм, изолирующий отдельную личность. Лишь в Церкви, в братской любви с другими, личность обретает силу и полноту бытия.

Все славянофилы сходились на том, что только христианское мировоззрение и Православная церковь способны вывести человечество на путь спасения, а все беды в мире происходят оттого, что люди отошли от истинной веры и не построили истинной Церкви.

Из догматов Православной церкви вытекает др. важное понятие в учении славянофилов — *соборность*, понимаемая ими в христианской традиции единения в *любви*, *вере* и *жизни*. *Соборность* в учении славянофилов — целостное сочетание свободы и *единства* на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям. Идея соборности наиболее глубоко разработана в трудах А. С. Хомякова.

Православие и соборное единение в любви, вере и жизни неизбежно ведут к целостности духа, служащей обязательным условием полнокровной деятельности людей, их воспитания и познания окружающего мира. Только через церковь и соборность дух в его живой цельности способен вместить истину во всей ее полноте.

Как отмечал прот. В. Зеньковский, у славянофилов с особой силой развиваются идеи о целостности в человеке. Руко-

водящей мыслью здесь было построение цельного мировоззрения на основе церковного сознания, как оно сложилось в Православии. Целостность в человеке есть иерархическая структура души: существуют «центральные силы нашего богобразного разума», вокруг которого должны располагаться все силы нашего духа. Эта иерархическая структура — неустойчива: тут есть противоборство центральных и периферических сил души; особенное значение Хомяков придает уходу от сибоды, который обуславливает тот парадокс, что, будучи призваны к свободе, будучи одарены этой силой, люди вольно ищут строя жизни, строя мысли, в котором царит необходимость. В этом весь трагизм человеческой жизни — нам дано лишь в Церкви находить себя, но мы постоянно уходим из Церкви, чтобы стать рабами природной или социальной необходимости. Дело здесь не в «страстях», как обычно думают, а в извращении разума. «Разумом все управляется, — обронил мысль однажды в письме Хомяков, — но страстью все живет». Беда поэтому не в страстях, а в утере «внутренней устроенности» в разуме и неизбежной потере здоровой цельности в духе (В. Зеньковский).

Цельность в человеке позволяет преодолеть отвлеченную рассудочность, присущую западной мысли. Собрав в неделимую цельность все силы тела, души и духа, разум возвышается до сочувственного согласия с верой. Рассудок и чувство согласуются с требованиями духа и подчиняются открываемому в душе «внутреннему корню разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное знание ума» (И. Киреевский).

Славянофилы верили в высокое предназначение, особую миссию русского народа в борьбе с мировым злом. Большинство из них считали, что русским суждено заложить новые основы духовного просвещения, опирающегося на Православие. Именно в Православии, сохранившем в чистоте святоотеческое предание, возможно проявление высших потенций человека — любви, добротолубия, соборности, свободной стихии духа, устремленности к творчеству. Высокие потенции духовного развития русского народа славянофилы противопоставляли духовному упадку Запада. Они справедливо считали, что преобладание на Западе материальных интересов жизни над духовными неизбежно ведет к потере веры, социальной разобщенности, индивидуализму, противостоянию человека человеку. Чтобы спасти мир от духовной катастрофы, Россия должна встать в центре мировой цивилизации и на основе Православия принести свет истины западным народам. Однако это сможет произойти только тогда, когда сам русский народ проявит свои духовные силы, очистится от наносного псевдопросвещения и построит в своей стране жизнь по учению Нового Завета. Хомяков считал, что Православие через Россию может привести к перестройке всей мировой культуры. История, говорил он, призывает Россию встать впереди всемирного просвещения — история дает ей право на это за всесторонность и полноту ее начал. «Логика истории, — писал он, — произносит свой приговор над духовной жизнью Западной Европы». К подобному же выводу приходит и И. В. Киреевский. Гибель западной цивилизации, пораженной язвой рационализма, неизбежна, ее может спасти только восприятие православно-славянской цивилизации, наиболее полно раскрывающейся в духе русского народа.

Впрочем не все славянофилы разделяли идею о великой миссии русского народа. Данилевский, напр., в соответствии со своей теорией культурно-исторических типов считал, что русским, как и всем др. народам, не «суждено разрешить общечеловеческую задачу» в силу того, что одна замкнутая цивилизация не способна конструктивно повлиять на др. замкнутую цивилизацию.

Вместе с тем и Данилевский, и мн. др. славянофилы верили в возможность и необходимость создания Всеславянского союза или Всеславянской федерации — добровольного объединения всех славянских государств и народов. Объединение славян должно осуществляться вокруг России, государства, обладавшего мощной государственностью. Однако цель федерации не поглощение славян Россией, а союз, учитывающий интересы всех народов. По мнению некоторых славянофилов столицей федерации должен стать не Петербург, не Москва, не Прага, не Белград, не София, а бывшая столица Византийской империи — Константинополь, «пророчески именуемый славянами Царьградом».

Несмотря на огромный вклад в развитие русского самосознания, славянофилы не смогли выработать целостного мировоззрения, что в значительной степени объяснялось характером той космополитической среды, из которой многие из них вышли и которая толкала их в сторону либерализма.

Как писал русский мыслитель, митр. С.-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев): «Несмотря на стремление вернуться в лоно чистой русской церковности, слиться с истоками народной жизни, основами бытия России — ясного понимания сущности русского пути, русского служения славянофильство в целом так и не достигло. По-разному понимали члены кружка природу и цель самодержавия, по-разному оценивали современные события. Эта разногласия мешала движению, а с кончиной его основоположников оно окончательно утерало мировоззренческое единство, распавшись на несколько самостоятельных, весьма различных между собой течений, частично выродившись в чистый либерализм».

Тем не менее все, что было создано славянофилами в 1840—50-е, до сих пор продолжает оставаться важным фактором русской национальной жизни и мысли, оплодотворяя все новые и новые ее течения. Именно славянофильская мысль дала миру учение о цивилизациях Н. Я. Данилевского.

Более подробно учение славянофилов рассматривается в статьях, посвященных главным деятелям славянофильского движения (см.: И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, К. С. Аксаков и др.).

Соч.: Ранние славянофилы... М., 1910; Киреев А. А. Краткое изложение славянофильского учения. СПб., 1896; Литературные взгляды и творчество славянофилов. 1830—50. М., 1978; Дудзинская Е. А. Славянофилы в общественной борьбе. М., 1983; Кошелев В. А. Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов (1840—50-е). Л., 1984; Цимбаев Н. И. Славянофильство. (Из истории рус. общественно-политич. мысли XIX в.). М., 1986.

О. Платонов

СЛЕДСТВИЕ. — См.: ПРИЧИНА.

СЛОВО, звук или комплекс звуков, обозначающих какое-либо содержание сознания, «слово» есть символ, вызывающий в сознании представление или образ. Для христианина «слово» — первообраз и первопричина бытия — синоним слова «Бог»: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1, 1—2).

«СЛОВО О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ» Илариона, литературно-философское сочинение, написанное митр. Иларионом в сер. XI в. «Слово о Законе и Благодати», вероятно, представляло собой речь митр. Илариона, произнесенную им на соборе епископов во время избрания митрополитом. Это произведение представляет собой интереснейший памятник отечественной религиозно-философской мысли, т. к. свидетельствует о проявлении в XI в. духовного наследия раннего русского христианства, близкого к кирилло-мифодиевской традиции. Сам текст памятника сохранился более чем в 50 списках XV—XVI вв. и в разных редакциях, а наиболее авторитетным считается список сер. XV в.

Логический анализ позволяет разделить «Слово о Законе и Благодати» на 3 составные части. Первая часть — это своеобразное философско-историческое введение. В его основе лежит рассуждение о соотношении Ветхого и Нового Заветов — *Закон* и *Благодати*. Смысл подобного рассуждения многообразен. С одной стороны, это продолжение чисто богословского спора между западной, римской церковью и церковью восточной, православной. Дело в том, что западное христианство почитало Ветхий Завет как собрание разного рода правовых норм, как оправдание свойственных западному миру прагматических устремлений и т. д. На Востоке Ветхому Завету придавалось гораздо меньшее значение.

Иларион в своем «Слове» стоит ближе к восточной церкви. Он говорит: «Прежде законъ, ти по томъ благодеть, прежде стеешь, ти по томъ истина». Т. о., Иларион подчеркивает, что следование нормам только лишь Ветхого Завета не приводит людей к спасению души, как не спасло знание Закона («тени») древних иудеев. Более того, предпочтение Ветхого Завета может привести к иудаизму.

Вообще слово «стень» можно переводить или как «сень», или как «тень». В посланиях ап. Павла Закон, завет Закона — «тень будущего» (Кол. 2, 17), «образ и тень небесного» (Евр. 8, 5), «тень будущих благ» (Евр. 10, 1). В Острожской Библии эти места переведены следующим образом: «сень грядущих», «иже образомъ и стееи служат небесныхъ», «сень бо имыи законъ грядущихъ благъ». Следовательно, в содержательном отношении «стень» — прообраз, отражение, пророчество будущих благ благодати.

Лишь Новый Завет («истина»), данный человечеству *Иисусом Христом*, является Благодатью, ибо Иисус своей смертью искупил все людские грехи, а посмертным воскресением Он открыл всем народам путь к спасению: «Законъ бо предътеча бе и слуга благодети и истине, истина же и благодеть слуга будущему веку, жизни нетленни. Яко законъ привождаше възаконенныа къ благодетьному крещению, крещение же сыны своа препущаеши на вечную жизнь. Моисее бо и пророци о Христове пришествии поведааху, Христос же и апостоли его о възкресении и о будущиимъ веце».

В доказательство своей мысли Иларион пишет пространное рассуждение на тему библейской притчи о Сарре и Агари. Это рассуждение — первый образчик символическо-аллегорического толкования библейских сюжетов в русской литературе. Впоследствии символическое толкование Библии станет основным методом в творчестве древнерусских книжников.

Суть же притчи такова. Сарра — жена праотца Авраама — долгое время была бесплодной. И Авраам, по совету жены, породил сына Измаила от рабыни Агари. Но Господь смилостивился над Саррой, и в глубокой старости она тоже смогла родить сына — Иакова.

Смысл этой притчи, по Илариону, очень глубок. Агарь — это образ Ветхого Завета, Закона, который появляется на свет раньше, но, рожденный рабыней, продолжает и сам оставаться рабом. Сарра — это символ Нового Завета, Благодати, которая рождает свободного Иакова. Так и Ветхий Завет не может быть истиной, хотя он и явился раньше Нового Завета. Следовательно, не «первородство» имеет решающее значение, а то, что Господь послал истину людям в заветах Иисуса Христа. «Закон бо прежде бе и възнесеса в мале, и отииде, — говорит Иларион. — Вера христианская, послезде явльшися, больши первыа бысть и расплодися на множество языкъ. И Христова благодеть, всю землю обьяти а ко вода морьскаа покры ю».

В рассуждении Илариона о Сарре и Агари прослеживаются 2 важнейших идеи. Во-первых, Христова Благодать настолько значительна, что спасает всех людей, принявших святое крещение, независимо от того, когда произошло

само крещение. Во-вторых, одного факта крещения достаточно для того, чтобы люди, его принявшие, были достойны спасения. «Христианьихъ же спасение благо и щедро простираея на все края земляныа... — пишет Иларион. — Хрстьяниа же истину и благодатию не оправдаются, нь спасаются».

Во второй части «Слова» Иларион развивает идеи спасения одной Благодатью уже в приложении к Руси. Крещение Руси, совершенное вел. кн. Владимиром, показало, что Благодать распространилась и в русские пределы. Следовательно, Господь не презрел Русь, а спас ее, приведя к познанию истины. «И уже не идолослужителе зовемся, — пишет Иларион, — нь христианьих, не еше бежнадеежничи, нь уповающе въ жизнь вечную». И теперь, как радостно восклицает Иларион: «Вся страны благии Богъ нашъ помиловъ и насъ не презре, спасе ны, и въ разумъ истинный приведе».

Приняв Русь под свое покровительство, Господь даровал ей и величие. И теперь это не в «худая» и «неведомая» земля, но земля Русская, «яже ведома и слышима естъ всеми четырьми конци» света. Более того, христианская Русь может надеяться на великое и прекрасное будущее, ибо оно предопределено *Божиим Промыслом*.

Третья часть «Слова» посвящена прославлению великих киевских князей. Прежде всего, речь идет о кн. Владимире (в крещении — Василий), которого посетил Сам Всевышний и в сердце которого воссиял свет ведения: «И тако ему въ дни свои живушю и землю свою пасушу правдою, мужествомъ же и съмысломъ, приде на нь посещение Вышняго, призре на нь всемилюево око благааго Бога, и въсия разумъ въ сердци его, яко разумети суету идольскыи лъсти и възыскати единого Бога, сътворьшааго всю тварь видимую и невидимую».

Кроме Владимира славит Иларион кн. Ярослава Мудрого (в крещении — Георгий), современником и соратником которого был и сам митрополит. Но интересно, что Иларион прославляет также и язычников Игоря и Святослава, заложивших будущее могущество Русского государства. Более того, в своем сочинении Иларион именует русских князей титулом «каган». А ведь этот титул в те времена приравнивался к титулу императора. Да и самого Владимира Иларион сравнивает с имп. Константином: «Подобниче великааго Коньстантина, равноумне, равнохристолюбче, равночестителю служителемъ его!»

Как можно видеть, богословские рассуждения митр. Илариона являются основанием для серьезных историко-политических обобщений и выводов. Доказательства в пользу Благодати дают митр. Илариону возможность показать место и роль Руси в мировой истории, продемонстрировать величие его Родины, ибо Русь была освящена Благодатью, а не Законом.

По сути дела, «Слово» — это похвальная песнь Руси и ее князьям. А воспевание достоинства и славы Русской земли и княживших в ней потомков Игоря Старого направлено прямо против политических притязаний Византии.

«Слово о Законе и Благодати» иллюстрирует и первые шаги христианства в Древней Руси. Нетрудно заметить, что у Илариона христианство носит ярко выраженный оптимистический характер, оно пронизано верой в то, что спасение будет дано всем, принявшим святое крещение, что само христианство преобразило Русь, открыло ей врата в божественные чертоги.

Следовательно, в толковании христианского вероучения митр. Иларион близок к раннему русскому христианству, имеющему свои истоки в кирилло-мефодиевской традиции. И в этом Иларион был не одинок. Как показывают исследования, похожие взгляды высказаны в сочинениях Иакова Мниха, в «Слове на обновление Десятиной церкви» неиз-

вестного автора (памятники 2-й пол. XI в.). А в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» большое место занимают сюжеты, сравнивающие подвиги Владимира и Ольги с деяниями Константина и Елены. Главное же и в одном и др. памятниках ярко чувствуется оптимистическое, радостное, даже восторженное настроение от самого факта Крещения Руси.

В историософском же смысле, митр. Иларион продолжил и развил линию, начатую еще в летописной традиции, предприняв усилия по «вписыванию» истории Руси в библейскую историю. Многочисленные библейские аналогии, которые наполняют текст «Слова о Законе и Благодати», позволяют автору представить Русь как государство, вставшее в ряд др. христианских государств и занимающее в этом ряду самое достойное место. Но совершенно сознательное и доказательное предпочтение Нового Завета Ветхому доказывало и самостоятельность Руси как в сравнении с Западом, так и в сравнении с Востоком.

С. Переясенцев

«СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ», выдающееся произведение древнерусской поэзии (XII в.), свидетельствующее о высоком уровне культуры, национального сознания и патриотизма русского народа той эпохи.

Открыто в 1795 гр. А. И. Мусиным-Пушкиным и в 1800 опубликовано. Оригинал «Слова» сгорел в 1812.

В «Слове» рассказывается о походе северских князей, с Игорем во главе, на половцев в 1185. Изложение «Слова» сжатое и образное. Собственно, это поэтические картины и лирические места, относящиеся к походу, подробности которого узнаются и уясняются из летописей Ипатьевской (1185) и Лаврентьевской (1186). Эти летописи свидетельствуют, что автор «Слова» передает исторические обстоятельства очень точно. Игорь, князь Новгорода Северского, брат его Всеволод из Трубежа, Святослав Ольгович из Рылска, сын Игоря Владимир из Путивля — сговорились собрать войска и отправиться в поход против половцев. На пути войско Игоря было напугано затмением солнца, но князь не обратил внимания на дурное предзнаменование. Сошедшись вместе, участники похода углубились в центр половецкой земли, где, приблизительно в мае 1185, в течение трех дней произошли 3 битвы. В первой были разбиты передовые отряды половцев, русское войско овладело богатой добычей в их стане, но было уже так утомлено, что не преследовало врагов. На второй день половцы «аки борова» (как лес) окружили русских; русские были потеснены, кн. Игорь получил рану в руку. На третий — русское войско, сильно утомленное и не имевшее доступа к воде, потерпело решительное поражение, а князя были захвачены в плен. Немногие спасшиеся воины принесли домой печальную весть о поражении. Вел. кн. Святослав Всеволодович, ожидая нападения половцев, имевших обыкновение после каждого неудачного похода русских вторгаться в Русскую землю, стал просить князей о помощи, но, впрочем, скоро распустил пришедшие дружины. Тогда половцы двумя отрядами совершили нападение на северскую область, разграбили ее и разорили города Римов (Ромны) и Путивль. Развязкой похода служит бегство Игоря из плена при помощи крещеного половецанина Лавра (в «Слове» — Овлур). Затем бежал на Русь и сын Игоря при помощи дочери хана Кончака. В этой исторической рамке «Слово» дает ряд художественных картин, из которых обращают на себя внимание: затмение солнца и речь Игоря к войску, в которой он убеждает, не боясь знаменания, идти в конец поля Половецкого; картины соединения войска, похода по степи и трех битв с половцами; вел. кн. Святослав видит «мутен сон», говорит с боярами об этом сне и о несчастном походе Игоря и готовится к защите; рассказ о бегстве Игоря

из плена. Др. части «Слова» являются лирическими отступлениями. Таковы в начале и в конце воспоминания о вешем певце Бояне, «соловье старого времени»; воспоминания о княжеских усобицах при Олеге Гориславиче, когда Русь «сеялась и росла усобицами», и о современных крамолах князей, благодаря которым поганые приходили на Русскую землю; обращения к более сильным русским князьям, призывающие к отмщению «за раны Игоревы»; поэтический плач Ярославны, второй жены Игоря.

Вопрос о времени составления «Слова» решается удачно: в нем есть обращение к князьям, Ярославу Осмомыслу Галлицкому и Владимиру Глебовичу Переяславскому, умершим в 1187. Значит, оно составлено по горячим следам событий, не позже 1187. Несомненно, автор был лицом, близким к княжескому двору и дружине, и соединял с редким поэтическим дарованием книжную образованность. Составлено «Слово» в прозаической форме — стихотворный размер и рифмы можно найти в нем только местами — и сохранилось путем письменной передачи, на что указывает замечательно точное сохранение собственных имен князей, которых в «Слове» названо до 30. Поэтический стиль «Слова» имеет сходство с народными песнями и вообще с народной поэзией. В нем такие же эпитеты: стрелы каленые, сизый орел, броз комонь и т. д. Поэтические сравнения, народная символика, олицетворения — все приближает «Слово» по его стилю к произведениям народного творчества. Поэтические образы «Слова» сильно отражают языческие воспоминания и верования: Боян называется внуком *Велеса*, ветры — внуками *Стрибога*, русские князья — внуками *Дажьбога*; полочкий князь Всеслав представляется оборотнем и т. п. Некоторые выражения этого рода можно объяснить не как остаток старых верований, а как поэтический оборот, стилистический прием; но необходимо признать, что автор «Слова» не мог быть духовным лицом. Живость действия значительно увеличивается оттого, что вся природа представляется автору «Слова» сочувствующей участникам похода. Во время передвижения по степи она предвещает неудачу: солнце тьмою путь застывает, птицы и звери криком и воем обещают беду. После поражения «никнет трава от жалости, а дерево с печалью к земле преклонилось». «Слово» проникнуто чувством горячей любви к Родине. Автор его скорбит о раздорах князей и бедствиях Русской земли, призывает всех к согласию и единству, указывает на силу князей и прежние славные имена.

С. Ю.

СЛУЧАЙНОСТЬ, субъективное понятие, выражающее факт, причины которого нам неизвестны или не могли быть нами предвидены. На самом деле случайность является непознанной действительностью, ибо все имеет свои причины.

СМЕРТЬ, в сознании человека Святой Руси конец земной, плотской жизни, разлучение души с телом, воскресение, переход к вечной духовной жизни.

Как пишет архим. Никифор: «Смерть бывает двоякая: телесная и духовная. Телесная смерть состоит в том, что тело лишается души, которая оживляла его, а духовная в том, что душа лишается *благодати* Божией, которая оживляла ее высшей духовной жизнью. Душа также может умереть, но не так, как умирает тело. Тело, когда умирает, теряет чувства и разрушается; а душа, когда умирает грехом, лишается духовного света, радости и *блаженства*, но не разрушается, не уничтожается, а остается в состоянии мрака, скорби и страдания. Смерть вошла в мир через грех наших прародителей. Все люди родились от Адама, зараженного грехом, и сами грешат. Как из зараженного источника естественно течет зараженный поток, так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство». Священное Писание

говорит об этом следующим образом: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5, 12).

Для христианина смерть — путь к вечной жизни, для нехристианина страшное и непонятное явление, с которым связан целый ряд философских и религиозных представлений. Смерть для нехристианина есть то, с чем человек никак примириться не может, посему усилия человека направлены к тому, чтобы уничтожить силу и ужас смерти. Человек достигает этого, с одной стороны, тем, что создает представление о *бессмертии души*, о том, что смерть есть только изменение, только возвращение элементов тела в общееместилище их или что смерть есть простое отделение души от тела, переход души к новой жизни, к новой ступени развития; с др. стороны, индийская философия и европейский пессимизм настаивают на том, что смерть есть лишь освобождение от страданий и посему нечто желанное. Леопарди сопоставляет смерть с любовью, в то время как древние смерть называли братом сна. Насколько идея смерти близка философии и религии видно из того, что стоики видели цель философии в приобретении умения умирать, а христиане истинный смысл своего учения в победе над смертью через крестные муки Христа.

В православном мировоззрении смерть рассматривается как «последний враг» (1 Кор. 15, 26), который будет «истреблен» в конце времен, но, с др. стороны, утверждается благодетельность смерти для падшего человека, которого смерть освобождает от «жала греха» Адама.

Антоний, митрополит Сурожский, называл смерть «родной, близкой и желанной»; если бы мы это приняли, «мы ее знали бы и любили бы, как условие желанной новой жизни». Христианин предваряет свою физическую смерть тем, что он духовно умирает для «мира сего», где царствует смерть. Н. Федоров ратовал за победу над смертью, мыслью ее как всеобщее воскрешение отцов сыновьями и помощью технико-магических средств, но игнорируя ее *смысл* для человека. Л. Карсавин считал, что смерть есть в глубине божественной жизни: «В Себе Самом жертвенно умирает Бог ради другого Себя, умирает до конца: так, что и воскресает. Поэтому вечно живет Бог Своею жизнью через Смерть». И ради того, чтобы в безмерной любви передать миру Свое Божественное бытие, «хочет Бог вполне умереть: жертвенно Своею любовью всецело обожить мир». Мир этого не замечает, но если кто хочет жить максимально полнокровной жизнью, пишет Карсавин, пусть больше принимает страдания и смерть и этим примет Самого Бога.

Русский человек не боялся смерти. По вере его «человек родится на смерть, а умирает на живот, на жизнь». Для Бога мертвых нет. Воскресение человека для будущей вечной жизни неизбежно. «Смерть на живот дана». «Бога прогневишь — и смерти не даст».

Русские пословицы говорят: «Не бойтесь смерти тела, бойтесь смерти духа (т. е. смерти духовной, греха, зла, худа). На смерть, что на солнце, во все глаза не взглянешь! Лучше смерть, чем злая жизнь. От смерти не посторонишься. Страхов много, а смерть одна. Смерть да жена — Богом суждена. Смерти воля дана. Хам пшеницу сеет, Афет власть имеет, смерть всем владеет. Двух смертей не бывать, а одной не миновать. Горя много, а смерть одна. В семье и смерть красна».

В древнерусской книге «Повесть об Акире Премудром» говорится, что «для человека лучше славная смерть, чем постыдная жизнь». «Стыд та же смерть», — проводит эту же мысль народная пословица.

Сегодня — Бог, а завтра — прах (Г. Р. Державин). А мы что такое, люди грешные и худые? Сегодня живы, а завтра мертвы, сегодня в славе и в чести, а завтра в гробу и забыты.

Другие собранное нами разделяют (*Владимир Мономах*). Чтобы иметь право жить, надобно приобрести готовность умереть (В. О. Ключевский).

Все мысли о смерти нужны для жизни. Если жизнь — благо, то благо и смерть, составляющая необходимое условие жизни. Страх смерти в человеке есть сознание греха. Надо свести жизнь со смертью так, чтобы жизнь имела часть торжественности и непонятности смерти, а смерть — часть простоты и обыденности жизни. Плохо, если у человека нет чего-нибудь такого, за что он готов умереть (Л. Н. Толстой).

Б. С., О. П.

СМEX (Быт. 18, 13; Быт. 21, 6), слово, означающее *радость*, насмешку, уверенность, удивление и т. п. Когда означенное слово употребляется о Боге, как напр. в Книге Притч. (1, 26), то оно означает, что Бог презирает или не обращает никакого внимания на известный предмет или на известное лицо.

Смех — выражение веселья, радости, добродушия русского человека. Существует множество пословиц, выражающих смеховой мир русского человека: «Надорваться со смеху»; «Смехом бока надсадили»; «Все со смеху покатались»; «Со смеху не лопнуть стать»; «Надорвать животы (животики) от смеха»; «Лопнуть, покатайся, повальтись со смеху»; «Помирать, надсесться со смеху»; «За бока держаться от смеху»; «Смех тридцать лет у ворот стоит, а свое возьмет».

«Если хотите рассмотреть человека и узнать его душу, смотрите на него, когда он смеется. Хорошо смеется человек — значит, хороший человек» (Ф. М. Достоевский). «Ничего более не боится человек так, как смеха. Боясь смеха, человек удержится от того, от чего бы не удержала его никакая сила» (Н. В. Гоголь). «В смехе есть примиряющая и искупляющая сила — и если недаром сказано «чему посмеешься, тому послужишь», то можно прибавить, что, над кем посмеялся, тому уже простил, того даже полюбить готов» (И. С. Тургенев). «Кто смеется, тот все прощает» (В. А. Жуковский).

О. Платонов

СМИРЕНИЕ, доверие и покорность Богу, умаление себя или признание своего ничтожества, когда оно относится к предметам высшего достоинства (В. С. Соловьев). Развитие в себе христианского смирения есть радикальное лечение души, потому что оно устраняет первопричину ее заболеваний — самолюбие, гордость, тщеславие, вообще все те страсти, которые связаны с преувеличением значения своего «я» (Н. О. Лосский). Смирение есть проявление духовной мощи в победе над самостью (Н. А. Бердяев). В понятиях *Святой Руси* смирение — одна из главных духовно-нравственных ценностей: «Смиренье — Богу угожденье, уму просвещение, душе спасенье, дому благословенье и людям утешенье». «Смиренье девичье (молодцу) ожерелье». «Конь налогом берет, человек — смиреньем». «Аще обрящши кротость, одолеши мудрость». «Не ищи мудрости, ищи кротости!» «Смирное дитя одну руку, а блажное обе отымает». «Смиранных Господь духом спасает». «Помяни, Господи, царя Давида и всю кротость его!» «Напитай, Господи, душу малым кусом!»

О. Платонов

СМИРНОВ Сергей Иванович (1870 — после 1910), духовный писатель, православный мыслитель, закончил Московскую духовную академию (по кафедре русской церковной истории), в ней же впоследствии занимал должность профессора (по той же кафедре). Магистр богословия.

Соч.: Значение Печерского монастыря в начальной истории Русской церкви и общества. Сергиев Посад, 1896; Преподобный Сергий Радонежский и Троицкая лавра его времени. М., 1898; Древнерусский духовник. Сергиев Посад, 1899; Водокрещи. Матер. для истории крещенских обрядов в Древней Руси // Богословский вестник. 1900 (январь); Праздник Пасхи в Древней Руси // Церковные ведомости. 1900. № 15—16; Александр Васильевич Горский. Сергиев

Посад, 1901; Как говели в Древней Руси? СПб., 1901; Как служили миру подвижники Древней Руси? Сергиев Посад, 1903; Духовный отец в древней восточной церкви. История духовничества на Востоке. Ч. 1: Период вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906 (магист. дис.).

СМИРНОВ Сергей Константинович, протоиерей (1818—1889), духовный писатель, воспитанник Московской духовной академии, в которой был инспектором, потом ректором; состоял председателем комитета по изданию «Творений святых отцов». Диссертации Смирнова: магистерская — «Предъизображение Господа нашего Иисуса Христа и Церкви Его в Ветхом Завете» (М., 1852); докторская — «Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении послания апостола Павла к Ефесеям» (М., 1873). К области богословия относится исследование его о св. Иустине («Душеполезное чтение», 1888, № 6 и 7); к области филологии — «Константин Экономос и сочинение его о родстве славяно-русского языка с еллинским» («Годичный акт в Московской духовной академии», М., 1873); «Терминология отцов церкви в учении о Боге» (М., 1885), «Особенности греческого языка новозаветного» («Прибавление к Творениям святых отцов», 1886).

СМИРНОВ-ПЛАТОНОВ Григорий Петрович, протоиерей (1825—98), духовный писатель и общественный деятель. Сын московского священника, воспитывался в Московской духовной академии. Его магистерская диссертация — «О литургии прежде освященных даров» (М., 1850). Он был вместе с Н. А. Сергиевским и П. А. Преображенским одним из главных деятелей по изданию «Православного обозрения»; поместил в нем статьи: «Религиозный вопрос», «О неканонических книгах Ветхого Завета», «О книге Товит», «О книге Иудифь», «Материалы для внутренней истории русской церкви», «Книги для народа», «О русском переводе книги Иисуса сына Сирахова», «Религиозное состояние народов, остающихся вне христианства» и др. Кроме того, Смирнов-Платонов печатал свои статьи в «Радости христианина», «Богословском вестнике», «Русском вестнике» (несколько исторических заметок) и «Московских церковных ведомостях». Плодом его законоучительской деятельности является книжка «Опыты изложения Закона Божия по нормальной программе на испытание зрелости» (М., 1893).

СМОЛИН Михаил Борисович (р. 22.02.1971), историк русской консервативной мысли, публицист. В 1996 окончил исторический факультет С.-Петербургского государственного университета. С 1997 —



редактор издательского отдела журнала «Москва», составитель и редактор книжных серий «Пути русского имперского сознания» и «Православная мысль», с 1999 — редактор «Роман-журнала XX в.».

Как исследователь, особое внимание уделяет изучению русской имперской идеологии. По мнению Смолина, империя в подлинном смысле слова — это высшее состояние государства, универсальность которого заключается в *Православии* как

объединяющей народы основе. Православная империя — это попытка построить наиболее воцерковленное человеческое общество для различных народов, в известном смысле — преддверие Царства Небесного. Она и есть единственно воз-

можный вид империи. Недопустимо соединять имперскую идею с доктринами демократизма и либерализма. В империи, где верховная власть есть православная и самодержавная, принцип единовластия не должен иметь никаких иных оппонентов и конкурентов, иначе это будет уже не самодержавие и не империя. Основные задачи современности Смолин понимает так: «Православная церковь, имперская государственность, русская нация, крепкая многодетная семья — эти консервативные основы до сих пор не обрели осязаемого государственно-политического воплощения, но должны быть наполнены четким для общественного сознания идейным содержанием. Перед нами стоит задача создания идеологической основы будущего возрождения русской имперской государственности».

Соч.: Очерки Имперского пути. Неизвестные русские консерваторы 2-й пол. XIX — 1-й пол. XX в. М., 2002; Тайны русской империи. М., 2003.

СМЫСЛ, понятие, употребляемое в *логике* и науке о языке как синоним «значение».

СМЫСЛ ЖИЗНИ, в мировоззрении *Святой Руси любовь к Богу*, служение Ему, следование духовным ценностям Нового Завета для обретения Царствия Небесного. «Цель всякого жизненного стремления, — писал философ Е. Трубецкой, — есть полнота жизни вечной, неумирающей: именно эта полнота, к которой стремится всякая жизнь...» «Вечная жизнь достигается не умерщвлением и уничтожением страстной напряженности жизни, а ее духовным преображением» (Н. Бердяев).

Для русской религиозной философии характерно понимание трансцендентности смысла жизни — его соотносительности с Высшим бытием. В русской религиозной философии многие определяли смысл жизни в русле *метафизики* всеединства, в уповании грядущего объединения Божественной полноты с миром стремящихся к Богу творей. По С. Франку, смысл жизни обретается в глубинах наших сердец, когда они духовно пробуждены: «в нас самих или на том пороге, который соединяет последние глубины нашего «я» с еще большими последними глубинами бытия, есть Правда, есть истинное, абсолютное бытие». У Е. Трубецкого: смысл жизни открывается в крайних, предельных страданиях твари, а более всего — в страданиях и смерти Христа на кресте, где совершилась победа над всяким грехом и всяким абсурдом. Христианство дает единственно возможное положительное решение вопроса о смысле: «Или в мире нет смысла и нет Бога, или же Бог должен явить свою победу в средоточии мировых страданий, в скрещении мировых путей. Или нет победы смысла над бессмыслицей, или есть полная, всему миру явленная победа на кресте» (Е. Трубецкой).

Д. К.

СНЕГИРЁВ Вениамин Алексеевич (1841—16.02.1889), логик, профессор Казанской духовной академии. Основной труд — «Логика. Систематический курс чтения по логике» (1901, опубл. посмертно). Во введении к этой книге, кроме очерка из истории античной логики (от Гераклита до Аристотеля) и краткого обзора литературы, имеется гл. «Современное состояние логических исследований». Материал книги составлен по рукописям, написанным и отредактированным Снегиревым в разное время, и по литографированным записям студентов, слушавших его лекции. Этим в значительной мере объясняется недоработанность некоторых глав книги. Из др. работ Снегирева известны его «Психология и логика как философские науки» (опубл. в журн. «Православный собеседник», 1876, кн. 2), в которой много внимания уделяется проблеме образования *понятий*; брошюра «Религиозная идея (Психологический очерк)» (1891), в которой проводится мысль о том, что источник *религии* не в *откровении*, а в *идее* всемогущей личной силы, идее, возникающей из самой

природы человека; перевод трактата Аристотеля «О душе» («Психологические сочинения Аристотеля», Казань, 1885) и монография «Учение о сне и сновидениях» (Казань, 1886).

И. Кондаков

СОБАКА, в представлении Древней Руси олицетворение преданности и верности. По языческим поверьям, собакам покровительствуют добрые божества и через них помогают человеку защититься от злых сил. Бог *Семарагла* изображался в виде крылатой собаки, олицетворяя «вооруженное добро». Идол Семарагла был установлен кн. Владимиром в Киеве.

На Руси собак держали почти в каждом крестьянском доме. С ними было связано множество примет: если собака качается из стороны в сторону — к дороге хозяину; воеет пес, опустив морду вниз, или копает под окном ямку — быть в доме покойнику; воеет, подняв морду, — ждут пожара; траву ест — к дождю; не ест ничего после больного — дни того сочтены на небесах; жмется к хозяину, заглядывает в глаза — к несчастью; мало ест, много спит — к ненастной погоде; собака катается — к дождю и снегу; собака перебежит дорогу, беды нет, но и большого успеха не будет.

О собаках существовало множество пословиц: «Не бей собаки: и она была человеком», «Собака — друг человека», «Гавкни, гавкни, собачка, — где мой суженый? (гадали девушки на Святки)», «Собака старое добро помнит», «За собакой палка не пропадет», «Мужик и собака во двор, баба да кошка в избе» и др.

О. Платонов

«СОБОР СОФИИ ПРЕМУДРОСТИ БОЖИЕЙ», иконописная композиция (триптих), отражающая особенности восприятия образа *Софии Премудрости Божией* в русском мировоззрении. Создана в Москве в XVI в. Хранится в Государственной

Третьяковской галерее. Представляет собой своего рода деисусный чин, где Софии предостоят, помимо традиционных фигур Богоматери и Иоанна Предтечи, *святые*, чьи изображения образуют 3 ряда на обеих створах триптиха. На левой створе — арх. Михаил, ап. Петр, свт. *Николай* архиепископ Мирликийский; святители Василий Великий и Григорий Богослов, кн. Борис; святители Леонтий Ростовский и Игнатий Ростовский, прп. *Феодосий Печерский*. На правой створе — арх. Гавриил, ап. Павел, Алексей митрополит Московский; свт. Иоанн Златоуст, Петр, митрополит Московский, кн. Глеб; свт. Исаия Ростовский, прпп. *Сергий Радонежский* и Савва Сторожевский.

По богослужебному уставу восточно-православной церкви в дни празднования пророков, мучеников, святителей, преподобных им, как носителям света Премудрости, ее свидетелям, служителям и чадам Божиим читаются паремии из Книги Премудрости Соломона. Изображение на триптихе Софии Премудрости Божией вместе с ликами святых пред-



«Собор Софии Премудрости Божией». Икона XVI в. Москва

ставляет соборный образ Церкви, созданной Премудростью. Средник триптиха имеет надпись на верхнем поле: «София Премудрость Божия [есть] толкование святой и апостольской церкви».

В XVI—XVII вв. к литературной основе иконографии символического образа Софии Премудрости Божией добавился комментарий — особое толкование (объяснение), представляющее собой «Сказание о образе Премудрости Божией Софии», входящее в состав рукописных сборников того времени. Текст его, написанный на иконе-среднике складня, наиболее близок к редакции XVI в., притом что сама надпись исполнена при поновлении иконы в XIX в., возможно, повторяя авторскую.

Судя по содержанию текста, фигура Софии Премудрости Божией с огненно-красным ликом и огненно-красными крыльями, в золотой короне и красно-золотых одеждах, со скипетром в правой руке и белым свитком в левой, сидящая на престоле, является олицетворением Девства, образом дев-

ственной чистоты Пречистой Девы Богородицы и одновременно Церкви, в которой пребывает Христос. Огненное лицо Софии-Девы, по «Толкованию», означает божественный огонь, который истребляет («попадает») страсти телесные («тленные») и просвещает душу чистую. Над ушами девы тороки (ленты), подобно ангельским, — символ девственной жизни, равной ангельской. Тороки же «суть покоища Святого Духа», т. е. Девство осеняется Святым Духом. Венец царский — знак того, что смиренная мудрость Девства царствует над страстями. Препоясание на чреслах и груди Девы — «образ старейшинства и святительства». Скипетр в руке — царский сан Девства. Орлиные, огненные крылья — «высокопаривое пророчество», т. е. высокий пророческий дар и скорый, быстрый разум. «Слава», окружающая Девство, есть «одеяние света», а престол Девства — «покой» Будущего века, т. е. мир Царства Божиего (Евр. 3, 18). Семь столпов (на иконе 7 вертикальных линий под престолом Девы) — 7 дарований духа. Камень под ногами Девы — то же Девство, как камень веры в Христа и основание Церкви. Христос, изображенный над головой Девы, подает архиерейское благословение как глава мудрости, Слово Божие (т. е. Премудрость-Логос). Полог неба с Уготованным Престолом и ангелами — простертые небеса, приклоненные Христом к Девству Софии.

На фоне «славы» — «одеяния света» Девы-Софии, в левой части читается текст, подобный кондаку-гимну: «Девство образ Божий; от Девы бо родися Господь, девства почти, елико бо безплотен и безтелесен Господь, толико чистоте и безислению плоти нашей радуется». В правой части «Толкование» о значении белого свитка: «В шуйце [левой руке] же имать свиток написан, а в нем написаны суть неведомых тайн откровения... Недостижна бо суть божественная действо ангелом и человеком». Богоматерь держит руками перед грудью круг-«славу» с Христом, обращенным к миру и благословляющим его двумя руками. Он свидетельствует о том, что возлюбил Девство Богородицы и воплотился через нее («сиде в девства чистоту»). Иоанн Предтеча также называется «возлюбившим девство».

Исходя из символики «Толкования композиция триптиха представляет поклонение Софии Девству как основе Церкви и вера во Христа — Премудрость Божию. Этот аллегорический вариант толкования иконографии Софии — явление новое по отношению к существовавшему издревле традиционным пониманию образа Софии «новгородского» извода.

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000. С. 274.

А. Л.

СОБОРНОСТЬ, одно из главных понятий *Святой Руси*, имеющее основу в христианском учении о Церкви, которое присутствует в никейском Символе веры: «Верую во святую, соборную и апостольскую церковь». Соборность в христианской традиции понимается как церковное единение христиан в любви, вере и жизни.

Святая Русь в своем развитии придала идее соборности особое значение и универсальность. Наиболее полно это понятие раскрыто в трудах А. С. и Д. А. Хомяковых. «В вопросах веры», — писал А. С. Хомяков, — нет различия между ученым и невеждой, церковником и мирянином, мужчиной и женщиной, государем и подданным, рабовладельцем и рабом, где, когда это нужно, по усмотрению Божию, отрок получает дар видения, младенцу дается слово премудрости, ересь ученого епископа опровергается безграмотным пастухом, дабы все было едино в свободном единстве живой веры, которое есть проявление Духа Божия. Таков догмат, лежащий в глубине идеи собора». Соборность — это цельность, внутренняя полнота, множество, собранное силой *любви* в свободное и органическое единство. Развивая идеи *И. В. Киреевского* о духовной цельности, Хомяков пишет об особом соборном состоянии человека, истинной вере, когда

все многообразие духовных и душевных сил человека объединено в живую и стройную цельность его соборной волей, нравственным самосознанием, устремленностью к творчеству.

Д. А. Хомяков дает определение соборности, которое продолжает идейную линию русской мысли еще с дохристианских времен. Соборность, по его учению, — целостное сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям. Такое понимание соборности соответствовало древнерусскому понятию «лад» и было неразрывно связано с общинной жизнью русского народа.

Основной принцип Православной церкви, писал Д. А. Хомяков, состоит не в повиновении внешней власти, а в соборности. «Соборность — это свободное единство основ церкви в деле совместного понимания ими правды и совместного отыскания ими пути к спасению, единство, основанное на единоклюнной любви к Христу и божественной праведности». Главное усилие постижения истин веры состоит в соединении с Церковью на основе любви, т. к. полная истина принадлежит всей Церкви в целом. В *Православии* человек находит «самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем. Он находит себя в своем совершенстве, или, точнее, находит то, что есть совершенного в нем самом, — Божественное вдохновение, постоянно испаряющееся в грубой нечистоте каждого отдельного личного существования. Это очищение совершается непобедимой силой взаимной любви христиан в Иисусе Христе, ибо эта любовь есть Дух Божий». Хомяков совершенно справедливо отождествляет принципы соборности и общинности как «сочетание единства и свободы, опирающиеся на любовь к Богу и Его истине и на взаимную любовь ко всем, кто любит Бога».

Соборность есть, на самом деле, единство и, на самом деле, во множестве, поэтому и в Церковь входят все, и в то же время она едина; каждый, кто воистину в Церкви, имеет в себе всех, сам есть вся Церковь, но и обладаем всеми (С. Н. Булгаков). Соборность противоположна и католической авторитарности, и протестантскому индивидуализму, она означает коммунитарность (общинность), не знающую внешнего над собой авторитета, но не знающую и индивидуалистического уединения и замкнутости (Н. А. Бердяев).

Соборность — одно из главных духовных условий национального единства и создания мощной державы, какой была Россия.

Запад не способен создать такого мощного государства, как Россия, объединенного на духовных началах, потому что он не достиг соборности, а для объединения народов вынужден был использовать прежде всего насилие. Католические страны, справедливо считал Хомяков, обладали единством без свободы, а протестантские — свободой без единства.

Россия сумела создать органичное сочетание единства и свободы, в условиях которого почти каждый русский был строителем великой державы не за страх, а за совесть. Абсолютные ценности, на любви к которым объединялись русские люди, — Бог, Царь, Родина, или, как это звучало в массе, за Бога, Царя и Отечество. Т. о., известная формула «*Православие, Самодержавие, Народность*» отражала соборные ценности русского народа, возникшие еще в глубокой древности.

О. Платонов

Во всех без исключения человеческих отношениях действует все же, хотя и в разной степени — вплоть до минимальной, — одна и та же внутренняя духовная связь, вне которой немислимо никакое вообще общение между людьми, — именно поэтому закон любви к ближнему может и

должен быть подлинно универсальным законом, которому должна быть подчинена вся наша жизнь.

Это внутреннее, органическое *единство*, которое мы называем «соборностью» и которое лежит в основе всякого человеческого общения, всякого общественного объединения людей, может иметь разные формы или стороны, в которых оно действует как внутреннее объединяющее начало. Первичной и основной формой соборности является единство брачно-семейное. Человек вообще существует лишь через физиологическую связь с др. людьми. Что человек есть не просто человек, а именно мужчина и женщина — как сказано в Библии: «Мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 27) — и что человек есть дитя своих родителей, плод их соединения — этот самоочевидный и вместе с тем таинственный факт есть свидетельство того вечного космического круговорота, той космической соборности, которая лежит в основе даже нашего физического *бытия*, несмотря на раздельность нашего телесного существования. Из этого физиологического внутреннего единства людей, как из корня, вырастает первое их духовно-соборное единство *семьи*, этой вечной основы всякого общества. Семья от начала человеческой культуры и до наших дней есть основная, неустраиваемая ячейка, из которой складывается общество и в которой сохраняется и передается из поколения в поколение внутреннее, духовно-культурное единство исторической жизни.

Вторая жизненная форма, в которой осуществляется соборное единство, есть религиозная жизнь. Религиозность и соборность есть в основе своей одно и то же или 2 стороны одного и того же всеопределяющего начала человеческой жизни. Ибо, с одной стороны, религиозность в общей своей природе есть не что иное, как раскрытие замкнутой, изолированной в др. отношениях человеческой души, интуитивное чувство связи человеческой души с абсолютным началом и абсолютным Единством. В религиозном сознании человек живет уже не внутри своего отдельного замкнутого существа, а именно своей связью с тем, в чем он укоренен и из чего к нему притекают духовные питательные силы; религиозное чувство есть чувство сопринадлежности или отношения к тому абсолютному началу, которое лежит в основе вселенской соборности бытия. И, с др. стороны, человеческая соборность, чувство сопринадлежности к целому, которое не извне окружает человеческую личность, а изнутри объединяет и наполняет ее, есть по существу именно мистическое религиозное чувство своей определенности в таинственных, охватывающих нашу личность глубинах бытия. Поэтому и подлинное эротически-брачное отношение, и отношение между родителями и детьми, и всякое вообще отношение кровной связи, но, далее, и всякое вообще сознание соборного единства есть мистическое чувство, выводящее человека из наружной, эмпирической обособленности его бытия в таинственные глубины космического и сверхкосмического единства. Так, религиозное чувство в самой глубокой и чистой форме есть чувство родства между человеком и Богом (Бог как Отец), и, с др. стороны, почитание родителей, культ предков и семьи, домашний очаг, как алтарь, есть первичная форма религиозной веры. Но и все остальные формы и выражения общественной связи, покоясь на соборности, тем самым вырастают из религиозной связи и держатся на ней. «Религия, в отношении всех прочих учреждений и порядков есть то же самое, что Сущее — в отношении существующего... т. е. динамическое органическое начало, которое их производит, сохраняет, возрождает и совершенствует».

К этим двум первично-органическим формам или выражениям соборного единства присоединяется, наконец, третья его форма в лице общности судьбы и жизни всякого объединенного множества людей. Уже в семье к единству происхождения и кровной связи присоединяются единство

жизни, общность судьбы, радостей и лишений. Всякая иная, даже самая внешняя совместность жизни, труда и судьбы отлагается в душах ее участников как внутреннее единство, изнутри связующее и пронизывающее их. Уже совместное питание, еда от одного куска или питье из общей чаши, создает мистическое чувство внутреннего сродства, что мы видим и в древнейших обычаях «братания», и в религиозном таинстве евхаристии, и даже в современном светском обряде «чоканья». Работники в каждом общем деле спаиваются между собой чувством товарищества, некоей внутренней близостью; солдаты, участники одних походов и сражений, навсегда становятся братьями. *Нации* и государства, хотя бы сначала основанные на насилии и завоевании, на принудительном объединении разных враждебных племен и рас, общностью исторической судьбы, одинаковых радостей и печалей, тревог и надежд превращаются в живое внутреннее единство; и, как известно, единство нации нельзя вообще определить иначе как единством исторической памяти. Постепенно слагающаяся общность языка, поэзии, песни, нравов и нравственных понятий превращается в таинственное духовно-кровное сродство. Эта соборность, основанная на общности *судьбы*, не есть просто субъективный психологический факт, единство сознания; *духовная жизнь*, питаемая одним материалом, наполняется единым содержанием, и, по существу, жизненно-онтологически сливается в подлинное внутреннее единство; совместная жизнь прядет нити, подлинно проходящие сквозь души людей, и изнутри связующая их в онтологически-реальное, т. е. соборное, единство. В этом заключается великое творческое и укрепляющее значение прошлого, культурно-исторических традиций в общественной жизни.

Указанные 3 формы соборности не суть конкретные формы, которые могли бы существовать в отдельности; они суть лишь абстрактно-выделимые стороны или сферы соборности. В особенности 2 последние стороны жизни — религиозности и общности жизни и судьбы — всегда существуют совместно: всякая соборная связь переживается мистически, имеет — осознанно или неосознанно — религиозный фундамент под собой и вместе с тем, с одной стороны, приводит к совместности жизни и судьбы и, с др. стороны, укрепляется ею. Брачно-семейное, как бы космическое, начало в соборности есть, как указано, первичная основа и как бы воспитательная школа соборности; конкретное общество в смысле всеобъемлющего, охватывающего всю жизнь человека государственно-национального целого невозможна, если мыслить отсутствующей эту космически-физическую ячейку духовного единства. Но на ее основе могут развиваться формы общения, сами по себе от нее независимые: лишь в т. н. родовом быте семья и род слиты в неразделимом тождестве с церковью и с государственно-племенным единством; на высших ступенях духовно-культурного бытия человека соборность, как чисто духовное единство, может отделяться от своей натурально-космической первоосновы. Религиозное единство церкви, политическое единство государства, духовное единство союзов всякого рода, связанных общностью жизни, интересов и идеалов, уже выходит за пределы семейно-родовой связи, перерастает это первичное натуральное единство, предполагая его вместе с тем как общее условие и воспитательную школу соборного единства и тем самым совместной человеческой жизни вообще.

Укажем теперь те абстрактные моменты, или признаки, которые образуют само существо соборности как внутреннего слоя или корня общности и отличают его от наружной, эмпирически данной природы внешнеобщественной связи.

1. Соборность есть, как указано, органически неразрывное единство «я» и «ты», вырастающее из первичного един-

ства «мы». При этом не только отдельные члены соборного единства («я» и «ты» или «вы») неотделимы друг от друга, но и в такой же неотделимой связи и внутренней взаимопроникновенности находятся между собой само единство «мы» и расчлененная множественность входящих в него индивидов. Единство «мы» не противостоит здесь как внешнее, трансцендентное начало множественности, а имманентно присутствует в нем и изнутри ее объединяет. А это значит: не только отдельный член единства, будучи неотделим от другого, тем самым неотделим от целого, не только «я» немислимо вне объемлющего его единства «мы», но и наоборот: единство «мы» внутренне присутствует в каждом «я», есть внутренняя основа его собственной жизни. Целое не только неразрывно объединяет части, но налично в каждой из своих частей. Поэтому эти 2 инстанции, единство целого и самостоятельность каждой его части, не конкурируют здесь между собой, не стесняют и не ограничивают одна другую. В отличие от внешнего общественного единства, где власть целого нормирует и ограничивает свободу отдельных членов и где единство осуществляется в форме внешнего порядка, разграничения компетенций, прав и обязанностей отдельных частей, единство соборности есть свободная жизнь, как бы духовный капитал, питающий и обогащающий жизнь его членов.

2. С этим связано то, что соборное единство образует жизненное содержание самой личности. Оно не есть для нее внешняя среда, предметно воспринимаемая и стоящая в отношении внешнего взаимодействия с личностью. Оно не есть объект отвлеченно-предметного познания и утилитарно-практического отношения, а как бы духовное питание, которым внутренне живет личность, ее богатство, ее личное достояние. Всякое умаление действия соборности, всякий отрыв от нее испытывается личностью как умаление, объединение ее самой как лишение. Идет ли речь об одиночном заключении, физически отрывающем личность от общения с ближними, или о разрыве с другом или любимым человеком, или об отверженности отлученного от Церкви, от семьи, от национального союза, или об одиночестве мыслителя и провозвестника новых идей и идеалов — всюду «отрешенность» от соборного единства испытывается как тягостное умаление полноты личной жизни. Др. люди и общество как целое здесь — не внешние средства жизни, а именно ее внутреннее содержание, от богатства которого зависит расцвет и полнота самой жизни личности. В известном учении А. С. Хомякова о природе единства Церкви особенно ярко развита эта сторона соборности. В конце концов, она лучше всего выражается в одном простом слове: личность и целое, как и отдельные личности, связаны между собой отношением любви. Любовь есть именно название для той связи, в которой объект отношения, будучи вне нас, есть вместе с тем наше достояние, в которой отдающий себя внутренне обогащает самого себя.

3. Из этого, далее, следует, что в отношении соборного, внутреннего единства можно стоять только к конкретному, индивидуальному целому. Соборное целое, частью которого чувствует себя личность и которое вместе с тем образует содержание последней, должно быть столь же конкретно-индивидуально, как сама личность. Оно само есть живая личность (не в смысле отдельного субъекта сознания, что было выше отвергнуто нами, а в смысле именно конкретной индивидуальности его существа). Можно чувствовать себя неотъемлемым звеном и вместе с тем носителем только определенного индивидуального целого — данной семьи, данного народа, данной церкви. Истинное «мы» столь же индивидуально, как «я» и «ты». Любить можно только индивидуально, ибо любовь есть не абстрактное отношение, а сама жизнь, есть жизнь индивидуальности. Как нельзя в подлинном смысле слова любить «человека вообще», а можно лю-

бить только данного человека — хотя бы, при всеобъемлющей идеальной любви, каждый человек оказывался таким данным, отдельным, конкретным объектом любви — так нельзя любить просто всякий народ или «все человечество» как однородную массу всех людей вообще. Обычный гуманизм подменяет здесь живое чувство и конкретную внутреннюю связь бессильным абстрактным принципом. Человечество может в пределе стать объектом любви и, следовательно, подлинно конкретным соборным единством либо для того, кто в состоянии конкретно воспринять и любить все народы — каждый в отдельности, — его составляющие, либо же в том религиозном плане всеединства, для которого «нести ни элина, ни иудея», а есть единый соборный организм Богочеловечества, единый великий вселенский Человек (как это утверждает Паскаль).

4. Быть может, самое существенное отличие соборности как внутреннего существа общества от внешнеэмпирического слоя общественности заключается в ее сверхвременном единстве, в котором мы находим новый, не учтенный нами доселе момент подлинно реального первичного единства общества. Для эмпирически-предметного восприятия представляется до банальности очевидным, что общество состоит из живых людей, из людей, в настоящее время населяющих Землю и своей жизнью вплетенных в общественное целое; мертвые, ислетающие в могилах, как и еще не родившиеся, явно не входят в состав общества. Но если бы мы ограничились этой стороной общества, если бы мы ничего иного не видели позади или в глубине его, то мы упустили бы из виду самое существенное в нем и ничего не понимали бы в его жизни. За наружным, временным аспектом настоящего в общественной жизни таится, как ее вечный фундамент и источник ее сил, ее сверхвременное единство, первичное единство ее настоящего с ее прошлым и будущим. Это сверхвременное единство есть, прежде всего и ближайшим образом, выражение сверхвременности, присущей сознанию и душевной жизни отдельного человека: человеческая жизнь вообще возможна лишь на основе памяти и предвидения, есть жизнь с помощью прошлого и для будущего, использование прошлого в интересах будущего, и «настоящее» есть в ней только идеальная грань между этими двумя направлениями — уже пережитым и предстоящим. В каждое мгновение наша жизнь определена силами и средствами, накопленными в прошлом, и вместе с тем устремлена на будущее, есть творчество того, чего еще нет. Но общественное единство совсем не ограничено памятью о том, что актуально пережито ныне живущими его членами или теми целями, которые они ставят для своей личной жизни. Существуют общественная память и общественное предвидение, выходящие за пределы сверхвременности отдельной личности. В сознании членов общества живут память о давно прошедшем, о предках, об историческом прошлом и устремленность на цели, достижимые, быть может, лишь отдаленными потомками, и общественное сознание есть именно не что иное, как такое сверхвременное единство сверхиндивидуальной памяти и сверхиндивидуальных целей. Еще существеннее, чем это сверхвременное сознание, в общественном бытии сверхвременность самой жизни. Обычай и нравы, господствующие в настоящее время, законы, которым мы повинемся, власть, которой мы подчиняемся, весь духовный склад национальной жизни, — все это, по общему правилу, создано не ныне живущими людьми, а их давно умершими предками. Воля умерших правит над волей живых. Закон был некогда выражением воли живого человека, законодателя, и этот человек давно умер, но его воля в лице закона продолжает действовать среди нас. Обычай, нравы, порядки, которые властвуют над нами и которым мы беспрекословно и инстинктивно подчиняемся, некогда сложи-

лись волею людей, давно истлевших в могилах; даже язык, которым мы говорим, был создан нашими предками. Древние святые, созданные давними предками, пробуждают в отдаленных потомках волю к подвигу; горечь прошлых обид, испытанных предками, рождает возмущение потомков, никогда их на себе не испытавших. Этот консерватизм общественной жизни, присутствие в ней прошлого в настоящем, как, впрочем, и наличие в ее настоящем (сознательной или бессознательной) устремленности к великим целям и задачам, осуществление которых предстоит в будущем, не есть случайная, внешняя ее черта, которая могла бы быть устранена из нее; это есть имманентный закон, определяющий ее внутреннее существо, соотношение, вне которого вообще немислима общественная жизнь.

Так, во всяком данном временном своем разрезе, во всяком своем «настоящем» видимое общество живет своей невидимой, внутренней сверхвременной соборностью. Как, по учению Церкви, видимая Церковь как собрание живых верующих есть лишь эмпирическое воплощение в настоящем невидимой Церкви, как неразрывного соборного единства всех ее членов, единства давно умерших и еще не рожденных с живыми, так и всякое видимое общение есть эмпирический аспект невидимой соборности, как сверхвременного единства человеческих поколений. Таинственное соборное единство, в котором прошлое и будущее живут в настоящем и которое составляет загадочное существо живого организма, есть и в обществе то невидимое ядро, из которого черпается его животворящая сила.

С. Франк

СОБСТВЕННОСТЬ (собь, собность), имение и всякая вещь как личное достояние, безусловное владение чем-либо навсегда (В. И. Даль).

Народное сознание на *Святой Руси* всегда считало, что единственно справедливым источником приобретения собственности и имущественных прав может быть только *труд*. Имущество, достаток и даже *богатство*, полученные в результате труда человека, его семьи и близких, считались праведными. «Работай — сыт будешь; молись — спасешься; терпи — взмилуются». Русский человек знал твердо: «Труд — отец богатства, земля — его мать». Но труд важнее богатства, ибо последнее (даже если оно добыто праведным путем) не вполне устойчиво: налетел разбойник или иноземный враг — и отобрал, вспыхнул пожар — и от богатства горстка пепла осталась. А труд, навык к нему придает жизни устойчивость, создает твердую основу. Все результаты жизни зависят от труда. «Что посеешь, то и пожнешь. Что пожнешь, то и смолотишь. Что смолотишь, то и смелешь. Что смелешь, то и съешь». «Кто посеял, тот и пожал». Добросовестный труд — нравственная гарантия благополучия человеческой жизни и получение «праведной собственности».

Среди русских людей гораздо в большей степени, чем на Западе, сохранялась непосредственная связь между трудящимся и продуктом его труда, сохранялись и юридические отношения особого трудового типа. С почти религиозным чувством крестьянин относился к праву собственности на те продукты, которые были результатом труда человека. Украсть что-либо с поля, будь то хлеб или сено, считалось величайшим *грехом* и позором. Причем крестьянин четко разделял предметы, являющиеся результатом человеческого труда, и дары *природы*. Если кто срубил бортяное дерево (где отдельные лица держали пчел), тот вор, ибо он украл человеческий труд; кто рубит лес, никем не посеянный, тот пользуется даром Божиим, таким же даром, как вода и воздух.

О. Платонов

СОВЕРШЕНСТВО, в понятиях *Святой Руси* качество, присущее только Богу. Бог не нуждается ни в каком развитии, потому что в Нем все Его *качества* имеют полноту действительности;

Бог не нуждается ни в чем внешнем, чтобы действовать и осуществлять Свою волю и замысел; Бог творит свободно, без всякой *необходимости*, премудро и в духе высшей *любви*, даруя твари *бытие*, не нуждаясь в ее благодарности, не предьявляя ей никаких условий, но Он готов даровать ей не только существование, но и высшую полноту *жизни* и совершенства в отношениях подлинной взаимной любви. Никакое творческое деяние не может ничего ни прибавить, ни убавить в Божественной Сущности. Если бы Бог действовал иначе, это было бы выражением Его несовершенства, признанием того, что в Нем есть какая-то недостаточность. Для человека совершенство означает нравственное возвышение, преодоление плоти, *греха*, слабости, стремление к недостижимому в целом *идеалу*.

Понятие это означает путь Святой Руси. Как отмечал архиеп. *Иларион (Троицкий)*: «Не вне тебя правда, а в тебе самом, найди себя в себе, подними себя в себе, овладей собой и узришь правду. Не в вещах правда эта, не вне тебя и не за морем где-нибудь, а прежде всего в твоём собственном труде над собою».

«Совершенствование человека измеряется степенью его освобождения от личности. Чем больше человек свободен от своего «я», тем он совершеннее. Совершенствоваться — значит все более и более переносить свое «я» из жизни телесной в жизнь духовную, для которой нет времени, нет смерти и для которой все благо. Ничто вернее того, чего человек стыдится и чего не стыдится, не показывает ту степень нравственного совершенства, на которой он находится» (*Л. Н. Толстой*).

О. Платонов

СОВЕСТЬ, внутренний духовно-нравственный закон русского православного человека. Является особой формой выражения таких основополагающих понятий православного христианства, как *любовь к ближним, нестяжательство, добропотребие, правда и справедливость*. Совесть свидетельствует о богоподобии человека и необходимости исполнения заповедей Божьих. По словам премудрого Сираха, Бог положил око Свое на сердца людей (Сир. 17, 7). Как внутреннее божественное состояние, совесть неподкупна, с ней нельзя договориться. После совершения дурного дела совесть немедленно мучает и карает человека, преступившего нравственный закон. «Совесть с молоточком, — говорят русские пословицы, — и постукивает, и подслушивает», «Совесть без зубов, а загрызет», «Как ни мудри, а совесть не перемудишь», «За совесть и за честь хоть голову снести», «Береги платье снову, а честь смолоду», «Добрая совесть — глаз Божий», «Добрая совесть любит обличение», «Есть совесть — есть и стыд, а стыда нет — и совести нет», «В ком стыд, в том и совесть», «Пора и совесть знать».

О бессовестных людях в народе говорили: «У него совесть — дырявое решето», «Заскоружлой совести не проймешь», «У него совесть в кулаке», «Душа христианская, да совесть цыганская», «У него совесть, что розвальни: садись да катись (просторно)», «С его совестью и помирать не надо», «С его совестью жить хорошо, да умирать плохо».

В древнерусском сборнике к XII — н. XIII в. высказывается такая мысль: «Спрошенный, что в жизни свободно от страха, ответит: чистая совесть», «В совести начертана норма святой, доброй и праведной жизни» (*Феофан Затворник*).

Совесть есть власть духа над инстинктом, однако без раздвоения их, ибо эта власть осуществляется теми корнями духа, которые живут в самом инстинкте: именно поэтому человек совершает совестный поступок с уверенностью в своей правоте, с интуитивной быстротой и инстинктивной страстной целью, что нередко воспринимается др. несовестными людьми как «безрассудство». Совесть есть как бы глас Божий, целью овладевший человеком, его инстинктом и его судьбой. Совесть есть голос целостной духовности;

ти человека, в которой инстинкт принял закон Божий как свой собственный, а дух приобрел силу инстинктивного влечения. Совесть есть инстинктивная потребность в нравственном совершенстве и неколебимая воля к нему (*И. А. Ильин*). Совесть есть тот высший закон всех живущих, который каждый сознает в себе не только признанием прав этого живущего, но и любовью к нему. Указания совести безошибочны, когда они требуют от нас не утверждения своей животной личности, а жертвы ее. Если жизнь не приходится по совести, то одурманиванием совесть сгибается по жизни. Берегись всего того, что не одобряется твоей совестью (*Л. Н. Толстой*). В идеале общественная совесть должна сказать: пусть погибнем мы все, если спасение наше зависит лишь от замученного ребенка — и не принять этого спасения (*Ф. М. Достоевский*). Под свободой совести обыкновенно разумеется свобода от совести (*В. О. Ключевский*).

О. Платонов

Воля Божия становится известна человеку двояким способом: во-первых, посредством его собственного внутреннего существа и, во-вторых, посредством *откровения* или положительных заповедей, сообщенных Богом и воплотившимся Господом Иисусом Христом и записанных пророками и апостолами. Первый способ сообщения воли Божией называется внутренним, или естественным, а второй — внешним, или сверхъестественным. Первый — психологического характера, а второй — исторического. О существовании внутреннего, или естественного, нравственного закона ясно свидетельствует ап. Павел, когда говорит: «языцы, не имущие закона, естеством законные творят. Сии, закона не имущие, сами себе суть закон, иже являют дело законное написано в сердцах своих. И на основании этого написанного в сердцах закона образовывались в среде языческих народов и составлялись писанные законы, служившие руководством для общественной жизни и воспитывавшие в каждом в отдельности человеке нравственную свободу. Сколь не несовершенны были эти нравы и эти законы, все же без них было бы хуже, т. к. водворились бы в среде человеческих обществ совершенный произвол и полная распущенность. Им же несть управления, свидетельствует премудрый, «падают аки листовие». О существовании в человеке естественного нравственного закона непосредственно говорит каждому совесть. Сказавши о «деле законном, написанном в самой природе язычников», апостол присоединяет: «спослушествующей (т. е. свидетельствующей) им совести. Совесть имеет седалище во всех трех общеизвестных психических силах: в познании, чувствовании и воле. Само название — «совесть» (от «ведать», «знать»), а также обычные в разговорном языке выражения: «совесть заговорила», совесть «признает» это или «отвергает» — показывают, что в совести есть элемент познания. Ощущение в совести радости или скорби, довольства и мира или недовольства и беспокойства сродняют совесть с чувством. Наконец, мы выражаемся: совесть «удерживает» меня от этого или совесть «заставляет» меня сделать это; следовательно, относим совесть к воле. Т. о., совесть есть «голос» (как обыкновенно выражаются), возникающий из своеобразного сочетания всех трех психических способностей. Он возникает из своеобразного отношения самосознания человека к самоопределению и самодеятельности его. Совесть имеет такое значение для нравственно-практической деятельности, какое логика имеет для мышления или присущие человеку идеи такта, рифмы и т. д. — для музыки, поэзии и т. д. Следовательно, совесть есть нечто первобытное, врожденное человеку, а не производное, навязанное ему. Она всегда свидетельствует о богоподобии человека и необходимости исполнения заповедей Божиих. Когда искуситель соблазняет в раю Еву, то сейчас же явилась на страже своей

совесть, извещающая о непопозволительности преступления заповеди Божией: от всякого древа райского, сказала Ева искусителю, ясти будем: от плода же древа, еже есть посреди рая, рече Бог, да не ясте от него, ниже прикоснется ему, да не умрете. Потому-то еще древние говорили при взгляде на совесть: *est Deus in nobis*; т. е. в совести ощущается нами не только человеческая, но и сверхчеловеческая, или божеская, сторона. И по словам премудрого Сираха, Бог положил око свое на *сердцах* людей. Отсюда объясняются несокрушимая сила и величие совести по отношению к человеческим намерениям и действиям. С совестью нельзя переговариваться, условливаться, вступать в сделки: совесть неподкупна. Нет также надобности в рассуждениях и умозаключениях, чтобы услышать решение совести; совесть говорит человеку непосредственно. Лишь только замыслил человек совершить что-либо дурное, сейчас же является на свой пост совесть, предостерегая его и угрожая ему. А после совершения дурного дела совесть немедленно карает и мучает его. Не напрасно говорят, что не человек владеет совестью, а совесть владеет человеком. Человек находится в зависимости от своей совести. Какие действия или отправления совести? По действиям или отправлениям совесть различает законодательную и судящую (и наказующую). Первая есть масштаб, о который мы измеряем действия свои, а последняя есть результат этого измерения. Апостол Павел называет законодательную совесть свидетельствующей: спослушествующей им (т. е. язычникам) совести. И в др. месте: истину глаголю о Христе, не лгу, послушествующей (т. е. свидетельствующей) ми совести моей. Но преимущественно говорится в Священном Писании о совести судящей. Так, Адам после грехопадения, Каин после братоубийства, братья Иосифа после мшания невинному — испытывают терзания в душе своей. Во Второй книге Царств говорится о разбитом сердце, т. е. об осудившей совести. В Псалмах Давидовых не один раз изображается подобное состояние человека. В Новом Завете говорится о книжниках и фарисеях, приведших к Господу Спасителю грешницу, что они стали уходить один за другим, обличаемые совестью. В посланиях апп. Петра и Павла, в которых содержится наиболее мест, относящихся к совести, также говорится (как сейчас увидим) гл. обр. о совести судящей, т. е. награждающей или наказывающей. Какие состояния человеческой совести? Т. к. совесть есть не откровенный голос, а естественный, т. е. слышимый в самой природе человека, то совесть вследствие этого находится в тесной связи со всем состоянием человеческой души, в зависимости от естественного и нравственного развития ее — от образования, образа жизни и вообще истории. Эта мысль подтверждается и Священным Писанием. История Откровения имеет задачей все яснее и совершеннее раскрывать закон, и притом в отношении и согласии его с собственным познанием человека. Апостол Павел признает постепенное возрастание человека в нравственной мудрости и требует его, когда говорит: «всяк причащайся млека, неискусен слова правды, младенец бо есть; совершенных же есть твердая пища, имущих чувства обучена долгим учением в рассуждение добра же и зла; и еще: не сообразуйтесь веку сему, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, во еже искушати вам, что есть воля Божия благая и угодная и совершенная. Развитие и совершенствование совести зависят сколько от образования *ума*, столько и от усовершенствования воли. Строгая правдивость, в частности *любовь к истине* и согласование практических действий с теоретическим познанием, — вот главное основание ясности, остроты и живости совести, одним словом, — совестливости. А склонность ко лжи и готовность действовать несогласно со своими убеждениями — вот главная причина помрачения, притупления и искажения совести. А внешние вспомоществовательные средства к тому суть: наставления

родителей, голос и пример лучшей части общества, а главное — Священное Писание, ясно и во всей чистоте раскрывающее нравственные истины и правосудно обличающие человеческие пороки. Если совесть находится в зависимости от всего в совокупности умственного и особенно нравственного состояния человека, образовавшегося под влиянием известной среды, а в умственном и особенно нравственном отношении состояние человека, как отдельного лица, так и целых народов, очень часто бывает извращенное, то по этой причине показания или голос совести слышится людьми весьма различный, даже противоречивый. Из истории известно, что люди совершают иногда самые жестокие действия, даже страшные преступления, ссылаясь на голос своей совести. Вспомним для примера об инквизиции, об обычае языческих народов умерщвлять слаборожденных детей и одряхлевших стариков и т. п. Да и между нами очень нередко со спокойной совестью, а может быть, и по требованию ее, совершается то, против чего совесть другого возмущается. Наконец, в одном и том же лице совесть может говорить различно в различное время. Отсюда следует, что содержание совести не у всех одинаково, что голос ее может быть истинным или неистинным, и то и другое в различной степени. Потому-то ап. Павел в послании в коринфянам говорит о немощной или заблуждающейся совести, о совести идолов, т. е. совести, признающей идолов за действительные силы. Следовательно, не может быть принято мнение тех, которые думают, что в совести каждый человек носит «полный и организованный нравственный закон, одинаковое и всегда равное содержание», и потому, в случаях заблуждения и нравственной порчи, ему следует только присмотреться к своей совести, чтобы постигнуть заблуждение и почувствовать извращенное состояние свое, побуждающее обратиться на лучший путь. История жизни языческих народов и обращения их в христианство не подтверждает этого взгляда. Она свидетельствует как о том, что не у всех народов существовало совершенно один и тот же кодекс заповедей, так и о том, что при обращении язычников в христианство дело не ограничивается только напоминанием о содержимом в их совести. Здесь нужна трудная и продолжительная работа во всем существе язычника, нужно медленное, непрерывное и настойчивое влияние на все сознание его. Оттого-то борьба миссионеров с языческими суевериями и нравами далеко не легка — какою она была бы, если бы критикуемая нами теория совести была верна. Но тем не менее эта борьба возможна и дает результаты, т. е. обращение язычников в христианство. А обращение язычников в христианство свидетельствует о том, что для всех людей открыта возможность выправлять свою совесть и руководствоваться правильными и чистыми указаниями ее. Каждый человек есть образ и подобие Божие. Истинность или ошибочность, уверенность или сомнительность, уверенность или вероятность — вот свойства совести законодательной. Совесть же судящую мы называем спокойной или беспокойной, мирной или тревожной, утешительной или мучительной. В Священном Писании она называется совестью благой, чистой, непорочной или злой, порочной, оскверненной, сожженной. Пред иудейским синедрионом ап. Павел свидетельствовал, что он «всей совестью благой жительствовах пред Богом даже до сего дне». Апостол Павел увещевает христиан «совесть имети благу, да и немже клеветашт вас аки злодеев, постыдятся злословящие ваши благое о Христе житие». В послании к евреям ап. Павел выражает уверенность, «яко добру совесть имама, во всех добра хотяши жити». А в послании к Тимофею он заповедует священнослужителям иметь таинство веры в чистой совести. «О сем аз подвизаюся», говорит о себе тот же апостол в книге Деяний Апостолов, «непорочну совесть имети всегда пред Богом же и человека». Порочной же или злой называ-

ется совесть в послании к евреям, где апостол призывает приступить к богослужению с искренним сердцем, с полной верой, кроплением очистив сердца от порочной совести. Оскверненной называется совесть в послании к Титу, в котором апостол говорит о людях, «их же оскверниши ум и совесть: Бога исповедуют ведети, а дела его отмышлются, мерзцы суще и непокориви, и на всякое дело благое неискусни». Сожженными же в совести апостол называет тех лжеисповедников, чрез которых «в последняя времена отступят нецыи от веры, внемлюще духовом лъстивым и учением бесовским». Жжение обозначает здесь мучительное сознание вины. По силе или энергии совесть называют решительной или скрупулезной. С скрупулезной сродни совесть мнительная. Она свойственна лицам, склонным к унынию и не доверяющим средствам очищения от грехов. Под влиянием страстей и шума мира совесть часто не дослышивается человеком и становится оглушенной. Если голос совести часто заглушается и не дослышивается, то он становится все тише; совесть, так сказать, болеет или вымирает. Этот процесс оканчивается смертью совести, т. е. состоянием бессовестности. Но говоря, впрочем, о состоянии бессовестности, мы разумеем не отсутствие в человеке карательной силы совести, а только отсутствие совестливости, т. е. поправление всех божеских и человеческих законов и прав, опустошение всякого нравственного чувства. Конечно, буря страстей и шум мира сего могут заглушить и карательный или судящий голос совести. Но и в этом случае судящая совесть сказывается в человеке. Она сказывается тогда в тайном унынии, меланхолии, тоске, в состоянии безнадежности. А когда затихают голоса мира сего и проносится шум страстей (это случается и в течение всей жизни, но в особенности перед смертью), тогда злая и наказуемая совесть сказывается со всей ясностью. Тогда она производит в человеке, с одной стороны, беспокойство и боязливость, а с др. — мучительное ожидание будущего воздаяния. Каин, Саул, Иуда, Орест могут послужить образцами. Так совесть есть или ангел-утешитель, или дьявол-мучитель. В рассуждении нашем о совести мы исчерпали все места Священного Писания, относящиеся к человеческой совести. Осталось не указанным только одно место, находящееся в послании ап. Павла к коринфянам; оно читается так: «совесть глаголю не свою, но другого: вскую бо свобода моя судится от иныя совести». В этих словах совесть представляется индивидуальной инстанцией: это значит, что каждый человек имеет совесть только для себя. А отсюда следует, что я должен остерегаться возвышать свою совесть на степень закона для других и, т. о., причинять ущерб свободе совести. Я должен с вниманием и пощадой относиться как к своей собственной совести, так и к совести др. людей.

Б. С.

СОЗЕРЦАНИЕ, чувственная ступень *познания*. В русской идеалистической философской традиции можно выделить 2 основных понимания созерцания, причем оба они непосредственно связаны с понятием интуиции. Первое из них восходит к Платону, у которого созерцание выступало как внечувственное познание идей и составляло основу познания «по истине». Второе развивалось из идей Канта, который противопоставлял созерцание как мышлению, так и ощущению и трактовал его как представление о единичном предмете, которое должно подвергаться в познании категориальной переработке.

СОЗНАНИЕ, способность мысленного воспроизведения и обработки действительности. Сознанием обладают люди, ангелы, возможно, бесы и, в высшей степени, Бог. Человек обладает четырьмя формами сознания: 1) бодрственное сознание; 2) сновидческое сознание. Оно присуще также животным; 3) сознание «сна без сновидений». Такое сознание

имеют растения; 4) сознание «глубже сна без сновидений», присущее всему неживому.

Нельзя смешивать сознание ни с *ощущением* и *чувством*, ни с *мышлением*, ни с *волей* и *желанием*; в каждом из этих отпавлений душевной жизни выражается или отдельное состояние, или отдельный акт ее; каждое своеобразно относится к предмету; тогда как сознание есть разграничение между отвлеченным сознательным началом, которое мы называем «Я», и его проявлениями и содержанием. Оно подобно свету, открывающему и себя, и предметы. Если таково значение сознания, если оно озаряет и проникает собою проявления душевной жизни, то как можно понимать его отношение к этой жизни, его источник, происхождение и значение. Нельзя признать сознание совершенно отдельным от душевной жизни, но нельзя и смешивать ее с сознанием или, так сказать, стягивать всю душу только в сферу сознательности. Кант склоняется к первому понятию о сознании, сказав, что оно сопровождает своим единством все явления душевной жизни. Но актом сопровождения предполагается какая-то отдельность сознающего начала от душевной деятельности; одно только привходит извне к другому; тогда как наблюдение и самонаблюдение показывает, что между сознанием и душевной жизнью есть внутренняя связь.

Нельзя признать сознание за саму *душу*, т. е. нельзя ограничивать пределов душевной жизни только явлениями нашего сознательного «Я», на что многие мыслители еще не обращали внимания, как напр., Декарт и Фихте. Подобное смешение, во-первых, противоречило бы психологическому наблюдению, т. к. опыт показывает постепенное развитие сознательного состояния из бессознательного и полусознательного, во-вторых, превратило бы всю душу только в мысленную комбинацию форм и произвело бы противоположное следствие, а именно расторжение без всякой точки соприкосновения между представлением и жизнью или бытием (что и было допущено Декартом). Невозможность двух крайних взглядов на сознание сама собою препровождает к рациональной необходимости другого понятия, которое и не расторгало бы его от душевной жизни, и не сливало бы эту последнюю с окружностью сознания, т. е. необходимо предположить, что сознательная сфера души имеет свое основание в самом свойстве нашей душевной жизни, хотя бы глубина несознаваемой сферы ее и не составляла предмета непосредственного наблюдения. Что касается самой связи между двумя сторонами душевной жизни, то она не подлежит никакому сомнению. Что же именно в свойстве душевной жизни служит основанием сознания? Мы должны сознаться, что положительное и окончательное решение этого вопроса невозможно, т. к. для ответа на него нужно бы сознавать то, что лежит за пределами сознания, т. е. нужно бы допустить противоречие. Все, что можно сказать в ответ на этот вопрос, ограничивается больше пределами отрицательными, или указанием, чего именно нельзя признать за основание сознания. Сознание не может быть результатом сложения вещественных частиц и органического устройства нашего тела. Нельзя также производить сознание из ощущения и предполагать, что сознание есть только высшая степень ощущения. На это есть много неопровержимых доказательств; но достаточно заметить, что часто ощущение даже мешает сознательной деятельности и что для нее иногда необходимо, чтобы ощущение или прекратилось, или ослабло. Притом же ощущение само есть только первое явление душевной жизни и предполагает в своем основании душевную самостоятельность; потому что по качеству оно имеет в себе нечто иное в сравнении с вызвавшим его раздражением — с вибрацией эфира, или воздуха. Основание сознания должно быть в особенном, высшем свойстве душевной жизни. Свойственное сознанию единство Кант назвал трансцендентальным, т. е. производным из ощущение

и опыта. Каково же значение сознания со стороны его содержания и формы? Сознание само по себе ничего не творит и не производит; оно только озаряет для нас то, что лежит в побуждениях душевно-телесной природы человека и, в силу свойственного ему саморазличения и единства, делает возможным употребление синтеза и анализа, как необходимых условий умственной деятельности. Но было бы ошибочно, на основании одного сознания и затем мышления, определять и конструировать все сущее, как это делал Декарт, Фихте и др. германские идеалисты XIX в.

В феноменологии Гегеля раскрываются формы, которые принимает дух и нравственное сознание в истории своего развития. В феноменологии как методе, используемом русскими философами, — архим. Никанором, *В. С. Соловьевым*, *о. П. Флоренским*, *А. Ф. Лосским* и др., сущностью сознания признается «чистое сознание», отличающееся от обычного сознания способностью достигать *единства с бытием*: в обычном сознании много ложных или частично истинных образов о мире (общепринятых представлений, личных предсудков, мифов, оценок), тогда как в чистом сознании есть область изначального опыта, относящаяся к сущности *вещей*, несущего в себе изначальный Божественный смысл.

С. Г., Д. К.

СОЗОНОВИЧ Иван Петрович (1855 — после 1912), историк литературы. Окончил Могилевскую гимназию. В 1880 закончил С.-Петербургский университет по историко-филологическому факультету. Был 3 года за границей в научной командировке. С 1886 возглавил кафедру истории западно-европейских литератур, с 1887 — профессор Варшавского Императорского университета. Академией наук удостоен премии *С. С. Уварова* за работу «О западном влиянии на славянскую, русскую народную поэзию». Член Русского собрания в Варшаве. Член фракции правых II и III Государственной думы от Могилевской губ., секретарь Государственной думы.

Соч.: Песни о девушке-воине и былины о Ставре Годиновиче. Исследование по истории развития славяно-русского эпоса. Варшава, 1886; Славяне в Море. Варшава, 1887; Курс истории всеобщей литературы. Варшава, 1887; Очерк средневековой немецкой эпической поэзии и литературной судьбы песни о Нибелунгах. Варшава, 1889; К вопросу о влиянии крестовых походов на средневековую поэзию. Варшава, 1897; К вопросу об античном влиянии на средневековую поэзию. Варшава, 1897; К вопросу о западном влиянии на славянскую и русскую поэзию. Исслед. Варшава, 1898; К характеристике современного революционного движения в России. Варшава, 1906.

Лит.: *Батюшков Ф. Д.* Песни о девушке-воине и былины о Ставре Годиновиче. (Рец.). СПб., 1877; *Жданов И. Н.* К вопросу о западном влиянии на славянскую и русскую поэзию. (Рец.). СПб., 1902.

М. Смолин

СОЛИДАРНОСТЬ, одно из антихристианских понятий идеологии *масонства*, означающее общность интересов, единое понимание основных принципов мировоззрения, совместную ответственность перед Архитектором Вселенной (*см.:* Дьявол). В России начало использоваться деятелями социалистического движения, состоявшими в масонских ложах. Среди них А. И. Герцен, П. Л. Лавров, М. А. Бакунин, П. А. Кропоткин, Н. К. Михайловский.

Понятие «солидарность» в России чаще всего использовалось как альтернатива православному понятию «*соборность*». В этом смысле идея солидарности разрабатывалась в трудах *Н. О. Лосского*, *С. Франка* и *С. А. Левицкого*. В чисто масонском духе понятие «солидарность» использовалось антирусской организацией НТС и в передачах радио «Свободы» на СССР—Россию.

СОЛИПСИЗМ, философский термин, обозначающий точку зрения, признающую реальным только собственное сознание и сомневающуюся в существовании др. одушевленных существ. Солипсизм признается некоторыми философами теоретически, но не может быть проверен на практике. Солипсизм противоречит христианскому вероучению, т. к. замыкает мир вне Бога на одном эгоистическом, эгоцентрическом сознании.

СОЛНЦЕ, небесное светило, почитавшееся славянами как источник жизни, тепла и света. Народные представления о солнце и свете испытывали влияние церковно-книжной традиции.

В древнерусском языческом пантеоне солнечную природу имели *Хорс*, *Дажьбог* и *Сварог*, причем в поучениях против язычества огонь называли Сварожичем, т. е. сыном Сварога, а Дажьбог в «*Повести временных лет*» отождествлен с солнцем и также назван сыном Сварога. Древнерусские проповедники призывали не называть солнце и *огонь* богами. В «Слове о том, како погани суще языци кланялися идолом» поклонение небесному огню — солнцу объясняется тем, что он творит «сорыню» (особая кукла из колосьев) и способствует созреванию зерна: «Огонь творит спорыню, сушит и зреет. Того ради океанныи полудень чтуть и кланяются, на польдень обратившеся».

Византийская и древнерусская гимнография уподобляла Христа «праведному солнцу», а *христианство* — исходящему от него свету. Иисуса именовали также «незаходимым», «истинным», «разумным», «мысленным» солнцем, а иногда и «Богом-солнцем». В древнерусской литературе и в былинах с солнцем метафорически сближали князья или богатыря, а в песнях и причитаниях XIX в. «светлое» или «красное солнышко» — это родственник или просто любимый человек.

В фольклоре солнце называли ясным и красным, светлым и святым, Божьим и праведным, добрым и чистым. Во многих славянских традициях солнцем клялись и упоминали его в проклятиях. Оно предстает в поверьях как разумное и совершенное существо, которое или само является божеством, или выполняет Божью волю. В народных представлениях солнце — это лицо, око или Слово Бога либо оконце, через которое Бог смотрит на землю. По малороссийским поверьям, солнце — это колесо от колесницы, на которой ездит по небу Илья-пророк, а по др. версии, солнце поднимают на своих крыльях ангелы Божьи.

В славянских поверьях солнце следит с неба за делами людей и вечером рассказывает о них Господу. В полдень и перед тем, как опуститься за горизонт, оно немного замедляет свой ход и отдыхает. По преданию, после распятия Христа солнце от горя остановилось на небе и не заходило целых трое суток. На восходе в *Пасху* солнце «играет» (переливается разными цветами), радуясь воскресению Христа, а на Ивана Купала — купается в воде.

В славянском фольклоре солнце может персонифицироваться как в женском, так и в мужском образе. В сказках оно живет там, где земля сходится с небом, имеет мать и сестру, похищает себе жену у людей; к солнцу отправляется человек, чтобы узнать, почему оно восходит веселое, а вечером садится печальное и темное (сюжет использован П. П. Ершовым в стихотворной сказке «Конец-Горбунок»). В русской сказке старик выдает своих дочерей за Солнце, Месяца и Ворона Вороновича; чтобы накормить старика блинами,

когда он приходит в гости, солнце печет их на самом себе. В закличках, исполняемых детьми, чтобы перестал идти дождь, упоминаются дети солнца: «Солнышко-ведрышко, выгляни в окошко! Твои детки плачут, на лавочках скачут».

В русских песнях и загадках солнце изображается в девичьем образе: «Красная девица в зеркало глядится», «Красная девица в окошко глядит». В малороссийских колядках хозяин дома сравнивается с месяцем, его жена — с солнцем, а звезды — с их детьми; также и в белорусской свадебной поэзии месяц — это мужчина, а солнце — женщина. В песне из Тамбовской губ. девица рассказывает о себе: «Мне матушка — красна Солнушка, / А батюшка — светёл Месяц, / Братцы у меня — часты Звездущки, / А сестрицы — белы Зорюшки».

По народным представлениям, солнце опускается на ночь под землю или в море. В связи с этим оно, как и луна, в некоторых случаях осмысляется как светило мертвых. В похоронных причитаниях девица-лебедушка после смерти удаляется «За горушки она за высокия, / За облачка она заходячии, / К красну солнышку девица во беседушку, / К светлу месяцу она в приберегушку!» По гуцульскому поверью, солнце было сначала очень большим, но после того как появились люди, оно начало уменьшаться; когда рождается человек, от солнца отрывается кусок и превращается в звезду, а когда человек умирает, то его звезда гаснет и падает; если умер праведный человек, то его душа возвращается в солнце, а из тех звезд, которые гаснут, когда умирают неправедные люди, получается месяц. Загадка о солнце использует символику *мирового дерева*: «Стоит дуб-стародуб, на том дубе-стародубе сидит птица-веретеница, никто ее не поймает: ни царь, ни царица, ни красна девица».

По русскому поверью, ящерица, греясь на солнце с открытым ртом, «пьет», «сосет» или «глочет солнышко», поэтому тому, кто убьет ящерку, якобы простится на том свете 40 грехов. Согласно белорусскому заговору от змеиноного укуса, на острове Буяне в море-океане стоит явор, под ним белкамень — престол ужасней, а на камне золотое гнездо: «На том гнезде, На черном руне Лежыць вужышчэ — Золотые роги: Сонцэ смоктае, Зоркі глытае, Месяцу роги у недзелю сьмае...» Представление о вражде солнца и гадов — змей или ящериц (а также волколаков) связано с мифологическим осмыслением причины солнечных затмений: хтоническое существо проглатывает солнце.

Во Владимирской губ. при виде восходящего, а также заходящего солнца крестьяне снимали шапки и истово крестились «на солнышко». На него же и молились, находясь в поле, в лесах или лугах. К солнцу или к восточной стороне, как правило, обращаются в заговорах: «Стану я на сырую землю, погляжу я на восточную сторонушку, как красно солнышко воссияло, припекает мхи-болоты, черные грязи. Так бы припекала, присыхала раба Божия (имярек) о мне...»

Почтанием солнца обусловлено множество правил и запретов: не становись к солнцу спиной даже во время работы в поле, не справляй свою нужду так, чтобы это могло видеть солнце, не плюй в его сторону, иначе воцарится тьма, не показывай на него пальцем, не то выколешь ему глаз и т. д. После захода солнца не давали ничего из дома в долг, особенно огня, чтобы счастье и достаток не покинули семью, не выбрасывали мусор на улицу, не починали новую ковригу хлеба.

В обрядах и народной хореографии круговое движение совершается, как правило, по солнцу, т. е. слева направо, хотя в церковной практике после Собора 1666 правильным признано обратное направление — справа налево. Движение по солнцу, сохраненное старообрядцами, стало одним из расхождений и объектов полемики между ними и официальной Церковью.

В обрядах, фольклоре и народном искусстве солнце могут символизировать колесо, золото, костер, сокол, конь или олень, глаз человека и др. Множество солярных знаков, которые, по-видимому, играли роль оберегов, обнаружено в восточно-славянских археологических материалах X—XIII вв., гл. обр. в украшениях женского костюма. Это — круг, крест в круге, колесо, розетка и др. Солярные мотивы обычны в орнаментации народной одежды и тканей, в резьбе на различных частях крестьянских домов, мебели, орудий для прядения и ткачества.

А. Топорков

СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич (16[28].01.1853—31.07[13.08].1900), философ, поэт, мыслитель, публицист. Родился в семье историка С. М. Соловьева. Сначала Соловьев учился на физико-математическом факультете Московского университета. Проучившись 3 года и 8 мес., Соловьев оставил



университет, но уже через несколько месяцев (7 июня 1873) сдал кандидатский экзамен за полный курс историко-филологического факультета. Одновременно Соловьев посещал лекции в Московской духовной академии по богословским и философским предметам. Из университетских профессоров наибольшее влияние на Соловьева оказал П. Д. Юркевич. По окончании кандидатских экзаменов Соловьев был оставлен при университете для подготовки к ученой

деятельности в области философии. 24 нояб. 1874 Соловьев защитил в Петербурге магистерскую диссертацию «Кризис западной философии». По возвращении в Москву Соловьев был избран доцентом Московского университета по кафедре философии. Через полгода после начала лекций Соловьев уехал в научную командировку в Лондон для изучения «индийской, гностической и средневековой философии». После нескольких месяцев усердного чтения в библиотеке Британского музея Соловьев внезапно уехал в Египет. Явленный ему там софийно-мистический опыт он описал впоследствии в поэме «Три свидания». Вернувшись в Москву, Соловьев возобновил чтение лекций, но в н. 1877 оставил службу в университете, мотивируя свой уход нежеланием «участвовать в борьбе партий между профессорами». Поселившись в Петербурге, Соловьев поступил на службу в ученый комитет при Министерстве народного просвещения. Попутно он читал лекции в университете и на Высших женских курсах. 6 апр. 1880 Соловьев защитил в Петербургском университете в качестве докторской диссертации свой труд «Критика отвлеченных начал», но в профессорской кафедре ему было отказано. 28 марта 1881 Соловьев произнес в зале Кредитного общества речь против смертной казни и был за нее выслан из Петербурга. Вскоре он сам подал прошение об отставке и оставил преподавательскую деятельность в высшей школе. В 80-е центр научных интересов Соловьева все больше смещается в сторону богословской проблематики, а с 1882 он активно включается в публицистическую деятельность в различных периодических изданиях. В фокусе литературной полемики Соловьева с различными идейными направлениями тогдашней русской мысли оказываются проблемы отношения православной и католической церквей, национальный вопрос, формы взаимодействия западно-европейской цивилизации с российской культурной традицией и т. д. По мере того как многие нравственно-религиозные и цер-

ковно-богословские идеалы Соловьева все больше обнаруживали свою несбыточность, а от многих из них он постепенно отказывался сам (как, напр., от идеи вселенской церкви), тем больше нарастало в нем стремление к возобновлению теоретической научно-философской работы. С 1891 Соловьев становится редактором философского отдела в Большом энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, а с открытием в Петербурге философского общества выступает в нем с рядом докладов о Платоне, Протагоре, Конте, Лермонтове, Белинском. С 1895 стремится к завершению своей философской системы. Первым из задуманных трактатов стал его центральный этический труд «*Оправдание добра*». Однако завершить свою систему Соловьев не успел. Он умер, истощив свои силы в процессе напряженнейшей умственной работы, лишенный семьи и домашнего уюта. Смерть застала его в подмосковном имении Узкое, в котором жили его друзья и ученики, братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие.

Уже в первой своей большой работе «Кризис западной философии» Соловьев на каждом шагу заявляет, что «*философия* в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего». Эта «отошедшая безвозвратно» философская установка связана была с тем, что она все время имела в виду лишь «субъект познающий — без всякого отношения к требованиям субъекта как хотящего». Эта первая работа Соловьева заканчивается указанием на необходимость «универсального синтеза науки, философии и религии», что приводит к «восстановлению совершенного внутреннего единства умственного мира». Эти слова Соловьева получают свой полный смысл уже в др. его ранней работе под названием «Философские начала цельного знания» (1877). Здесь Соловьев отходит от принципа автономии философии и делает попытку подняться над секулярным мировоззрением. Философия может и должна обладать относительной самостоятельностью, но только для того, чтобы вместе с наукой «обратить все свои средства на достижение общей верховной цели познания, определяемой *теологией*». Философия является функцией религиозной сферы, которую она обслуживает, ибо оттуда философия получает свое задание. Смысл ее «относительной самостоятельности» еще не ясен, но важно то, что своего собственного задания философия не имеет. Тут же Соловьев развивает мысль, что синтез философии и науки с *богословием* создает возможность «цельного знания», а цельное знание вместе с «цельным творчеством» образует в «цельном обществе» «цельную жизнь». Это понятие «цельной жизни» является верховным понятием — в нем и надо бы искать ключа и к тому, каковы отныне должны быть пути философии. «Цельная жизнь» не есть чисто субъективная целостность, т. е. не есть простое внутреннее единство интеллектуальных, эмоциональных и творческих движений, но есть живое и подлинное общение с *Абсолютом*. «Только когда *воля* и *ум* людей, — пишет Соловьев, — вступают в общение с вечно и истинно сущим, только тогда получают свое положительное значение и цену все частные формы и элементы *жизни* и *знания*, все они будут необходимыми органами одной цельной жизни». Это понятие «цельной жизни» есть, конечно, своеобразная транскрипция идеи «Царства Божия», но с тем существенным отличием, что «цельная жизнь» мыслится Соловьевым не как благодатное (т. е. свыше) преобразование жизни, а как «окончательный фазис исторического развития».

На первом месте для Соловьева стоит тесное связывание познания и этической сферы — только ведь через это преодолевается прежний «отвлеченный» характер философии. Правда, само по себе связывание теоретической и этической сферы чрезвычайно типично вообще для русской мысли — здесь Соловьев явно продолжает линию *И. В. Киреев-*

ского и А. С. Хомякова. Не случайно, напр., то, что во второй большой книге Соловьева анализ этической сферы предшествует *гносеологии*. «Сама по себе теоретическая потребность, — пишет Соловьев, — есть только частная, одна из многих; у человека есть общая высшая потребность всецелой или абсолютной жизни». Это есть, как ясно само собой, чисто религиозная потребность, — и именно она именуется «высшей» потребностью, определяющей то, что выдвигается «ниже» стоящими запросами духа. «Цель истинной философии, — пишет там же Соловьев, — содействовать в своей сфере, т. е. в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный *трансцендентный* мир».

Соловьев противопоставляет то понимание философии, которое опирается «исключительно на познавательную способность человека», другому, которое он называет «философией жизни» и которое стремится сделать философию «обrazующей и управляющей силой жизни».

Абсолютная сфера, к которой устремлен человеческий дух, есть «положительное всеединство». Эта формула, подчеркивая укорененность отдельных «начал» в Абсолюте, конечно, сохраняет прежний религиозный смысл философии, но она здесь «нейтрализована», и постепенно, через принцип «всеединства», преобразует построения Соловьева в систему *имманентизма*.

Соловьев постоянно стремится показать тождество или близость того, что открывается религиозной *вере* через *Откровение*, с тем, к чему приходит наш ум, опирающийся на «идеальную интуицию». Это как бы 2 разные сферы — и «совпадение» их построений лишь подчеркивает взаимную их отделенность. Отзвуки *секуляризма* становятся в освещении этого гораздо более серьезными, чем это могло бы показаться сразу. В предисловии к «Истории и будущности теократии» Соловьев пишет: «Задача моего труда — оправдать веру наших отцов, возвести ее на новую ступень разумного *сознания*, показать, что древняя вера... совпадает с вечной и вселенской *истиной*», — и становится ясным, что высшей инстанцией, призванной «оправдывать» веру, является разум, который и должен «древнюю веру» представить в новой форме. В «Критике отвлеченных начал» читаем еще более существенные мысли Соловьева в том же направлении: здесь оказывается, что святоотеческое богословие не достигает «полного понятия истины», т. к. «исключает свободное отношение *разума* к религиозному содержанию», — поэтому задача заключается в том, чтобы «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления».

Из всего этого становится ясным, что подчинение философии религиозной теме жизни, о котором шла речь выше, вовсе не ослабляло у Соловьева того самого «свободно-разумного мышления», которое составляет основу *секуляризма*, поскольку он опирается именно на высшую инстанцию разума. Мы приходим к установлению бесспорной внутренней двойственности у Соловьева — «разума» и «веры». Конечно, в определенной степени был прав Г. Флоровский, когда утверждал, что Соловьев вообще пытался «строить церковный синтез из нецерковного опыта».

Философские построения у Соловьева имели свой собственный корень (или корни) и не вытекали из его религиозных созерцаний, к которым он лишь подводил свои философские построения. Это не религиозный синтез созерцаний духа (ибо не религиозный опыт является высшей инстанцией), а чисто философский синтез, включающий в себя среди другого и то, что содержит вера. В сущности, все огромное значение Соловьева в истории русской мысли именно в этом и заключается — Соловьев приблизил к *секулярному* мышлению содержание христианской веры и этим помог тому глубокому сдвигу, который проявился в русской мысли пос-

ле Соловьева. Булгаков прав, что философия Соловьева есть «полнозвучный аккорд», т. е. сочетание разнородных звуков. В Соловьеве как бы жили отдельной жизнью философия и вера. Соловьев, однако, все время занят тем, чтобы соединить то, в разъединении чего состоит *секуляризм*, — но все это не преодоление *секуляризма*, не устранение его предпосылок, а лишь настойчивое сближение философии и веры.

От сближения философии и веры у Соловьева больше выиграла философия, чем вера, — иначе говоря, философия более взяла у него у веры, чем наоборот. Это, конечно, подлинный поворот философии к сокровищам веры, но еще не настоящая, органическая, изнутри растущая система философии *христианства*. Но, может быть, потому значение Соловьева в истории русских исканий и лежит более в области философии, чем в сфере религиозного сознания, Соловьев ставит вопрос не об «оправдании» философии тем, что дает вера, а, наоборот, ставит вопрос об оправдании веры итогами философского развития на Западе. Так задумана была первая книга Соловьева («Кризис западной философии»), в тех же тонах написана и «Критика отвлеченных начал» («Задача не в том, чтобы восстановить традиционную теологию, а, напротив... чтобы ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления»). Можно сказать, что в Соловьеве началось впервые действительное и глубокое плодотворение философии из сокровищ веры, и этот процесс разгорался в нем всю жизнь и дал в конце его замечательные, к сожалению, незаконченные его очерки «Теоретическая философия». Соловьев пытался построить систему философии, соответствующую принципам христианства.

Метафизика Соловьева. В метафизике Соловьева присутствует двойной ряд идей: с одной стороны, над всеми построениями в метафизике у него доминирует учение об Абсолюте как «всеединстве», о порождении Абсолютом своего «другого», — и здесь Соловьев вдохновляется покорившими его с юности учениями Спинозы и Шеллинга. С др. стороны, очень рано центральным понятием его системы становится доктрина *Богочеловечества*, т. е. чисто христианское учение (в своеобразной его редакции). Встреча этих разных концепций впервые получает выражение в «Чтениях о Богочеловечестве», оставаясь уже до конца решающей установкой у Соловьева. Эта коренная двойственность в метафизике Соловьева остается непримиренной. Мотивы *пантеизма*, сильно звучащие в его учении о «*всеединстве*», стоят рядом с философской дедукцией Троичного догмата...

Абсолютное, по Соловьеву, «безусловно сущее... есть то, что познается во всяком *познании*». «Всякое познание держится непознаваемым... всякая действительность сводится к безусловной действительности». В этом чисто платоновском определении пути к Абсолютному Соловьев видит в Абсолюте последнюю основу всякого бытия — Абсолютное здесь не отделено от космоса, оно усматривается нами «сквозь» мир — оно есть Единое и в то же время в нем заключено «все». Абсолют есть, т. о., «Всеединое», — и в этой метафизической рамке Абсолют и космос соотносительны друг другу, т. е. «единосущны». Поэтому всюду и везде, читаем мы в «Философских началах...», — «глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит в нас непосредственное ощущение абсолютной действительности». В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев пишет: «Действительность безусловного начала, как существующего в самом себе независимо от нас, действительность *Бога* (как и вообще независимая действительность какого бы то ни было др. существа, кроме нас самих), не может быть выведена из чистого разума, не может быть доказана чисто логически». Это убеждение в непосредственной данности нам Абсолюта было у Соловьева всю жизнь. Отвергая всякие доказательства бытия Божия, Соловьев пишет: «Существование боже-

ственного начала может утверждаться только актом веры». А в одном из наиболее поздних трудов, в «Оправдании добра», он пишет: «В настоящем религиозном ощущении дана действительность ощущаемого... Действительность Божества не есть вывод из религиозного ощущения, а содержание этого ощущения — то самое, что ощущается».

Абсолютное, непосредственно ощущаемое «сквозь» мир, было, конечно, для Соловьева тождественно с понятием *Бога*; вопроса же о том, насколько можно сближать, а тем более отождествлять «абсолютную действительность», находящуюся в глубине данной нам реальности, с религиозным восприятием Божества, Соловьев себе не ставил.

Начиная с «Философских начал...» и до конца жизни Соловьев держался различия в понятии Абсолютного «двух полюсов», но если «первое Абсолютное» (Абсолютно сущее или сверхсущее), по убеждению Соловьева, нам открывается непосредственно в своей действительности, то действительность «второго Абсолютного» открывается всецело «из разума», — в результате рациональной дедукции.

«Второе абсолютное» это, в сущности, «идеальный космос» Платона — «начало или производящая сила бытия, т. е. множественность форм» или «идея». Дальше оказывается, что «второе Абсолютное» «само по себе, в отдельности от абсолютного первоначала, существовать не может». Некоторые характерные дополнения к этому учению находим в «Критике отвлеченных начал», где «второму Абсолютному» усваивается некая двойственность — в нем «есть божественная идея, как форма всеединства, и элемент материальный, осязательная множественность природного бытия». Сам Соловьев считает это «двойственное существо» (т. е. все то же «второе Абсолютное») «загадочным и таинственным». Самую идею «второго Абсолютного» он взял у Шеллинга, и она сразу оказалась ему нужной (чтобы утвердить принцип «всеединства»). Шеллинг подсказал Соловьеву это принятие «двух полюсов» в Абсолютном; раз утвердившись в этом учении, Соловьев все время бьется вокруг «таинственности и загадочности» мира как Абсолютного... В каком направлении мысль Соловьева использовала идею «становящегося Абсолютного», это в полной мере уясняется уже в «Чтениях о Богочеловечестве», где это «становление» Абсолютного связывается с христианской идеей Боговоплощения.

Конкретно вся метафизика Соловьева изложена в его труде «Чтения о Богочеловечестве». По своему общему плану «Чтения...» дают философию религиозного процесса в человечестве; «религиозное развитие есть... реальное взаимодействие Бога и человека — процесс богочеловеческий». С др. стороны (совсем в духе Гегеля), Соловьев исходит из того, что «исторический и логический порядок в содержании своем, т. е. по внутренней связи, очевидно (!), совпадают». Абсолютное первоначало, Бог, открывается нам в Своем Триединстве; эта идея, по Соловьеву, является «столько же истиной умозрительного разума, как и откровением», и Соловьев (к этому он часто возвращался) пытается путем «разума» раскрыть истину Триединства Божества. Так или иначе надо отказаться от чистого монизма в учении об Абсолютном и в установлении Триединства в Абсолюте. Соловьев, по существу, исходит из того, что Абсолютное нуждается в «идеальной действительности», в «другом», чтобы иметь возможность проявить себя в нем, — только на этом пути Абсолютное из Единого становится «Всеединым». Эта дедукция, т. о., выводит нас за пределы Абсолютного; вот почему в развитии этой дедукции (чтение б-е) Соловьев говорит, что «всякое определенное бытие может быть первоначально только актом самоопределения Абсолютного сущего».

Мир видимый действителен в своей множественности и многообразии — но чтобы Абсолютное не оказалось «скуднее и отвлеченнее» видимого мира, надо признать в Нем

«свой особенный, вечный мир», мир идеальный, сферу вечных идей. Этот божественный мир, дедукция которого определяется диалектикой понятия «всеединства» (единства во множественности), не кажется Соловьеву «загадкой для разума». Наоборот, существование мира видимого, подчиненного времени, конечного и условного, — оно-то и есть подлинная загадка для разума, который стоит здесь перед задачей «выведения условного из безусловного». Тайну связи условного и безусловного Соловьев видит в человеке, в его дуприродности.

Самоутверждение всякого отдельного бытия, вытекающая отсюда вечная борьба и разрозненность, взаимное уничтожение — все это характерно для природы, «прямое следствие внутренней розни» в ней. Но эта рознь есть неизбежное следствие раздробленности в природном бытии, т. е. эмпирическое зло вытекает из зла метафизического. И т. к. мир полагается Богом (из самого себя), как Его «другое», то Соловьев категорически утверждает, что природный мир есть «только другое, недолжное взаимодействие тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного». Т. к. «не может быть таких существ, которые имели бы основание своего бытия вне Бога или были бы субстанционально вне божественного мира», — то, следовательно, «природа (в своем противоположении Божеству) может быть только др. положением или перестановкой элементов, пребывающих субстанционально в мире божественном». Эти соображения Соловьева, оказавшие огромное влияние на все позднейшие «софиологические» построения (П. Флоренского, С. Булгакова), вообще на всех, кого увлекает метафизика всеединства, совершенно очевидно стоят вне основной идеи христианской метафизики о творении мира. Творение, конечно, означает создание нового, а не простую перестановку прежних элементов... Во всяком случае, Соловьев твердо стоит на принципе, что божественный и внебожественный мир «различаются между собой не по существу, но по положению».

«Идеальной особенности элементов, — пишет Соловьев, — недостаточно для самого божественного начала как единого; для него необходимо, чтобы множественные существа получили свою реальную особенность — ибо иначе силе божественного единства или любви не на чем будет проявляться». При всей невыясненности того, почему именно реальная отдельность в бытии впервые могла бы насытить в Абсолюте потребность проявить свою любовь, надо отметить, что Соловьев смело идет к самому трудному вопросу — откуда «реальность» (в смысле чувственно доступной реальности) как дополнительная (к проблеме множественности) тема в загадке мира? Вот как Соловьев разрешает это выведение «условного» из «безусловного»: «Божественное существо не может удовлетворяться вечным созерцанием идеальных сущностей — оно останавливается на каждой из них в отдельности, утверждает, запечатлевает ее самостоятельное бытие... что и есть акт божественного творчества... Божество свою волю, как беспредельную потенцию бытия, полагает во все другое, не задерживая на себе как на едином, а осуществляя или объективируя ее для себя... Каждое существо (при этом) теряет непосредственное единство с Богом, вечные предметы божественного созерцания... становятся в душу живу». Единство и здесь не исчезает, но т. к. оно реализуется лишь через человечество, то оно уже носит «вторичный» характер. «Все человеческие элементы образуют цельный — вместе и универсальный, и индивидуальный — организм, организм всечеловеческий», это есть «вечное тело Божества и вечная душа мира», что в «Чтениях» и есть София. С ней должен соединиться Божественный Логос; Христос есть по этому и Логос, и София.

Беспредельность, присущая в возможности Божеству, в отдельных существах «получает значение коренной стихии

их бытия, является центром и основой всей тварной жизни». Мировая душа, хотя и обладает всем, но удовлетворена не безусловно и не окончательно, — т. к. она имеет «все» не от себя, а от божественного начала... поэтому, обладая всем, мировая душа может хотеть обладать им иначе, а именно обладать от себя, а не от Бога. В силу этого мировая душа может... утверждать себя вне Бога. Но отделенная от Бога мировая душа, имея в себе лишь неопределенное стремление к всеединству, становится «натурой» и лишь в соединении с божественным началом душа мира становится вселенским организмом, воплощением божественной идеи, т. е. Софией. И именно в человеке мировая душа внутренне соединяется с Божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства. Человек является «естественным посредником между Богом и материальным бытием». Это «постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества».

«Воплощение Божества, — пишет Соловьев, — не есть что-либо чудесное в собственном смысле, т. е. не есть нечто чуждое общему порядку бытия, а, напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества... к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества».

Соловьев строил свою метафизику совершенно в линиях пантеизма. Но тогда как же соединить это с христианской доктриной о Боговоплощении? Здесь чисто словесное сближение идеи Богочеловечества с учением о «возвращении» мира к Богу мнимо опосредствуется тем, что именно в человеке происходит внутреннее сочетание души мира с Логосом. Говорим «мнимо» потому, что у Соловьева зло и распад в природе определяется «необходимостью» для Бога иметь перед собой вневположное реальное многообразие, — тогда как по христианской доктрине (еще у ап. Павла) «через человека *грех* вошел в мир» и только через *спасение* человека и может мир освободиться от *зла*. В системе Соловьева в человеке лишь открывается, уясняется тайна мира, но мир и в дочеловеческой природе отмечен грехом и неправдой. Понятие «Богочеловечества» у Соловьева поэтому не совпадает с христианской доктриной; в метафизике Соловьева есть ступени возврата мира к Богу — тогда как в христианской доктрине человек таит в себе ключ и к тому, откуда зло в мире, и к тому, как оно может быть побеждено. Метафизика Соловьева пантеистична — и в этом причина того внутреннего искривления христианского учения о Богочеловеке, которое мы находим у него. Философские симпатии влекли Соловьева в одну сторону, а религиозное сознание — в другую.

Учение Соловьева об «идеях». Учение это — прямая рецепция платоновской доктрины: для Соловьева поэтому важно установить, что «в основе» видимой природы лежит «царство идей». Идеальный космос является «сущностью видимого мира, его метафизической базой». Но дальше Соловьев довольно неожиданно сближает понятия «атома», «монады» и «идеи». В «основе» явлений надо видеть «совокупность элементарных сущностей или причин вечных и неизменных». «Эти сущности называются атомами». Но далее эти атомы трактуются уже как силы — даже больше: это суть «существа» и их вслед за Лейбницем следует называть «монадами». Вот еще характерное место: «основные существа, составляющие содержание безусловного начала, не суть только неделимые единицы или атомы; они не суть только живые действующие силы или монады — они суть определенные безусловным качеством существа или идеи».

Сближение «атомов» с «монадами» может быть еще оправдано чисто формальным понятием «атома» как последней единицы бытия; впрочем, здесь берется не то понятие ато-

ма, какое употребляется в физике и химии. Но зачем Соловьеву понадобилось отождествлять монады — существа живые и развивающиеся, т. е. реальные, — с идеями, которые, как мы уже достаточно видели, не принадлежат миру реальному, — этого ни объяснить, ни оправдать невозможно. Вкус к чисто словесным сближениям у Соловьева и здесь проявился с полной силой.

Космология Соловьева. Природа, по учению Соловьева, одновременно множественна и едина. С одной стороны в ней царит начало разобщенности — *пространство* и *время* отделяют точки бытия друг от друга. Многообразие в природе есть, в сущности, повторение изначального многообразия в сфере идей, и в этом смысле природа в сущности своей не отлична от Абсолюта. Но недаром она есть его «другое»; пусть в природе те же элементы, что и в Первоначале, но они находятся в ней «в недолжном соотношении»: взаимное вытеснение, вражда и борьба, «внутренняя рознь» выявляют темную основу в природе, то хаотическое начало, которое характерно для «внебожественного бытия». Вместе с тем буйствующие в природе *силы* не разрушают ее; *природа* сохраняет свое *единство*, *хаос* постоянно укрощается самой природой, являющейся в целом подлинным *космосом*. Перед нами возникают, т. о., 2 задачи: понять самое возникновение реальной множественности, «вывести условное из безусловного», а с др. стороны, — понять, в чем условие единства в природе.

По мысли Соловьева, одной идеальной множественности недостаточно для Первоначала, которое нуждается (для проявления любви) именно в «реальном» бытии. Напомним еще раз уже приведенную формулу Соловьева: «Божественное Существо не может удовлетворяться вечным созерцанием идеальных сущностей — оно останавливается на каждой из них в отдельности, утверждает ее самостоятельное бытие». Реальная множественность, как видим, обязана своим бытием самому Первоначалу, внутренняя диалектика которого ведет к возникновению раздельности, а потому и разобщенности в реальном бытии. «Каждое существо, — пишет Соловьев, — теряет свое непосредственное единство с Божеством... получает (действие) божественной воли для себя и в нем приобретает живую действительность. Это же не идеальные существа (идеи), а живые существа, имеющие собственную действительность». Начало самообособления, уходящее своими корнями в сферу Божественную, оказывается поэтому беспредельным: «то беспредельное, — пишет Соловьев, — что является в Божестве только потенцией, получает значение коренной стихии в частных существах, есть центр и основа всей тварной жизни».

Но реальная множественность не исключает единства природы — это единство реализуется «мировой душой». Это понятие «мировой души», созданное впервые Платоном, не вошло сначала в христианскую метафизику, но уже в средневековой философии оно постепенно завоевывает свое прежнее место в космологии, а со времени Возрождения находит немало горячих защитников, хотя резко расходится с механическим пониманием природы, как оно стало крепнуть с XIV в. Соловьев берет это, понятно, у Шеллинга, но идет значительно дальше его. «Душа мира, — пишет Соловьев, — есть и единое и все — она занимает посредствующее место между множественностью живых существ и безусловным единством Божества». К этому формальному определению понятия «души мира» присоединяются еще черты, характеризующие функции мировой души. Прежде всего «душа мира есть живое средоточие всех тварей — сущий субъект тварного бытия»; именно это понятие мировой души от Соловьева перешло к ряду русских мыслителей (князя С. и Е. Трубецкие, Флоренский, Булгаков, отчасти *Н. О. Лосский*). Вместе с тем понятие мировой души уже в «Чтениях...» ис-

пользуется Соловьевым для объяснения коренного *дуализма* в бытии. Объединяя мир и охраняя его в единстве, душа мира сама противостоит Абсолюту и противопоставляет ему мир. «Душа мира, — пишет Соловьев, — есть существо двойственное: она заключает в себе и божественное начало, и тварное бытие, но, не определяясь ни тем ни другим, пребывает свободной». Этот момент свободы вводится Соловьевым для раскрытия того, как раздвоение в Абсолюте (при создании своего «другого») превращается в дуалистическое противопоставление мира Абсолюту. «Обладая “всем”, мировая душа может хотеть обладать им иначе, чем обладает, может хотеть обладать им от себя, т. е. как Бог». Это предзаложено в свободе, присущей мировой душе; «возможность» стала затем фактически реальностью — и «этим мировая душа отделила свой относительный центр бытия от Абсолюта, утвердила себя вне Бога. Но этим она потеряла свою *свободу* в отношении творения, потеряла *власть* над ним (ибо уже целиком погружена в него). Единство мироздания распадается, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов; вся тварь подвергается суеде и рабству тления... по воле мировой души, как единого свободного начала природной жизни... Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался на множество враждующих элементов». Когда появляется на земле человек, в истории мира наступает глубокая и существенная перемена — мировая душа раскрывается в новом своем действии и значении именно в человеке — притом не в отдельном человеке, а в человечестве как целом. Душа мира раскрывается как «идеальное человечество», и потому над космическим процессом, шедшим в мире до этого, возвышается ныне исторический процесс, движимый все той же мировой душой (ныне уже именуемой Софией). Мировая душа, по природе своей причастная Божеству, ищущая через космогонический процесс преодоления дуализма (в котором она сама виновна), воссоединяется с Божеством, — точнее говоря, с Логосом. Это воссоединение осуществляется в сознании и достигает своего завершения во Христе — «центральном и совершенном личном проявлении Софии».

Чтобы проследить эволюцию этого понятия, обратимся к книге «Россия и Вселенская Церковь», после которой понятие Софии существенно уже не изменялось у Соловьева.

«Возможность хаотического существования, от века содержащаяся в Боге, — пишет Соловьев, — вечно подавляется Его могуществом, осуждается Его истиной, уничтожается Его благодатью. Но Бог любит хаос в его небытии, и Он хочет, чтобы сей последний существовал... Поэтому Он дает свободу хаосу... и тем выводит мир из его небытия». «Самая суть внебожественной природы или хаоса» заключается «в стремлении к раздроблению и разложению тела вселенной» — и душа мира, носительница хаотической силы, «от века существует в Боге в состоянии чистой мощи». Но душа мира не только не отождествляется теперь с Софией, а, наоборот, объявляется «антитипом божественной Премудрости». София же, по новому учению Соловьева, есть «универсальная субстанция», «субстанция Божественной Троицы». Но София не только «субстанция Бога», она есть и «истинная причина творения и его цель, она есть принцип (“начало”), в котором Бог создал небо и землю». Поэтому в Софии идеально заключена «объединяющая сила разделенного и раздробленного мирового бытия» — и в конце мирового процесса она раскроется «как Царство Божие». Поэтому-то она и не есть душа мира, но «ангел-хранитель мира»; она уже есть «субстанция Святого Духа, носившегося над водной тьмой нарождающегося мира», она есть «лучезарное и небесное существо, отделенное от тьмы земной материи».

Это учение о Софии, различие ее от души мира осталось у Соловьева уже до конца жизни неизменным; особен-

но важно то, что София есть «небесное существо». Однако ее участие в возникновении мира нарушает цельность этой концепции — и тут у Соловьева (как и у его последователей) снова возвращаются мотивы, которые были уже выражены в «Чтениях...».

Творение для Соловьева «не есть непосредственное дело Божие»; истинной «причиной и принципом» тварного бытия, в котором Бог создает «небо и землю», является София. Но существуя «от века и субстанциально в Боге», София «действительно осуществляется в мире, последовательно воплощается в нем». Душа мира тоже от века существует в Боге в «состоянии чистой мощи, как скрытая основа (!) вечной Премудрости». Это снова и неожиданно сближает Софию с душой мира, ибо душа мира тут же именуется даже будущей «Матерью внебожественного мира». Она уже отделяется Соловьевым от хаоса, ибо она лишь «доступна действию и противобожественного начала». Начало хаоса («вечное и безвременное») получает свободу от Бога — его сам Бог «пробуждает в душе мира» — и здесь начинается борьба Софии и хаоса (по др. редакции: «Божественного Слова и адского начала») «за власть над мировой душой».

Антропология Соловьева. Человек, по Соловьеву, является посредником между Богом и материальным бытием. В человеке вся тайна «абсолютного становящегося» раскрывается с достаточной полнотой. Упомянув (в «Критике...»), что «второе абсолютное» есть «существо таинственное и загадочное», Соловьев пишет: «Разрешение этой загадки, объяснение этой тайны мы находим в самих себе, ибо каждый действительный человек, будучи безусловно сущим..., подлечит и природным, эмпирическим состоянием». От коренного дуализма в сфере антропологии Соловьев никогда не отходил, а в последних своих статьях, где онтологический дуализм (в учении о человеке) заменяется дуализмом аксиологическим (стоянием человека между добром и злом), этот дуализм получает хотя и новую, но еще более острую формулировку.

В «Чтениях...», где весь мировой процесс трактуется как соединение (в ряде ступеней) божественного начала с душой мира, учение о человеке освещено этой общей космогонической идеей более отчетливо, чем в предыдущих работах Соловьева, — здесь до конца раскрывается его учение о том, что «в человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании — как чистой форме всеединства». «В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного». «Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни — *всеединство*, — которое имеет и Бог, но он свободен восхотеть ее, как Бог», т. е. «может утверждать себя отдельно от Бога, вне Бога». Это восстание человека замutilo весь космос — и если прежде «человек, как духовный центр мироздания, обнимал своей душой всю природу и жил одной с ней жизнью, любил, понимал, а потому и управлял ею, то теперь, утвердившись в своей самости, закрыв от всего свою душу, он находит себя в чужом и враждебном мире, который уже не говорит с ним на понятном ему языке и сам не понимает и не слушает его». Сознание человека, имевшее в себе (до грехопадения) прямое выражение всеобщей связи, «теряет свое содержание» и ныне является «ищущим своего содержания» — и на этом пути (искания вне себя своего содержания) начинается «теогонический процесс» (искание Бога). «Это постепенное одухотворение человека связано внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс», внутри которого происходит Боговоплощение, т. е. действительное и индивидуальное соединение Божественного Логоса с душой мира. «К человеку тяготела и стремилась вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества», — так заканчивает свою метафизику человека Соловьев.

К метафизике человека относится и учение Соловьева о «вечном человеке», о «человечестве как едином существе».

«В природе, — читаем еще в “Критике...” — каждое существо ограничено, условно и преходяще — оно безусловно и вечно только в своем Абсолютном начале, в Боге. Человек же безусловен и вечен не только в Боге, но и в самом себе... каждое «я» есть нечто безусловное и единичное, представляет некоторое безусловное, ему одному свойственное качество, есть некоторая безусловная идея». Менее решительно (т. е. менее склоняясь к *плюрализму*) Соловьев говорит о «вечном человеке» в «Чтениях...» «Говоря о вечности человека или (!) человечества, мы не разумеем природного человека как явление... Человек как эмпирическое явление предполагает человека как умпостижимое существо — о нем-то мы и говорим». Даже индивидуальное самосознание ныне кажется Соловьеву «одним из актов психической жизни», т. е. не есть начало безусловное. Человек «идеальный», но тем не менее вполне существенный и реальный, не есть «универсальная, общая сущность всех человеческих особей, а есть универсальное и вместе индивидуальное существо».

Соловьев не успел развить новое учение о личности, складывавшееся у него. Разрушая метафизический индивидуализм, Соловьев, быть может, шел к новому пониманию персонализма (по мнению кн. Е. Трубецкого), но все это только предположение. Фактически внимание Соловьева даже в эти годы все же было больше обращено к разработке темы о «человечестве как целом». Это учение, между прочим, заключает в себе корни той *диалектики*, которая привела Соловьева к преодолению метафизического *индивидуализма*.

Учение Соловьева о том, что человечество как целое есть некое единство (метаэмпирическое или метафизическое), принадлежит к числу наиболее устойчивых его взглядов. В «Философских началах...», читаем, напр.: «Субъектом исторического развития является человечество как действительный, хотя и собирательный организм». «Все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе и универсальный и индивидуальный, организм — организм всечеловеческий». «Душа мира или идеальное человечество, — пишет Соловьев о развитии нового понятия “всечеловеческого организма”, — содержит в себе и связывает все живые существа или души». Это есть «сущий субъект тварного бытия», а вместе с тем (как и раньше думал Соловьев) «существо двойственное»: присущее ему божественное начало «освобождает его от тварной природы, а эта последняя делает его свободным относительно Божества». Важно то, что «всечеловеческий организм» именуется несколько далее «всеединой личностью».

Учение о любви. Соловьев связывает «смысл» любви не с индивидуальным «преображением», а с конечной задачей истории, охватывающей все человечество в его прошлом, настоящем и будущем. В этом пункте Соловьев, несомненно, вдохновляется идеями *Н. Ф. Федорова*. Но Соловьев все же усваивает некую магическую силу любви. Хотя он и говорит в одном месте, что своими силами человек не может разрешить задачи любви, но весь анализ Соловьева сводится именно к раскрытию возможности самому разрешить «задачу любви». Драма Платона как раз и состояла, по Соловьеву, в том, что, «подойдя мыслью к задаче любви», он в действительности не дал началу любви «победы на деле» и отступил перед стоявшей пред ним задачей. Соловьев признает, что «любовь существует пока лишь в своих зачатках или задатках», но как разумное сознание не сразу достигло высшей творческой формы, так и любовь существует и там, где есть лишь ее задаток, хотя она в нем и не реализуется. И именно здесь-то и подчеркивает Соловьев, что в отличие от *разума*, который раскрывается в человеке не им самим, любовь может достигнуть своего полного раскрытия (как сила, создающая бессмертие) «через него

самого», т. е. в порядке естественных усилий. Это и есть упомянутая выше своеобразная эротическая утопия Соловьева; утверждение, что в любви открывается сила для победы над *смертью*, хотя и смягчено в словах, что «единичный человек может достигнуть этого лишь сообщи и вместе со всеми», хотя дальше Соловьев признает «физическую невозможность частного решения основной задачи любви, но он все же в заключительных строках своей ст. «О смысле любви» подчеркивает, что любовь «производит или освобождает духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальной средой, одухотворяют ее и воплощают в ней те или иные образы всеединства». Эта в подлинном смысле магическая концепция любви стоит, конечно, в теснейшей связи с мистической метафизикой Соловьева, с его учением о «становящемся абсолютном».

С учением о любви связано учение Соловьева об андрогинизме, половом диморфизме. «Истинный человек, — пишет Соловьев в ст. «Смысл любви», — в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих. Создать истинного человека как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, это и есть собственная ближайшая задача любви». Хотя Соловьев постоянно подчеркивает, что речь идет о половой любви, и только о ней, но в то же время он настойчиво указывает, что и «жизетское и в особенности физиологическое соединение (мужчины и женщины) не имеет определенного отношения к любви: оно бывает без любви, и любовь бывает без него». А в ст. «Жизненная драма Платона» Соловьев развивает учение о пяти видах (половой) любви, и высшей формой («совершенным и окончательным путем истинно перерождающей и обожествляющей любви») является соединение не внешнее, а внутреннее, которое, не отвергая, не уничтожая телесности, а наоборот, способствуя «воскресению природы для вечной жизни», является восстановлением «цельного» человека. Сам Соловьев тут же и употребляет слово «андрогинизм»: постанова рядом слова «восстановление» могло бы означать, что андрогинизм предшествовал половому диморфизму. Но такое понимание было бы чистым недоразумением, т. к. «восстановление» относится не к андрогину, которого еще не было в истории, а к образу Божию. Человек, как существо природное, входит в мир уже в путях полового диморфизма, но т. к. он «обнаруживается как центр всеобщего сознания природы, как душа мира и потенциал абсолютного всеединства», то в нем с новой силой начинает действовать эта потенция. Любовь (половая) и является той силой, которая ведет весь мир (через человека) к осуществлению всеединства. «Таинственный образ Божий, — считал Соловьев, — относится к истинному единству двух основных сторон его — мужской и женской» — иначе говоря, он «вписан» в человека как его задача, а не как реальность. «Живой идеал Божией любви, предшествуя нашей любви, содержит в себе тайну ее идеализации», — пишет Соловьев. Задача любви никак не может быть оторвана от всего человечества: «наше перерождение (которое и есть, по Соловьеву, задача половой любви) неразрывно связано с перерождением вселенной... с развитием всемирной жизни... в полнейшем единстве всех». Да и сама любовь с присущей ей идеализацией любимого существа есть лишь «индивидуализация всеединства»; под формой любимого предмета нам сообщается сама всеединая сущность. Поэтому Соловьев, заканчивая свою ст. «О смысле любви», подчеркивает, что он выполнил свою задачу, «связавши половую любовь с истинной сущностью всеобщей жизни».

Гносеология Соловьева. Философ утверждает необходимость принять рядом с *эмпиризмом* и *рационализмом мисти-*

цизм как «основу истинной философии»: «мистическое знание необходимо для философии, — пишет Соловьев, — т. к. без него она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду». Соловьев здесь еще ставит мистический опыт рядом с др. данными познания и поэтому озабочен тем, чтобы связать все это в единство, — для чего прибегает к шеллинговскому понятию «интеллектуальной интуиции», которая здесь характеризуется как «настоящая первичная форма цельного знания». Далее читаем о «непосредственном ощущении абсолютной действительности», а цель познания, как мы уже знаем, состоит, по Соловьеву, в «перемещении центра человеческого бытия из его природы в абсолютный *трансцендентный мир*, т. е. внутреннее соединение с истинно сущим». Все эти мотивы получают дальнейшее развитие в «Критике отвлеченных начал». Здесь углубляется понятие «цельного знания» в отличие от знания «отвлеченного», основанного на усвоении тем или иным частичным данным значения всецелой правды. Здесь по-прежнему утверждается, что «в основе истинного знания лежит мистическое или религиозное восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности». «Недостаточность эмпирической науки и бесплодность отвлеченной философии» требуют «развития и восполнения мистического начала элементами рациональными и природными, чтобы реализовать его как всеединое», — такова программа всей работы. «Мы вообще познаем предмет двумя способами, — пишет Соловьев, — извне — это знание относительно в обоих своих видах, как эмпирическое и рациональное, и изнутри — это знание безусловное, мистическое». И как раз вера, утверждая существование безусловного, делает возможным эмпирическое и рациональное познание: без веры в безусловную реальность предмета опыт не был бы отличен от чисто субъективных переживаний, как и понятия не мыслились бы нами как объективный материал. На основе того, что несет нам «вера», наш ум (в работе воображения) восходит к идее предмета, а в творческом процессе того же ума осуществляется опыт. Вера, воображение, творчество — таковы эти 3 функции познания, из которых центральное и первичное значение принадлежит вере (понимаемой здесь совершенно в духе учения А. С. Хомякова и И. В. Киреевского).

Этика Соловьева. Систематически изложена в его книге «Оправдание добра». В ней Соловьев становится защитником независимости этики от религии и от метафизики. «Создавая нравственную философию, — читаем здесь, — разум только развивает изначально присущую ему идею добра и постольку не выходит из пределов внутренней своей области. Говоря школьным языком, употребление разума здесь *имманентно*».

Вторым парадоксом и тоже неожиданным и мало согласованным со всей системой, является утверждение Соловьева, что этика вполне «совместима с детерминизмом», — причем Соловьев имеет в виду не механический и не психологический, а «разумно идейный детерминизм». Соловьев не отвергает *свободы воли*, но «добро не является прямым предметом произвольного выбора» («добро, — пишет Соловьев, — определяет мой выбор в свою пользу всей бесконечностью своего положительного содержания, следовательно, этот выбор бесконечно определен»). Если же мы не восприимчивы к добру, то здесь выступает фактор чисто иррациональный. Иначе говоря, свобода проявляется лишь при выборе разума... Это своеобразное учение Соловьева надо связать с его трагическим переживанием силы зла в последние годы жизни — как это особенно видно из «Трех разговоров». Если, по мысли Соловьева, «свободы воли нет в нравственных действиях» и, наоборот, в отвержении нравственных начал как

раз и проявляется свобода воли, то, очевидно, что эта свобода воли, как свобода от нравственности, сама является злом или порождением зла. Внимание к теме зла, трагическое переживание силы зла лишь усилило основной метафизический дуализм у Соловьева — и если в отношении к злу в человеке он отводит значительное место началу свободы, то в отношении к путям добра детерминизм сохраняет свою силу. Получается странное и парадоксальное раздвигание путей истории — по путям добра ее движение детерминировано, по путям же зла, наоборот, свободно.

Историософия Соловьева. По общей концепции его космический процесс переходит в исторический — история, по существу, имеет в основе своей то же начало, что и жизнь космоса, а именно «становление абсолютного» в «другом», в хаосе бытия. Это есть, по существу, богочеловеческий процесс, который в человеке получает новую силу. «Космический процесс оканчивается рождением натурального человека, а за ним следует исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного». Единство космоса и истории (восходящее к метафизическому их единству) неизбежно подчиняло историософские воззрения Соловьева тенденциям детерминизма. Действительно, весь исторический процесс, по Соловьеву, неуклонно и необходимо ведет к торжеству добра, т. е. к «воплощению божественной идеи в мире». Хотя Соловьев и признавал, что как «свободным актом мировой души мир отпал от Божества», так «длинным рядом свободных актов все множественное бытие должно примириться с Богом и возродиться в форме абсолютного организма», но эти «свободные акты» силой внутренней тяги мировой души неизбежно должны привести к своему желанному концу. Исторический процесс софии, действующей силой в нем является София как «идеальное человечество»: этим обуславливается единство всемирной истории, отсюда же софиологическая интерпретация «конца истории» — здесь гегельянская идея оборачивается во славу софиологии. «Конец истории» — это Царство Божие, т. е. всецелое соединение «становящегося Абсолюта» с Первоначалом. Тут софиологический детерминизм своеобразно перекликается с верой в прогресс в эпоху Просвещения, как перекликается он и с др. детерминизмом, формулирование которого кристаллизовалось как раз в эпоху Соловьева, — с историческим детерминизмом в марксизме... Глубокая вера в торжество добра у Соловьева была внутренне связана с его историософским детерминизмом, какой мы уже встречали у Ф. М. Достоевского. «Спасение» мира, т. е. воссоединение космоса с Абсолютом, неуклонно происходит в недрах космоса, в человеке по преимуществу, — оставаясь непонятым нами или несознаваемым; даже сфера *эроса* и та служит спасению мира в целом. Правда, под конец жизни, когда Соловьев с особой мучительностью переживал реальность и силу зла, он писал, что «и ад, и земля, и небо следят с особым участием за человеком в ту роковую пору, когда в него вселяется Эрос»; подчеркивая значение «свободы ко злу» в человеке, он ограничивал этим силу той «необходимости», которая управляет «воплощением Божества в космосе и истории». Но ведь и сила зла провиденциально вдвинута в мир, по Соловьеву, — поэтому торжество «всеединства» и детерминировано вполне. Если Соловьев остро ощущал в последние годы жизни то, что «история кончается», и задумывался над темой об *антихристе* (чему посвящена «повесть об антихристе» в «Трех разговорах»), то все это ни в малейшей степени не устранило у него общесофического и историософского детерминизма. В истории действует София как «идеальное человечество»; «свободные усилия отдельных людей» не заслоняют действия Софии. Это есть подлинная сила истории и космоса, и наличность этой силы в мировом процессе обращала мысль Соловьева к детерминизму, из узких цепей которого

он тем не менее мог освободиться, что признавал лишь «свободу ко злу».

Эстетика. Соловьев всю жизнь мечтал о том, чтобы написать большой трактат по эстетике, но, кроме нескольких общих статей по эстетике, да всюду рассеянных отдельных замечаний на эстетические темы, он не успел написать ничего цельного в этой области.

Основная установка у Соловьева в вопросах эстетики может быть охарактеризована как теургическая. Уже в «Философских началах...» Соловьев связывает художественное творчество с мистикой, т. к. его цель есть «общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности». Правда, в этой же работе Соловьев сближает художественное созерцание не с мистическим опытом, а с «интеллектуальной интуицией». «Искусство должно быть, — писал Соловьев, — реальной силой, просветляющей и перерождающей весь человеческий мир». Также и эротическая идеализация, имеющая характер «эстетического откровения» о любимом человеке, как мы знаем, тоже теургична, т. е. зовет нас к преобразению человека, — в этом «нездешняя, мистическая основа» эстетики. В ст. «Красота в природе» Соловьев набрасывает основы «эстетики природы». «Жиздательное начало природы равнодушно к красоте своих произведений», — пишет он. Однако в соответствии с дуалистической его метафизикой Соловьев видит, именно при свете эстетического критерия, внутреннее противление красоте со стороны изначального хаоса; поэтому он готов даже признать, что «космогонический критерий не совпадает с эстетическим, а отчасти даже находится в прямой противоположности с ним». «Космический ум, — пишет он, — в явном противоборстве с первобытным хаосом и в тайном соглашении с раздираемой этим хаосом мировой душой, творит в ней сложное и великолепное тело нашей вселенной». На фоне этого реального понимания красоты в природе и задача искусства «состоит не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой». Поэтому «смысл» искусства Соловьевым определяется так: «всякое ощутительное изображение какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния или в свете будущего мира есть художественное произведение».

Значение Соловьева чрезвычайно велико и в истории русской философии, как таковой. Помимо того, что его литературный талант приблизил труднейшие философские темы к широким кругам русского общества, он для целого ряда поколений был вождем в определенном философском направлении. Соловьев не поставил новых тем перед русским философским сознанием (даже в наиболее оригинальной части его системы — в софиологической доктрине — Соловьев лишь усваивает новое имя комплексу проблем, не раз до него поставленным русскими мыслителями), но он с поразительной силой и, бесспорно, с огромным талантом поставил на первый план вопрос о системе философии. В том, как он сам строил свою систему, было много недостатков и слабых мест, но систематическая задача философии была им утверждена с исключительной силой.

Соловьев не сумел достигнуть органического синтеза тех начал, сочетанием которых он был занят. У него двоилось само понимание философии: то она у него подчинена высшему религиозному началу (идеалу «цельной жизни»), то, наоборот, она призывается к тому, чтобы «оправдать» веру отцов, возвести ее в форму «свободного разумного мышления». Этой методологической двойственности соответствует метафизическая двойственность: с одной стороны, вся его система («метафизика всеединства»), есть модернизированный пантеизм в линиях Спинозы—Шеллинга, с др. стороны, он подлинно хочет положить в основу всех построений принципы христи-

анства. Метафизика всеединства ведет его к *монизму*: мир оказывается тоже Абсолютным бытием, хотя только и «становящимся Абсолютом». С др. стороны, уклонившись от философского использования понятия творения, Соловьев все более наклонялся в сторону метафизического дуализма. У христианства Соловьев берет понятие богочеловечества, но затем оно — из понятия, связанного с темой о человеке и истории, с темой о грехе и спасении, — становится общеметафизическим понятием и поэтому теряет почти целиком свое христианское содержание. Словесно Соловьеву удастся всюду сводить концы с концами, но реальный синтез ему не удался.

Прот. В. Зеньковский

Отрицание христианства в учении Соловьева. «Последний акт исторической трагедии — не просто неверие и отрицание христианства, или *материализм*, или тому подобное, — пишет Соловьев, — но и то, когда имя Христово присвоит себе такие силы в человечестве, которые на деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его, и те, кто, Духа Христова не имея, будут выдавать себя за настоящих христиан».

Отдавая должное эсхатологическим прозрениям Соловьева, мы не можем не сказать о духовных соблазнах в его творчестве. Смешение или внешнее соединение — вот «тайна беззакония», которая действует в мире и старается изнутри разрушить Церковь. И чем ближе приближаемся мы к концу истории, тем отчетливее это обнаруживается. Зло страшно не само по себе, но своими подменами. *Антихрист* — не только тот, кто против Христа, но и тот, кто вместо Христа, лжехристос.

Самое главное смешение, которое было до самого последнего периода в философии Соловьева, заключается в тонкой подмене тварного нетварным, идущей от таинственного «постижения», по собственному его выражению, в Египте «живой идеи мира» — Софии, и потому синтез, который он предлагал под видом христианства, тот «пафос универсализма», которым он был преисполнен, был, по существу, «романтическим утопизмом» (А. Ф. Лосев). Тайна антихриста — в подмене нетварного тварным, в числе 666 как тройном самосоввершенстве без Бога, ибо как говорит блж. Августин, число 6 означает совершенство творения — самого по себе, т. к. только в 7-й день происходит освящение всего Богом.

Биограф Соловьева К. Мочульский, сам последователь софиологии Соловьева, рассказывает, какую реакцию вызвала эта идея синтеза у др. русского мыслителя иного направления, К. Леонтьева, когда она была высказана особенно ярко в статье-лекции Соловьева «Об упадке средневекового мировоззрения». Мочульский пишет: «Когда Леонтьев понял, что Соловьев сближает христианство с гуманистическим прогрессом и демократией, он возненавидел его так страстно, как страстно раньше любил. Леонтьев первый закричал о том, что путь Соловьева ведет к пропасти, что в его величественном строительстве теократического царства есть какая-то зловещая ложь. Он первый почувал в деле Соловьева веяние «антихристового духа».

Хотя началось это, конечно, задолго до Соловьева. Еще в Ветхом Завете, разумеется, по прельщению врага рода человеческого было совершенно извращено представление о Царстве Мессии, и большинство иудеев ко времени явления Христова в мир ожидало в лице Мессии земного царя, который дарует чисто земные блага и утвердит их политическое могущество. Точно так же в Новом Завете предтечи антихриста, желая отвлечь христиан от будущей нетленной жизни, стали внушать им идею Царства Божия здесь, на земле. Отсюда хилиазм — ложное учение о земном тысячелетнем царстве Христовом, строительство земного града вместо небесного Иерусалима, подмена религии политикой. Здесь

раскрывается смысл пророчества прп. *Серафима Саровского* о «бытоулучшительной партии», которая, как он говорил, погубит Россию и приведет мир к антихристу.

Подмена и смешение, как это ярко отразил в своей жизни и творчестве Соловьев, могут происходить на всех уровнях религиозного сознания, делается все тоньше и обретая все большую глубину по линии: политика, культура, религия и достигая, наконец, того, что есть Церковь. Заслуга Соловьева в утверждении, что прежде всего надо «поставить вопрос о зле» и понять, «насколько он важен для всех». «Ибо наступает, — говорит он, — последнее, крайнее проявление зла в истории, представление его краткого торжества и решительного падения».

Но чтобы различить «обманную личину, под которой скрывается злая бездна», надо увидеть всю глубину этой бездны. Мы говорим здесь о первейшем христианском догмате. Ослабить веру в факт первородного греха не менее опасно, чем утратить веру в Бога, ибо ослабление веры в факт первородного греха приводит неизбежно к иллюзиям в оценках духовной жизни и в истории, к романтическому утопизму. «С этой точки зрения, — пишет о Соловьеве его ближайший друг *В. Л. Величко*, — представляется иной раз весьма странным его игнорирование всей православной догматики, которую он же сам признавал как нечто вечное и нерушимое. В. Соловьев практически оставался все же скорее философом, настроенным, несомненно, религиозно, но в то же время и чрезвычайно интеллектуально. Мистицизм для него — его собственное учение о всеединстве, о вселенском организме. Для практического Православия этого было маловато».

Добавим, что не только маловато, но чревато катастрофическими подменами в коренном вопросе о тайне добра и зла. Помимо собственного переживания Софии, Соловьев развивал идею мировой души из гностицизма или прямо из язычества. В среде его последователей были такие авторитетные для приходящей в Церковь интеллигенции мыслители, как *Н. Бердяев*, будущие священники *С. Булгаков* и *П. Флоренский*. Интересно замечание прот. *Г. Флоровского* о книге Соловьева «Смысл любви». «Здесь была несомненная муть в самом религиозном опыте, муть двоящихся мыслей и двойных чувств, муть эротической прелести... На русское искусство надвигается эстетический соблазн».

В сущности, в мечте Соловьева о синтезе культуры, науки, искусства, философии с христианством лежит то же недопонимание всепроникающей глубины первородного греха. В самом благородном творчестве присутствует неизбежное смешение добра и зла, лжи и истины, отражающее состояние ума и сердца человека первородного греха. Христианство не отрицает этого творчества, но и не может освящать его, пока не произойдет то разделение их, которое дает только Христос в Церкви и ради которого Он придет судить мир. Не явный ли «симптом конца», низменные чувственные проявления современной антихристианской культуры, которую святые отцы пророчески уподобляли вавилонской блуднице?

По этой причине недооценки первородного греха не избежал Соловьев мучительных противоречий в вопросе соединения религий. В «Краткой повести об антихристе» он дает точную картину будущего, которое для нас уже стало настоящим: «обширный “имперский” храм для соединения всех культов, развитие новых неслыханных видов мистического блуда и демолатрии» и активная деятельность «сатанинской секты, совращающей не только православных, но и католиков». Однако выдвинутый Соловьевым ранее расплывчатый тезис об объединении в Церкви всего человечества (по существу, вне зависимости от отношения ко Христу), приводит к размыванию границ Церкви и признанию, что все религии истинны.

Очевидно, что это противоречит взгляду Церкви на язычество, выраженному в словах ап. Павла: «Они заменили истину ложью и стали поклоняться твари вместо Творца» (Рим. 1, 25). «Принять точку зрения Соловьева, — пишет прот. *М. Помазанский*, — значит признать переходящий характер самой христианской религии».

Не удивительно, что в русской религиозно-философской мысли после Соловьева и вслед за ним, в кругах, духовно близких к нему, заговорили о новом догматическом творчестве, о новом религиозном сознании, явном ожидании новых «откровений», «третьего завета», «завета Святого Духа».

В личной позиции Соловьева в предельной степени отражалась та путаница понятий, которая существовала тогда среди образованной части общества. Соловьев, по выражению *В. Л. Величко*, употреблял самые резкие выражения в критике византийско-московского Православия и даже называл эту церковную государственность вовсе не Православием, а язычеством. Поразительно, как изменило ему здесь эсхатологическое чутье и оказалась скрытой от него тайна *Удерживающего* и смысл царской власти как особого христианского служения помазанника Божия, призванного к защите Церкви и православной государственности.

Современники Соловьева — св. прав. *Иоанн Кронштадтский* и св. *Феофан Затворник* — пророчествовали в то время о том, что правление и порядки, построенные не на христианских началах, будут благоприятны для раскрытия устремлений антихриста. (Это не обязательно, — говорили они, — должен быть тоталитаризм, это могут быть республики с их принципом плюрализма, все более утверждающим принцип равенства добра и зла). Антихристу важно, чтобы такие порядки были повсюду, и потому революция в России имела исключительное духовное значение для всего мира.

Небывалые в истории человечества страшные гонения, которые претерпела Русская православная церковь, сонм бесчисленных мучеников во главе с царскими мучениками показали, что это — Церковь святых и сколь односторонняя критика ее Соловьевым в работе «Россия и Вселенская Церковь». Однако нельзя сказать, что критика его была совсем неправдоподобной: массовое отступничество, которым был запечатлен этот период Церкви, свидетельствовало о ее неблагополучии.

Все происходящее сегодня в мире, в сущности, сводится к борьбе против Христа и Его Церкви, против христианской государственности и христианской культуры — в этом смысл евангельской притчи о злых виноградарях, о которой идет спор в «Трех разговорах». Вот рухнул коммунизм, а неужели еще не всем ясно, что коммунизм — не только политическая система, а духовное явление, и борцы против коммунизма и победители его могут быть выразителями того же духа дьявольской гордыни, явного или скрытого богоборчества! Никогда еще не было такого господства лжи, как в наши подлинно «лукавые дни»: с особо изощренным искусством облекается ныне дьявольская ложь в прозрачную видимость правды, чтобы «прельстить, если возможно, и избранных». И очень многие прельщаются или, по крайней мере, не могут разобраться, где ложь, а где правда.

Грех как норма, по выражению св. *Феофана*, создает атмосферу ада, естественную среду «бездны» греховной, из которой выходит «зверь». Как говорит наш современник прп. *Силуан Афонский*: «Судя по Писаниям и по характеру нынешнего народа — близ, при дверях».

Христианство — не философская система, пытающаяся объяснить мир и человека логическими понятиями и абстрактными формулами мысли. «Начало премудрости — страх Божий» — от прикосновения к реальности новой жизни креста и Воскресения, в борьбе со злом и победе над ним, которая совершается, — как говорил Христос, — только постом и молитвой, участием в таинствах Церкви.

«Я прожил у Вас несколько недель Великого Поста, — пишет в апр. 1895 Соловьев своему другу В. Л. Величко, — и мы с Вами правил поста не соблюдали и в церковь не ходили, и ничего в этом дурного не было, т. к. все это не для нас писано, и всякий это понимает». А вот воспоминания Е. Н. Трубецкого: «Помнится, однажды он говорил мне: “Одного не понимаю, — страха Божия, отказываюсь понять, как можно бояться Бога”. При этом он заливался своим звучным, заразительным и вместе странным хохотом».

«Гениальный, но страстный (в аскетическом смысле этого слова) Соловьев не причислял себя к богословам. Он оставался мыслителем на философской почве, даже противопоставляя себя «отеческим богословам», часто строя церковный синтез из нецерковного опыта» (прот. Г. Флоровский). Конечно, эта позиция дает ему право на независимость суждений. И даже в «Трех разговорах» в теме «Апокалипсиса», в которой даются таинственные грозные предостережения тем, кто что-нибудь «приложит или отнимет в книге сей», Соловьев свободно обращается со Священным Писанием, не связывая себя со святоотеческой традицией, рисуя фантастическую, как выразился Е. Н. Трубецкой, картину конца света.

Церковь осторожно и терпимо относится к исканиям христианских философов. «Умозрение многих привело к дверям Церкви. И великие отцы Церкви философствовали, но так, что принципы богословия не нарушались. Но ввиду того, что независимость мысли, ее свобода от догматических предпосылок должна лежать в самой природе философии, философия есть по своей природе предмет, внешний для церкви. «Что нам судить внешних?» — говорит ап. Павел. Когда же это «внешнее» угрожает нанести рану самой Церкви и духовный ущерб ее верным, тогда Церковь должна по необходимости реагировать, отвечать и защищаться (прот. М. Помазанский).

Неспособность или нежелание участвовать в этом — тоже «симптом конца», характерный признак нашей Лаодикийской эпохи. И все-таки философия (фило-София) Соловьева — не просто поклонница Софии, ведь «мудрец отличается от глупца тем, что видит все до конца», а ему дано было заглянуть в самую главную глубину жизни — в «действительную победу, — как он говорит, — над злом в действительном Воскресении» и увидеть, что без этого все в мире без исключения есть «лишь царство смерти и греха, и творца, и диавола».

Прот. А. Шаргунов

Соч.: Собр. соч. В 10 т. Изд. 2-е. СПб., 1911—13; Т. 11 и 12. Брюссель, 1966. (Продолж. репринт. воспроизв. 10-томного собр. соч., включающее не вошедшие в Собр. работы); Письма. В 3 т. СПб., 1908—11; Свобода воли и причинность // Мысль и слово. Т. 2. 1918—21; Письма. Пг., 1923. (Репринт. воспроизв. этого 4-томного собр. писем составило большую часть т. 13—14 брюссельского издания 1970); Исторические дела философии // ВФ. 1988. № 8; Соч. В 2 т. М., 1988; Соч. В 2 т. М., 1989; «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990; Смысл любви. Жизненная драма Платона // Русский эрос или философия любви в России. М., 1991; Русская идея // Русская идея. М., 1992; Философский словарь В. Соловьева. Ростов-н/Д, 1997.

СОЛОНЕВИЧ Иван Лукьянович (1.11.1891—24.04.1953), мыслитель, публицист и политический деятель. Отец Солоневича — достаточно известный публицист Л. М. Солоневич, сын сельского священника, редактор и издатель газеты «Северо-западная жизнь» (1900—15) (в 1909—11 называлась «Белорусская жизнь»). Мать Солоневича — Ю. В. Ярушевич, дочь сельского священника.

Детство и юность Солоневича прошли в Гродно и Вильно. Учился Солоневич в гродненской гимназии. Экзамен же на аттестат зрелости он получил в 1912, во 2-й виленской гимназии.

Проходя гимназический курс, Солоневич начал печататься в газете «Северо-западная жизнь».

Начальный период политического опыта и писательства во многом сформировал его убеждения. Позже, уже в эмиграции, Солоневич представил читателям портрет времени своей юности и жизни в Минске: «Политическая расстановка сил в довоенной Белоруссии складывалась так.



Край — сравнительно недавно присоединенный к империи и населенный русским мужиком. Кроме мужика русского, там не было почти ничего. Наше белорусское дворянство очень легко продало и веру своих отцов, и язык своего народа, и интересы России. Тышкевичи, Мицкевичи и Сенкевичи — они все примерно такие белорусы, как и я. Но они продались. Народ остался без правящего слоя.

Без интеллигенции, без буржуазии, без аристократии — даже без пролетариата и без ремесленников. Выход в культурные верхи был начисто запрещен польским дворянством. Гр. Муравьев не только вешал. Он раскрыл белорусскому мужику дорогу хотя бы в низшие слои интеллигенции. Наша газета опиралась и на эту интеллигенцию — так сказать, на тогдашних белорусских штабс-капитанов: народных учителей, волостных писарей, сельских священников, врачей, низшее чиновничество».

На политическую арену Солоневич вышел в 1910. Это было время, когда во главе русского правительства стоял П. А. Столыпин, когда в стране заседала III Государственная дума. Это было время укрепления русского имени на окраинах. Борьба за русское дело в западном крае была достаточно опасна, особенно после убийства П. А. Столыпина в 1911. Все враги русского народа снова подняли свои головы и воспряли духом. Два или три раза, как пишет Солоневич, ему пришлось отставать с револьвером в руках свою типографию от еврейских революционеров. Однажды пришлось даже стрелять, несколько выстрелов в воздух враз образумили толпу.

Здесь же, в газете «Северо-западная жизнь», Солоневич познакомился со своей будущей женой Т. В. Воскресенской (1894—1938), дочерью офицера. Она окончила с золотым шифром казачий Институт благородных девиц в Новочеркасске, а затем Высшие женские курсы в Петербурге. В Минск Тамара Владимировна была направлена преподавателем французского языка женской гимназии. С редакцией «Северо-западной жизни» она стала сотрудничать в связи с шумным процессом Бейлиса, ибо черпала материалы для статей у своего дяди А. С. Шмакова, известного знатока еврейского вопроса.

Женившись на Тамаре Владимировне, Солоневич переезжает в Петроград, где у них рождается сын Юрий. В Петрограде Солоневич поступает на юридический факультет университета.

В начале первой мировой войны Солоневич устраивается на работу в известнейшую тогда газету «Новое время»: он делает обзоры провинциальной печати, работает в отделе информации. В это время Солоневич был призван в лейб-гвардии Кексгольмский полк, но на фронт его не послали, ибо он был близорук и носил очки. В школу прапорщиков не пустили, потому как, по его собственным словам, «был слишком косноязычен».

Все рухнуло в февр. 1917.

«Рухнуло, — как считает Солоневич, — совершенно по пустяковому поводу. Обалделые толпы на Невском. Совершенно очумелые генералы в министерствах и штабах. Панически настроенная солдатня, для разгона которой довольно было бы одного кавалерийского полка. И ни одного сильного человека, который повел бы этот полк. Не оказалось ни одного человека и ни одного полка. Кабачная сутолока в Таврическом дворце. Торжествующий и в то же время насмерть перепуганный Милоков. Честная сваха Керенский, сватающий пролетарского жениха к буржуазной невесте. Великие князья с красными бантами. Совершенно растерянное офицерство. Ни одной твердой опорной точки. Ничего. Даже разговаривать и то не с кем. Одни большевики ясно и четко знают, чего хотят и к чему они идут. Таинственные агитаторы, выплывшие неизвестно откуда. Бессмысленная стрельба на улицах. Бессмысленные, случайные жертвы. У контрреволюционеров никаких пулеметов не было, и все «жертвы», которые несколько позже были так торжественно похоронены на Марсовом поле, — это все жертвы случайной стрельбы, разграбленных оружейных магазинов, мальчишеской игры с оружием».

Солоневич был одним из организаторов витебского русского спортивного общества «Сокол», а потом занимался в первом петербургском обществе «Сокол»; в 1914 он занял 2-е место на всероссийских состязаниях по поднятию тяжестей, преподавал гимнастику, играл в футбол. Для поддержания порядка организовали студенческую милицию, в которой Солоневич был начальником Васильевского отдела. Во время корниловского мятежа 1917 Солоневич находился при атамане Дутовом представителем от общества «Сокол». Дутов со своими казаками должен был поддержать мятеж в Петрограде. Представляя организованных (ок. 700 чел.) и отлично тренированных спортсменов-студентов, Солоневич просил у Дутова оружия. Атаман потребовал не вмешиваться гражданских в военные дела.

С приходом большевиков к власти, с началом гражданской войны братья Иван и Борис Солоневичи бегут из красного Петрограда в Киев. Они работают на белых, добывают секретную информацию, ежедневно рискуя жизнью (как узнал позже Солоневич, эту информацию в белых штабах никто не читал). Средний брат Всеволод (1895—1920) погибает в армии Врангеля. В 1920 всю семью Солоневичей забирают в одесскую ЧК, после выхода оттуда опять начинается сотрудничество с белыми. Однако эвакуироваться вместе с ними И. Солоневичу помешала болезнь — сыпной тиф.

В Одессе Солоневич задерживается до 1926, работая «по спортивной части» в советских профсоюзах. В частности, в 1923 он служит спортивным инструктором в Одесском продовольственном губернском комитете. В 1926, переехав в Москву, Солоневич стал инспектором ВЦСПС (профсоюз). Во все время жизни под Советами его не покидало желание бежать из «коммунистического рая». Но пока же приходилось делать доклады о спорте. По свидетельству самого Солоневича, он сделал более 500 докладов, благодаря чему лишился своего «косоязычия». Он писал брошюры руководства по физкультуре в профсоюзах и готовился к побегу из СССР.

Когда младший брат (бывший инспектором физической подготовки Военно-морских сил) Борис, отбыв срок в концлагере на Соловках за подпольное руководство скаутским движением и ссылку в Сибирь, вернулся в Москву, братья стали готовиться к побегу. Жена Солоневича фиктивно заключает брак с немецким техником и, получив германское гражданство в 1932, уезжает в Берлин. Первая попытка побега была предпринята в 1932, через Карелию, но братья не знали, что это район магнитных аномалий, — их компасы

неправильно показывали направление. Они заблудились, Иван заболел, и братьям пришлось вернуться. Вторая попытка была еще менее удачна: Бориса, Ивана и его сына Юрия ГПУ арестовало в поезде по пути в Мурманск. Братьям дали по 8 лет концлагеря, а Юрию — 3 года. В авг. 1934 все трое сумели бежать в Финляндию.

Попав в фильтрационный лагерь, Солоневич, взяв взаимы карандаш и бумагу, начал описывать все то, что пережил в СССР. Из этих записок составила знаменитая книга «Россия в концлагере», принесшая автору мировую славу и финансовую независимость. «Россия в концлагере» писалась 2 года. Чтобы прокормиться, Солоневич разгружал мешки и бочки в гельсингфорском порту.

Солоневич рвался в бой с коммунистами, хотел издавать газету. Но в Финляндии это было невозможно — слишком тесно экономически (лесной экспорт, и территориально она была связана с СССР. Финские власти не разрешили издание. Ему удалось достать визу в Болгарию.

«Россия в концлагере» разошлась при жизни Солоневича в полумиллионе экземпляров на добром десятке языков мира. Гонимые с иностранных изданий позволили писателю начать издавать в 1936 в Софии газету «Голос России». Направление и тематику газеты определяла фраза, вынесенная на первую страницу: «Только о России». (Первый номер вышел 18 июня 1936, а последний — 9 марта 1938). «Голос России» воспринимали как газету всех Солоневичей. В ней печатались все четверо представителей семьи Солоневичей: сам Солоневич задавал тон и идеологическое направление изданию; брат Борис, талантливый писатель, публиковал свои романы и статьи; жена Тамара Владимировна печатала свои «Записки советской переводчицы»; сын Юрий опубликовал «Повесть о 22-х несчастях». Солоневич старался организовать на основе кружков любителей газеты «Голос России» сплоченную организацию народно-монархического направления. Он хотел воспитать тот здоровый монархический слой общества, который смог бы, вернувшись в Россию, встать во главе возрождающегося Отечества. «Я, — говорит Солоневич, — единственный подсоветский писатель, проповедующий монархизм от имени подсоветского мужика. Я — один из очень немногих людей эмиграции, которые от монархии не имели ровно ничего... кроме строительства Российской империи. Моего монархизма не поколебали даже и августейшие "мужики". Я — единственный из подсоветских свидетелей, пытающихся организовать какой-то, пока хотя бы только психологический, мост между теми, кто сидит в колхозах и концлагерях советского ада, и теми, кто сидит в такси и в лабораториях зарубежного рассеяния».

Подобная деятельность не осталась незамеченной советской властью: 3 февр. 1938 в редакции «Голоса России» прогремел взрыв. Погибли жена Солоневича Тамара Владимировна и секретарь Н. П. Михайлов. Издание «Голоса России» пришлось прекратить.

Весной 1938 Солоневич переезжает в Германию, в единственное место, где он мог чувствовать себя в безопасности от преследований советских властей. Находясь в Германии, он организывает в Болгарии новое издание — «Нашу газету». (Первый номер вышел 19 окт. 1938, последний — 18 янв. 1940).

Человек слова и дела, человек, которому было тесно в эмигрантской среде, Солоневич ожидал скорейшего возвращения на Родину при скором падении большевизма. Он боялся опоздать и быть не готовым в быстро меняющейся обстановке кануна второй мировой войны. В одной из своих статей начала 1939 он дает даже такой прогноз: «Девять шансов из десяти на то, что уже в этом году мы сможем вернуться к себе на Родину». Солоневич надеялся на переворот, который должна была, по его мнению, сделать Советская

Армия. Прогноз не оправдался, но он показывает то напряженное ожидание возвращения, которое владело им. Написание книги «Белая Империя» и есть результат этой готовности Солоневича к имперскому строительству.

«Идея “Белой Империи” — это, конечно, не программа, — говорит автор. — Это попытка сформулировать то общее, может быть, самое небольшое, но зато и самое глубокое, что говорит в русском человеке и по ту, и по эту сторону рубежа. Так сказать, формулировка голоса крови. Попытка прослупить то основное, что строило Россию и что будет строить ее дальше. Значит — не программа. Программ у нас есть очень достаточно, и в нашем лагере они мало друг от друга отличаются. Это попытка найти неизбежность и неотвратимость наших путей, путей, по которым “желающие” пройдут победителями, а нежелающих судьба будет отбрасывать вон...”»

До янв. 1940 в «Нашей газете» были опубликованы 2 главы из этого сочинения: «Дух народа» и «Монархия» (последняя была напечатана не до конца). С началом второй мировой войны газета прекратила свое существование.

Его желание объяснить немцам, что с Россией воевать не надо, что не стоит обманываться вывеской СССР, что в этом государстве живет все тот же русский народ, не нравилось властям Германии, и гестапо не оставляет в покое непокорного писателя, несколько раз его арестовывают и наконец ссылают в провинцию, в Темпельбург, где он живет во время перипетий второй мировой войны. После войны он попал в английскую оккупационную зону, где жил до 1948, откуда переехал в Аргентину. Последние годы провел в Уругвае.

М. Смолин

* * *

Еще в к. 1930-х Солоневич разрабатывает учение о народной монархии, изложенное в его главном труде «Народная монархия» (опубл. во время войны). По мнению Солоневича, народная монархия (в отличие от сословной) является *идеалом* русского государственного устройства. Она существовала в России до реформ *Петра I* и характеризовала соединение *самодержавия* и самоуправления. После свержения большевиков именно она должна стать самой эффективной формой государственного устройства России. «Никакие мерки, рецепты, программы и идеологии, заимствованные откуда бы то ни было извне, — неприменимы для русской государственности, русской национальности, русской культуры». Русская политическая мысль, по мнению Солоневича, может быть русской политической мыслью тогда и только тогда, когда она исходит из русских исторических предпосылок. Отсюда вывод: «Политической организацией русского народа на его низах было самоуправление, а политической организацией народа в его целом было самодержавие». Это исключительно русское явление — не диктатура аристократии под вывеской «просвещенного абсолютизма», не диктатура капитала, подаваемая под соусом «демократии», не диктатура бюрократии, реализуемая в форме социализма, а «диктатура совести, диктатура православной совести». Предложенное Солоневичем понятие «соборная монархия» обозначало «совершенно конкретное историческое явление, проверенное опытом веков и давшее поистине блестящие результаты: это была самая совершенная форма государственного устройства, какая только известна человеческой истории. И она не была утопией, она была фактом». По справедливому выводу Солоневича, превосходство царской власти неоспоримо: «Царь есть прежде всего общественное равновесие. При нарушении этого равновесия промышленники создадут plutократию, военные — милитаризм, духовные — клерикализм, а интеллигенция — любой «изм», какой только будет в книжной моде в данный исторический момент». В трудах Солоневича русская общественная мысль возвращалась к идее монархии.

После войны Солоневич разрабатывает программу национального возрождения России на принципах народной монархии, которая публикуется в газете «Наша страна» в форме агитационного материала:

«Нам нужно вести монархическую агитацию.

Нам нужно знать и то, как ее следует вести, и то, как ее вести не следует.

Мы анализируем прошлое России, и мы говорим: были такие-то явления, происходившие в таких-то условиях, и при наличии этих явлений Россия — под эгидой монархии — достигла таких-то результатов. И при ослаблении или гибели монархии попадала в такие-то и такие-то катастрофы.

Мы подводим некий принципиальный фундамент под неоспоримые факты нашего прошлого.

Мы не строим никаких воздушных замков.

Мы представляем собою политический *реализм*, и мы боремся против всякого политического утопизма.

Прежде всего мы что-то строим: строим основное — идею русской народной монархии. Строят ее очень разные люди: и белорусский крестьянин Иван Солоневич, и сибирский “землепроходец” Борис *Башилов*, и проф. Борис *Ширяев*.

Как и всегда в этом мире случается, некоторые точки зрения не совпадают — мы о них слегка спорим. Но основное совпадает вполне: народная монархия.

Мы рассееваем мифы, опутывающие сознание монархической эмиграции, и мы из-под обломков старины пытаемся воссоздать тот момент, когда монархия Российская была ближе всего к ее идеалу.

Наша задача — задача чисто агитационная.

Или, быть может, — миссионерская.

До России и в России мы должны проповедовать монархию. Нам навстречу подымется великая волна народного *инстинкта*, народной боли, народных страданий. Подымется и волна народной *надежды* на лучшее будущее.

Эта волна — она будет — в этом не может быть никаких сомнений. Но могут быть сомнения — окажемся ли мы на высоте?..

Нам, монархистам, остается только один путь, путь “демократического” завоевания русских масс — масс, которые к этому “завоеванию” подготовлены и тысячелетней традицией России, и своим национальным инстинктом, и переживаниями послефевральского периода.

Этот путь не исключает наших стремлений к тому, чтобы будущая русская национальная армия не попала бы в руки заговорщиков и утопистов, авантюристов и хамелеонов, чтобы в ней было создано, по крайней мере, монархическое ядро.

Для того, чтобы завоевать общественное мнение России и для того, чтобы создавать монархическое ядро в русской национальной армии — мы все, настоящие монархисты, монархисты для России, а не для карьеры, — должны честно проанализировать все русское прошлое, без всякой оглядки на то, что скажут эмигрантские “княгини Марьи Алексеевны”.

Монархическая литература должна иметь в виду не служилые и привилегированные слои старой России, а конкретный русский народ, который жил на Руси Алексея Михайловича, в России имп. Петра Алексеевича и в СССР Сталина.

В России нет и не будет того социального слоя, который так характерен для монархической эмиграции.

Делайте для монархии все, что вы только можете сделать: это единственная гарантия против абрамовичей и социалистического рая.

Нужно уметь обороняться и нужно уметь нападать.

И обороняясь и нападая, нужно, по мере возможности, ясно знать, чем идея русской народной монархии отличается от идеи русской сословной монархии и от социалистов, и от солидаризма.

Какие доводы имеются в распоряжении противника? Какие доводы являются фальшивкой и какие неоспоримы?

И как следует справиться с тем и с другим.

“Народная Монархия” предназначается для того же, для чего в свое время предназначался “Капитал” Карла Маркса.

“Народная Монархия” — схема.

Ее нужно разрабатывать дальше. Ее нужно пропагандировать.

Слово стало нашим оружием.

Научитесь им пользоваться. Это зависит от нас. Это зависит от вас.

“Дух” народа. Реальная жизнь страны определяется соотношением сил, в нашем русском историческом случае — моральных сил.

На стороне сепаратизма никакой реальной силы нет.

Российская империя выросла гл. обр. на базе стремления к объединению всех народов этой империи.

И мы, честные русские политики, морально обязаны предупредить США: если дело дойдет до насилия — то *сила* будет на стороне России, и такая сила существует.

Эта сила (“дух” народа) прошла века, и века беспримерных в человеческой истории жертв во имя общего блага всех народов Российской империи.

Из 200 млн населения России по меньшей мере 190 млн за единство страны будут драться, т. е. применять силу.

И основным пунктом любого соглашения должно быть официальное признание государственной суверенности России в пределах 1940, оставляя все остальные территориальные вопросы в компетенции будущего.

Исторический опыт доказал, что Россия — это не империя в римском или британском смысле этого слова. Это 196 сиамских близнецов, которые срослись в политическом, экономическом, бытовом, культурном и всяком ином смысле этого слова.

“Силой” в будущей России будет ее сегодняшняя внутренняя эмиграция, а никак не те остатки потонувшего мира, которые называют себя “монархистами в эмиграции”.

Для меня внутренняя эмиграция означает значительно больше: это не только скрытый внутренний протест, это также накопление сил для борьбы.

Внутренняя эмиграция состоит из очень сильных людей.

В какой степени “сильные люди” противоречат “сильной монархии”? — Ни в какой степени. Государь император Николай II Александрович был очень сильным человеком, но очень сильным человеком был и П. А. Столыпин.

Сегодняшняя Россия — это очень молодая страна, ее люди упорны, закалены, обуяны ненасытной жаждой знания.

Культурный отбор этих людей и будет правящим слоем России, независимо от того, будет ли у нас монархия или республика, или судьба тянет нас какой-то новой диктатурой.

Нравится ли нам это или не нравится — это есть новое поколение. И не только хронологически, но и социально.

Новое поколение России, закаленное, упорное, жизнеспособное, молодое, ни при каких обстоятельствах не позволит “пузырям потонувшего мира” командовать собою.

Оно позволит себя убеждать, но как раз этого “пузыри” делать не умеют.

Нынешнее — советское — поколение вышло из иной социальной среды, со всеми политическими, психологическими и прочими предпосылками и последствиями.

С этим поколением эмиграция обязана считаться как с решающим фактором в жизни России.

Новая Россия будет новой Россией, с новой промышленностью, новым крестьянством, новым пролетариатом, новым правящим слоем и с новыми методами управления.

Россия будет страной чудовищной силы и великой, еще невиданной в истории мира, человечности».

Соч.: Россия в концлагере. София, 1935; Россия в концлагере. М., 1999; Памир. Советские зарисовки. София, 1937; Белая Империя. Шанхай, 1941; Белая Империя. Ст. 1936—40. М., 1997; Статьи. Шанхай, 1942; Диктатура импотентов. Социализм, его пророчества и их реализация. Ч. 1. Буэнос-Айрес, 1949; Хозяин. Русская сказка. Буэнос-Айрес, 1952; Народная Монархия. Буэнос-Айрес, 1952; Роман во дворце Труда. Изд. 3-е. Буэнос-Айрес, 1953; Полное собрание сочинений. Буэнос-Айрес, 1954; Т. 1: Великая фальшивка февраля; Две силы. Роман из советской жизни. Борьба за атомное владычество над миром. Нью-Йорк, 1968; Наша страна. XX в. М., 2001.

Лит.: Черепица В. Н. Преодоление времени. Минск, 1996; Смолен М. Б. Очерки имперского пути. Неизвестные русские консерваторы 2-й пол. XIX — 1-й пол. XX в. М., 2000.

СОЛЬ, вид пищи, используемый самостоятельно и в сочетании с хлебом в качестве оберега. Наиболее активно соль используется в свадебных и родильно-крестинных обрядах, а также в народной медицине.

С солью, которая растворилась в пище, связана ее невидимая, но чрезвычайно значимая для вкусовых ощущений часть, как бы *смысл*, суть пищи — ее «соль» в переносном значении. Приписывание соли функций оберега основано на ее материальных свойствах: соль добыта человеком и принадлежит миру *культуры*, способствует консервации продуктов и может быть брошена в лицо вредителю (широко известны формулы-обереги типа: «Соль тебе в очи, головня тебе в зубы, горшок промеж щек»). В Вологодской губ. женщину после родов водили в баню; при этом баба-повитуха терла ей лоб солью и приговаривала: «Как эта соль не боится ни глазу, ни вару, ни опризоришей, ни оговоришей, так ты, раба Божия (имя), не боялась ни опризоришей, ни оговоришей», — и бросала соль наотмашь. В Белоруссии клали в уши новорожденного соль при крещении, чтобы охранить его от нечистой силы.

По малороссийскому поверью, злой дух боится соли. Во Владимирской губ. думали, что соли опасается леший и никогда не подойдет к огню, если в него бросили соль. Кашей без соли угощали и домашнего в Харьковской губ.

Пресную пищу готовили подчас в дни похорон и поминальных обрядов. В Черниговской губ. не солили корж, который пекли на поминках; на Гродненщине ели на деды лепешки без соли. В Белоруссии на деды варили горох без соли; в начале ужина хозяин выливал на стол первую ложку, потом все съедали по ложке и только тогда блюдо солили и ели уже все вместе. Кое-где в Малороссии недосаливали хлеб, который собирались отдать на помин *душ*, чтобы ей на «том» свете не было «солоню».

В Страстной четверг заготавливали т. н. четверговую соль. В одних местах ее пережигали в печи, в других — осыпали в церкви, оставляли на ночь на столе или выносили на улицу под звезды. Четверговую соль хранили в течение всего года и использовали от «сглаза» и при лечении самых разных болезней, в том числе детских и домашнего скота.

В обрядах, связанных с рождением ребенка, и на свадьбе соль, как правило, охраняла хлеб и дом в целом от воздействия враждебных сил, а при угощении хлебом-солью, символизирующем установление дружеских отношений между людьми, придавала этим отношениям оттенок сердечной близости. По сообщению С. Герберштейна, русский государь во время обеда посылал гостям со своего стола хлеб и соль: «Таким хлебом государь выражает свою милость кому-нибудь, а солью — любовь. И он не может оказать кому-либо большей чести на своем пиру, как посылая ему соль со своего стола». В приворотном заговоре привязанность человека к хлебу-соли выступает как образ любовного чувства: «Как раба (имя) хлеб-соль любит, так же бы она любила меня, раба (имя), отныне и до века». Наконец, соль, как и др. виды пищи, широко применяется в любовной магии, причем по признаку «соленос-

ти» сближается с человеческим потом. Напр., в Новгородской губ. невеста, придя в баню, раздевалась и ложилась на полок, чтобы хорошенько вспотеть; крестная мать вытирала ее узелком с солью так, чтобы соль намочила от пота; выжимала потную влагу из соли на принесенный в баню пирог, которым кормят молодого после венчания, чтобы он любил свою жену, а соль сама невеста клала в горшок со шами, которыми на свадебном обеде угощают родных жениха, чтобы ее полюбила вся родня жениха. Гадая о будущем муже, девушка ела перед сном пересоленный корж, чтобы во сне к ней явился суженый и попросил напиток; соль, т. о., связывалась с темой любовной жажды. С др. стороны, соленое, как и горькое, противопоставлялось сладкому (сохранившийся доныне свадебный обычай кричать «Горько!», чтобы молодые «подсластили» спиртное пошелуями).

Повседневное обращение с солью таит в себе множество опасностей и регламентируется рядом правил и запретов. Некоторые из них до сих пор соблюдаются не только в деревенском, но и в городском быту, хотя и ниведены до полупрошточных примет. Если просыпается соль — быть ссоре. В этом случае нужно перебросить соль или трижды сплюнуть через левое плечо, как бы отгоняя «нечистиков». Передавая солонку др. человеку за столом, требуется рассмеяться, чтобы с ним не поссориться. Не разрешалось обмакивать хлеб в солонку, ибо так поступил Иуда на Тайной вечере и в этот момент по руке в него вошел сатана.

Свойство «солености» может получать и негативные характеристики в обрядах и фразеологии (псковское «солону» — неприятно, «сесть в соль» — хлебнуть горя). Во время обеда на крестинах отцу ребенка давали ложку сильно подсоленной каши, чтобы он знал, как «солону и горько рожать». Выражение «насолить кому-нибудь» связано по своему происхождению со способами наведения порчи с помощью соли, подброшенной в дом или в пищу.

А. Топорков

СОН, одно из проявлений духовной жизни человека. Согласно Декарту, душа постоянно мыслит. По мнению русских религиозных философов и мыслителей (о. П. Флоренский, В. Розанов и др.) во сне проявляется высшая потенция душевной жизни. Многим русским подвижникам благочестия во сне являлись Пресвятая Богородица и святые угодники Божии, давались указания и знамения. «Сон, даже в диком своем состоянии, невоспитанный сон, восторгает душу в невидимое и дает даже самым нечутким из нас предощущение, что есть и иное кроме того, что склонны считать единственно жизнью» (о. П. Флоренский).

СОСТРАДАНИЕ, участие в страдании и вытекающее из него желание помочь ему. Шопенгауэр считал сострадание единственно нравственной побудительной причиной, источником истинного человеколюбия.

В христианском мировоззрении одно из главных духовно-нравственных понятий. «Стоит только хорошенько выстрадаться самому, как уже все страдающие становятся тебе понятны и почти знаешь, что нужно сказать им» (Н. Гоголь). «Переносить страдания, просто страдать — это, может быть, даже и сладко. А страдать активно, действовать, брать власть в борьбе со злом — вот это настоящее» (М. Пришвин). «Сострадание: чем чаще оно бывает на языке, тем менее имеет доступа к сердцу».

«СОТВОРЕНИЕ МИРА», икона, отражающая особенности восприятия православного учения о сотворении мира в русском мировоззрении. Написана в к. XVI — н. XVIII в. в Сольвычегорске (?). Хранится в Государственной Третьяковской галерее. В иконе раскрывается тема Премудрости Божией, созидающей мир. Изображение в среднике является своего рода иллюстрацией к первым главам Книги Бытия. Композиция делится на 2 регистра, нижний и верхний, сим-

волизирующие мир видимый и невидимый — землю и небо; они разделяются волнистой линией, обозначающей небесную сферу со звездами, Солнцем и Луной. Верхнее изображение написано на темном фоне, нижнее — на охряных горках и золотом фоне.

Верхнее («небесное») клеймо насыщено сложным символическим содержанием. В центре представлен Бог Саваоф, возлежащий на ложе, «...и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмой день, и освятит его, ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал» (Быт. 2, 2—3). Ложе, на котором возлежит Саваоф, написано на фоне красного круга с херувимами, круг вписан в темно-зеленый крест с золотыми краями, крест, в свою очередь, помещается в большом красном круге с изображением херувимов и с исходящими от них лучами, в которых — символы евангелистов. Над изображением Саваофа — Святой Дух в ромбовидном нимбе — символе Премудрости Божией; слева от Святого Духа, в маленьком круге, — Богоматерь Знамение. У изголовья ложа в двух маленьких кругах изображены поясные архангелы, у подножия — 2 стоящих ангела.

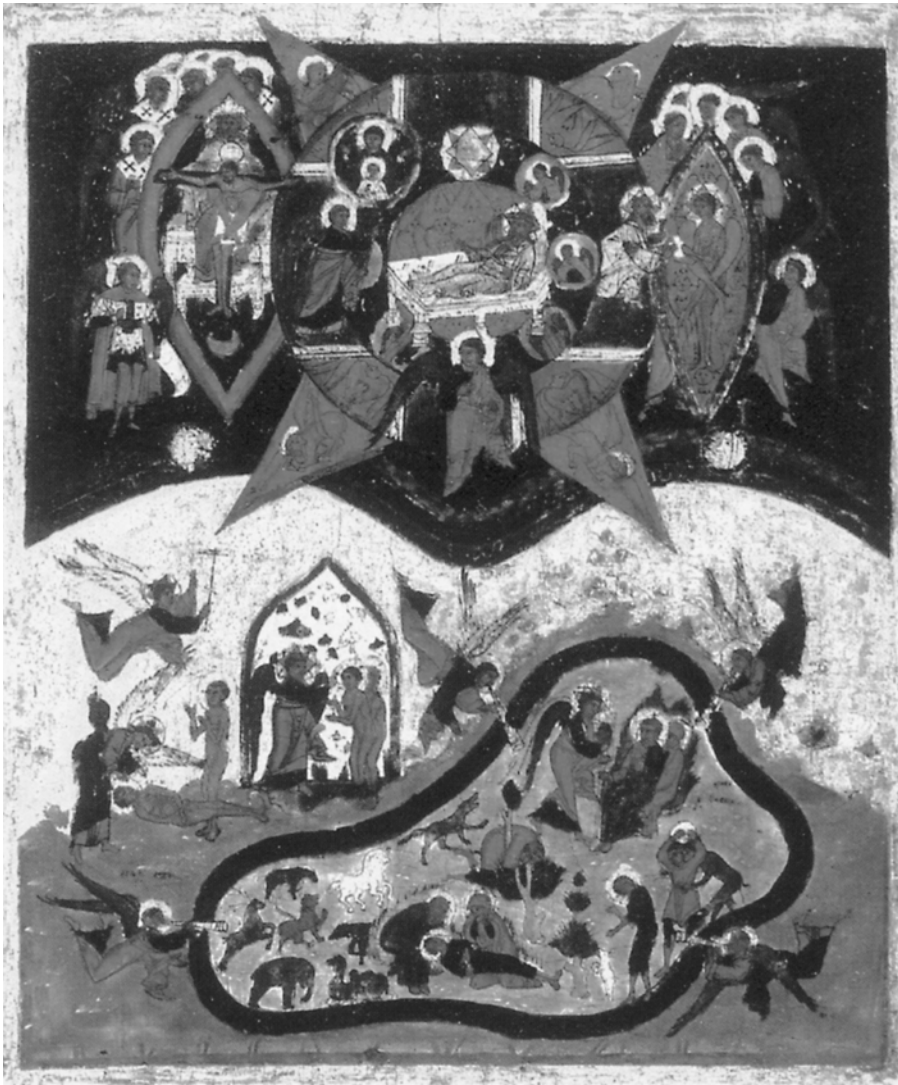
Слева от центрального изображения — «Отечество» в красной мандорле. Саваоф сидит на престоле, в руках он держит крест с распятым Христом, что является редким иконографическим изводом для русской иконописи. Христос представлен в виде ангела с перекрещивающимися огненными крыльями, что должно было указывать на прообразовательный характер этого изображения. Оно призвано раскрывать догмат о предвечном существовании Христа — Ангела Великого Совета до его вочеловечения в лоне Отца и напоминать о грядущей во времени крестной жертве. Наверху — фигуры ангелов в святительских омофорах, как бы служащие небесную литургию; внизу — архистратиг Михаил, стоящий с развернутым белым свитком.

В правой части верхнего регистра на фоне темно-зеленой мандорлы изображен сам жертвенный Младенец в ромбовидном нимбе, также с перекрещивающимися красными «огненными» крыльями. Он повернулся к Богу Саваофу, который передает ему белую жертвенную чашу (?) или просфору. Эту мандорлу окружают ангелы в хитонах и гиматиях.

Нижнее («земное») клеймо с изображением сцены сотворения человека более «исторично» по содержанию. В левой части регистра — сотворение человека: Адам лежит, над ним стоит Ева — напоминание о том, что женщина была создана из ребра спящего Адама. Правее, на фоне райского сада (в виде арки с килевидным навершием и очерченного черной полосой), — сцена, изображающая Адама и Еву в раю. Здесь интересна редкая иконографическая подробность: к Адаму и Еве подлетает ангел с крестом в руках, это напоминание о страстях Христа, распятого за грехи человеческие; этот же ангел стоит перед прародителями, обращаясь к ним с заповедью не трогать запретного плода. Важно отметить, что во всех трех изображениях ангелы имеют ромбовидные нимбы, указывающие на то, что они — слуги Премудрости.

Правее представлены сцены земной жизни первых людей: наверху справа — изгнание Адама и Евы из рая, ниже — убийство Авеля (Каин держит поднятый над Авелем белый камень, за ним стоит дьявол, перед Авелем — белый ягненок, шипящий листу дерева), в центре — прячущийся за дерево Каин, ниже и левее — Адам и Ева оплакивают Авеля, еще левее — животные: слон, верблюд, олень, лев, белый конь, собака, медведь и др.

Обращают на себя внимание летящие апокалипсические трубящие ангелы, которые окружают землю, имеющую более светлые горки и сложную неопределенную конфигурацию, очерченную черной полосой.



«Сотворение мира». Икона к. XVI — н. XVII в. Сольвычегорск(?)

Иконография иконы восходит к первому клейму знаменитой «Четырехчастной» иконы сер. XVI в. из Благовещенского собора Московского Кремля.

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000. С. 184.

СОФИОЛОГИЯ, еретическое учение о *Софии* и о софиюности, разработанное русскими философами к. XIX — н. XX в., и прежде всего *В. С. Соловьевым*, *П. Флоренским* и *С. Булгаковым*. Корни этого учения уходят в идеологию гностических сект первых веков христианства. Через иудейскую каббалистически-окультистическую традицию и далее через розенкрейцеров, вроде Я. Бёме, и через масонов эта гностическая идеология находит свое воплощение в сочинениях названных выше философов.

Согласно *теософии* Соловьева, «София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как целый божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе, — есть и *Логос* и София.

Если в божественном существе — в Христе первое, или производящее, единство есть собственно Божество — *Бог*

как действующая сила, или *Логос*, и если, т. о., в этом первом единстве мы имеем Христа как собственно божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя *Софии*, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. И Христос, в этом единстве причастный человеческому началу, есть человек, или, по выражению *Священного Писания*, второй Адам.

Итак, София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе».

По Соловьеву, София порождает *дух космоса*, дух разделения и вражды — *дьявола* и *ум* внешнего порядка и правосудия — *Демиурга*, т. е. соответственно материальное и формальное начало тварного мира, борьба между которыми составляет космогонический процесс. В «Чтениях о Богочеловечестве» проводит эту же гностическую мифологию, ставящую под сомнение божественность миротворения.

Флоренский определяет Софию как «образ и сына божественной Премудрости», т. е. *Логоса*. София для него в самом широком понимании — это тварное бытие с точки зрения божественного замысла о нем, но сама по себе она не есть бытие абсолютное. Однако это не просто тварь, отобразившая в себе, как в зеркале, Божество, это субстантивировавшийся образ: «Премудрость в твари есть не только деятельность, но и субстанция; она имеет существенный, массивный, вещный характер». Она — «Ангел-Хранитель твари, идеальная личность мира». Благодаря Софии между тварью и Богом у Флоренского не оказывается онтологического разрыва. Она именуется им «четвертым ипостасным элементом», и в этом качестве она по снисхождению Божьему, а не по естеству «участвует в жизни Троицы Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной Любви».

Булгаков дает свою версию христианизированного платонизма, отождествляя Софию как идеальный умопостигаемый мир божественных первообразов, предопределений всей твари с платоновским миром идей. В категориях Аристотеля София есть потенция в актуальном состоянии мира, но в то же время и сущность, которая должна выявиться, энтелехия (осуществленность) мира. Булгаков видит аналогию отношения Софии к Святой Троице в отношении божественной сущности к ее энергиям в учении Григория Паламы, что может быть помыслено как тождество в различии. Однако будучи божественной энергией, София у Булгакова есть в то же время субстанция тварного мира, что никак не совмещается с паламизмом. Это приводит Булгакова к «религиозному материализму» в учении о *космосе* и к детерминизму в эсхатологии — предопределенности всеобщего спасения, что принижает роль *свободы* человека в мире.

Истинно христианское воззрение, по Булгакову, есть *пантеизм*: мир принадлежит Богу (который, однако, не растворяется в нем), т. к. именно в Боге он находит основание своей реальности, ничто не может быть вне Бога, как нечто чуждое и внешнее Ему. Это ведет к утверждению божественного характера мира, который одновременно и есть и не есть образ Божественной Софии, а в *антропологии* — к признанию, что человеческий *дух*, как начало личное, ипостасное, возникает непосредственно из божественной природы — Софии, является нетварным, божественным по происхождению и противопоставляется тварной душевно-телесной природе человека, т. е. к возрождению учения Оригена о предсуществовании человеческих душ (для Булгакова в вечном, а не во временном бытии).

В 1930-х софиология была подвергнута серьезному разбору русскими богословами, и прежде всего архиеп. *Серафимом Соболевым*. В обстоятельном исследовании «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935) архиепископ отмечает антихристианский характер софиологии, доказывает, что она является современной формой еретического гностицизма.

Вот главные аргументы, опровергающие софиологию, сформулированные этим выдающимся иерархом Русской церкви:

Во всех определениях софиологов, в которых Софии приписывается Божественное достоинство, вводится языческое мирозерцание, ибо наряду со Святой Троицей здесь предлагается учение о бытии в лице Софии др. бога и, т. о., содержится учение о двубожии. В тех наименованиях, в которых София определяется как «самое истинное, чистое и полное человечество», как «истинная Тварь или тварь в Истине», а также в том определении Софии, в котором она именуется душою мира, выражается языческое пантеистическое мирозерцание.

В определении Софии, где она именуется энергией Божией и где София, как действие Божие, отождествляется с самим Богом, выражается учение варлаамитов, которые, вопреки учению св. Григория Паламы, отождествляли энергию Божию с самим Богом, за что и были осуждены Церковью.

В наименовании, в котором София определяется именем Божиим и под этим предлогом, как действие Божие, отождествляется с самим Богом, — усматривается еретическое учение Евномия, отождествлявшего имя Божие «Нерожденный» с самим Богом. Это учение также было осуждено Церковью.

В определении Софии, как Усии, проявляется еретическое учение, уничтожающее основной христианский догмат о Святой Троице.

В софийном учении о сотворении Богом мира, при содействии гностического посредства — Софии, искажается православное учение о творении, почему это софийное гностическое учение следует рассматривать как еретическое.

В учении софиологов о воплощении, точнее — об образе соединения во Христе двух естеств, — уничтожается православное учение о воплощении и заменяется учением гностического характера о воплощении Софии. В учении по поводу догматического определения VI Вселенского собора о двух волях и действиях во Христе, последнее им отвергается и заменяется еретическим софийным учением, что «воля и энергия есть появление жизни духа».

В учении о вознесении уничтожается православный догмат, который заменяется еретическим учением гностического характера о пребывании вознесшегося Господа одесную Отца не с человеческим прославленным телом, а лишь с идеальным его образом — Софией. Здесь уничтожается и православное учение о загробном блаженстве святых людей после

Страшного суда Христова с воскресенными и прославленными своими телами в небесном царстве Святой Троицы; а также здесь искажается православный взгляд на таинство евхаристии.

Софиология была осуждена как еретическое учение на Всезарубежном соборе Русской православной церкви в 1933, а позднее и будущим Патриархом Московским и всея Руси Сергием (Страгородским), который подчеркнул, что «софиология нецерковна и противоречит церковному учению, иногда повторяя ереси, уже осужденные Церковью».

Д. К.

СОФИЯ, в православном *христианстве* одно из основополагающих понятий *бытия*, воплощение Премудрости Божией, одухотворяющей все сущее, присущие ему высший смысл и порядок. Три главных русских храма XI в. — в Киеве, Новгороде и Полоцке — были посвящены Софии. В Русской православной церкви почитается чудотворная икона «Софии — Премудрости Божией», неизвестная на Западе.

Первая икона «Софии — Премудрости Божией» появилась в Новгороде в XV в., хотя первая церковь на Руси, посвященная ей, была построена в 989 в Новгороде и следующая — в 1037 в Киеве.

Огненный Ангел является центральной фигурой на иконе «София — Премудрость Божия». Ангел восседает на золотом престоле о семи столбах. Он облачен в длинную царскую одежду (подир) и препоясан драгоценным поясом. В одной руке он держит мерило, другой прижимает к груди свиток. Волосы спадают на плечи, на голове венец, и вокруг головы сияние. Лик, руки, крылья и обутые ноги — огненного цвета. Ангел восседает среди лучистой небесной сферы, усеянной звездами. По его сторонам — Богоматерь с Предвечным Эммануилом в лоне и св. Иоанн Креститель со свитком, на котором читается: «Аз свидетельствовал». Над головой Ангела благословляющий Христос Спаситель, еще выше «Уготованный Престол» (Этимасия) — символ божественного присутствия. По сторонам от Этимасии коленапрклоненные ангелы на «небесном свитке».

Кого олицетворяет Огненный Ангел? Этот вопрос был поднят с самого появления иконы и настолько волновал умы в Древней Руси, что поступило даже предложение изъять ее из церковного обихода.

До наших дней дошло 3 спорных толкования:

1. Ангел олицетворяет отвлеченное понятие о Премудрости Божией.
2. Ангел — символ девственности Богоматери.
3. Ангел — Христос, Слово и Премудрость Божия, Ангел Великого Совета.

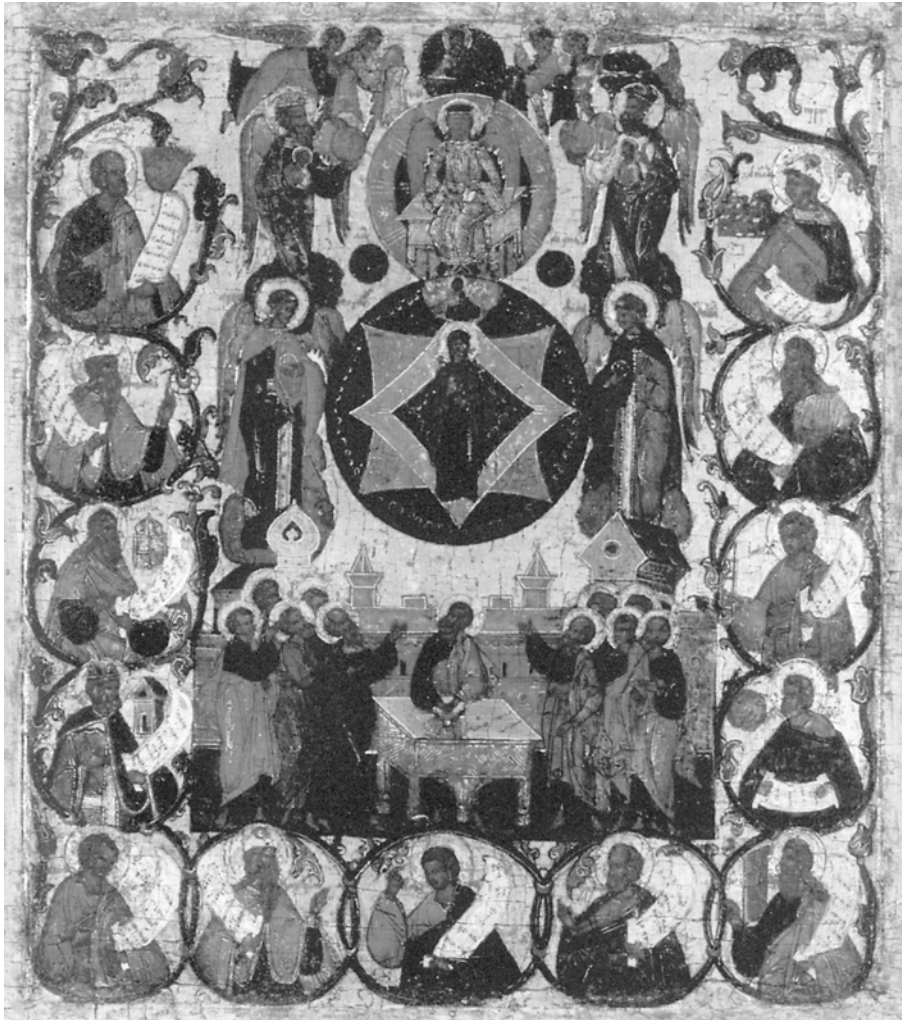
Первое толкование основано на библейском тексте: «Я, Премудрость, обитаю разумом, и Господь имел Меня началом пути Своего» (Притч. 8, 36). Св. Иоанн Златоуст говорит, что Премудрость Божия была собрана в священных книгах и тем распространилась по всему свету.

Олицетворение Премудрости, диктующей Евангелистам, встречается в рукописях и на стенной росписи в Вологодской Успенской церкви, но в таких случаях Премудрость изображена не Огненным Ангелом, а женской фигурой и без крыльев.

Второе толкование Огненного Ангела объясняется символом Богоматери и Тайной Воплощения, признанной с ранних веков христианства Божественной Премудростью. Это толкование, излюбленное монашеством, включено в иконописный Подлинник и привело к созданию совершенного иного образа св. Софии Премудрости в Киевском соборе, где Огненный Ангел заменен Богоматерью.

По третьему толкованию, Огненный Ангел есть Христос. Апостол Павел говорит: «Мы проповедуем Христа распято-

го... Христа Божию силу и Божию премудрость... Иисус для нас Премудрость от Бога» (1 Кор. 1, 23—24, 30). Св. Афанасий Александрийский учит, что, по Священному Писанию, Сын Божий есть Премудрость Отца. Огненный цвет Ангела относится к пророчеству Исаии, по которому символ Христа — «горящий уголь». «Бог наш есть огонь поядающий», — говорит ап. Павел (Евр. 12, 29). Св. Иоанн Богослов в своем Откровении описывает Сына Человеческого «облаченного в подир и по персям опоясанного золотым поясом, очи Его — как пламень огненный, ноги Его... как раскаленные в печи» (Апок. 1, 13—15). В Хлудовской Псалтири IX в. ноги и лик Спасителя огненного цвета.



«София Премудрость Божия». Икона XVI в. Москва

Венец на голове Ангела — венец Христа, Сына Божьего: «Я помазал царя Моего над Сионом» (Пс. 2, 6). Ноги Ангела покоятся на земной сфере, обозначая Владыку Мира: «Небо — престол Мой, земля — подножие» (Ис. 66, 1).

Семь столбов престола взяты из Притчи Соломона, где Премудрость говорит словами Христа: «Ешьте хлеб Мой и пейте вино Мое» (9, 5). Надпись на свитке св. Иоанна Крестителя, стоящего рядом с Огненным Ангелом, ясно указывает на Ангела как на Спасителя, о Котором он «свидетельствовал».

На Новгородской иконе «Софии — Премудрости Божией» явлены, как на многих символических изображениях, все образы Христа Спасителя: Ангел Великого Совета, Предвечный Эммануил в лоне Богоматери, Воплощенный Иисус Христос, дающий благословение и «Уготованный Престол» (Этимасия), олицетворяющий Христа — Судью на Страшном суде.

В различных памятниках XIV в. как в молитвах и в Толковой Палее, посягается, что Премудрость есть Иисус Христос. На росписях XVI в., в золотой палате Кремлевского дворца над изображением Софии Премудрости стоит надпись: ИС. ХС.

В 1701, по повелению Иова, митрополита Новгородского, в оклад иконы св. Софии Премудрости вписан тропарь и кондак, посвященные «Сыну и Слову Божию Христу Спасителю». При царе Федоре Алексеевиче (брате Петра I) приглашенные им греческие учителя Иоанникий и Софроний Лихуды послали в своем «Послании», что Огненный Ангел Новгородской иконы олицетворяет Христа и Его Божественный Дух. Их заявление вряд ли их личное мнение и, должно быть, основано на толковании греческой православной церкви.

Отвечая на запрос новгородцев в истолкование иконы Софии Премудрости, Зиновий, монах Отенского монастыря, написал: «Бросьте, братья, твердить, что не ведаете, кто есть София Премудрость и кому посвящена наша Церковь. Говорю вам не от своего измышления, а по священным источникам: София Премудрость есть Сын Божий».

Огненный Ангел олицетворяет Христа Спасителя и на другой малоизвестной иконе — «Красен Добротю» XVII в. Он держит одной рукой мерило, а в др. руке свиток с надписью «Дух Господень на Мне, и Он помазал Меня на Учение». По бокам Огненного Ангела — Богоматерь и св. Иоанн Креститель, над Ним — Ветхозаветная Троица в лице Трех Ангелов и, вместо Этимасии, на самом верху — меч с надписью: «Мой меч на небесах для суда нисходит».

Икона «Софии Премудрости Божией» празднуется в день Рождества Богородицы и в Успение.

Н. Ш.

СОФИЯ ПРЕМУДРОСТЬ БОЖИЯ В РУССКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ

И ИКОНОПИСИ. В Библии образ Софии Премудрости Божией занимает особое место. Он в равной мере принадлежит и Ветхому и Новому Заветам, являясь именем, которое относится к лицу Господа, сотворившего вселенную, и одновременно одним из самых важных понятий, связанных с представлениями о присутствии и участии Бога в делах человеческих. На протяжении веков умы пророков, философов, поэтов, художников пытались раскрыть всеми доступными им способами его глубинный и многогранный смысл. Источником, питавшим их, помимо книг

Премудрости: Притчей Соломоновых, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Екклесиаста, книги Иова — Псалтири и книг Нового Завета, служили тексты литургии и богослужебных канонов, среди которых особо выделяется канон Козьмы Майумского службы Великого четверга, в котором воспевается и получает истолкование образ Софии.

На Руси со времени принятия ею *Крещения* существовало понимание Премудрости, полностью адекватное апостоль-

говоря, что «премудрость создала себе храм»: Премудрость — есть Божество, а храм — человечество, ибо Христос истинный Бог наш, как во храм, вселился во плоть, принявши ее от пречистой владычицы нашей Богородицы». Спасителю были посвящены Софийские соборы Киева, Новгородца, Полоцка, построенные в 1-й пол. — сер. XI в. Об этом, в частности, свидетельствовали изображения, располагавшиеся над входами в эти соборы: в наосе Софии Киевской, на западной стене под хорами, Христос на троне, окруженный

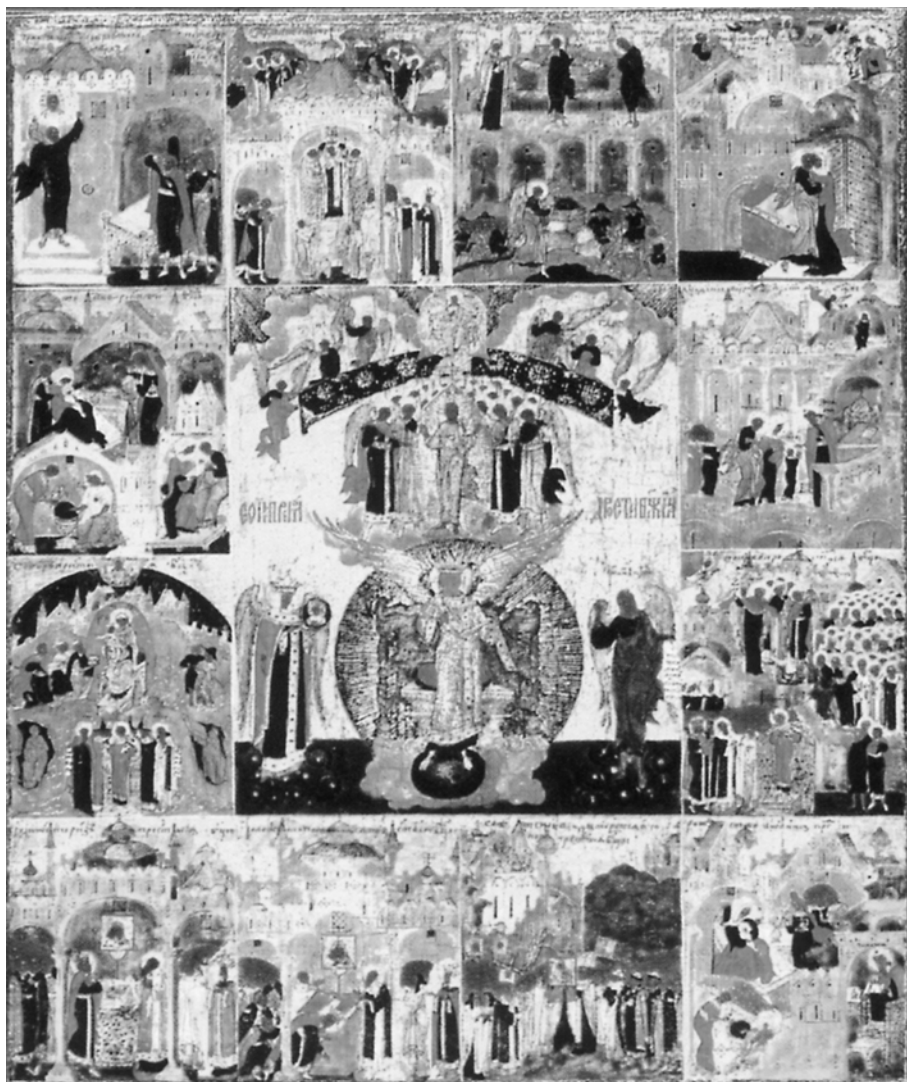
представителями великокняжеской династии, начиная с крестителя Руси кн. Владимира; грандиозное изображение Спасителя, известное по описаниям, над входом в Софию Новгородскую.

По сути каждый храм представлял собой тот «Дом Премудрости», о котором говорится в 9-й Притче Соломоновой. Это подобие святая святых храма Соломона, где Господь обитал между крышкой Ковчега Завета и крыльями венчавших его херувимов, что подтверждают слова псалма, выложенные мозаикой над аркой алтаря Софии Киевской: «Бог посреди его: он не поколеблется; Бог поможет ему с раннего утра» (Пс. 45, 6). Одновременно храм Софии являл образ Церкви как тела Христова: «Приступая к Нему [Господу], камню живому, ... Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу, Иисусом Христом» (1 Пет. 2, 4—5).

В декоре Софийского собора в Киеве 40-х XI в. многочисленные изображения фигур святых, расположенные строго фронтально, действительно подобны камням, из которых сложено все здание. В соответствии с текстом послания ап. Павла ефесянам, где говорится, что Церковь Христова утверждена «на основании апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем» (Еф. 2, 20), в нижнем регистре росписи киевского храма расположены изображения ап. Петра и Павла и многих пророков, как правило, занимающих в храмовых декорациях место в верхних пространственных зонах. А медальон с образом Христа-Священника, пастыря народа, только что

присоединенного к христианству, мозаичисты поместили в замке восточной подпружной арки, там, где и должно находиться «краеугольному», т. е. замковому, камню.

Таким же олицетворением Церкви является и Богородица, в которую, как в «царский чертог», Дом Премудрости, вселилось Божественное Слово, приняв от Пречистой Девы человеческую плоть. В мозаичном изображении Богоматери Оранты, украшающем алтарную конху Софийского собора в Киеве, эта архитектурная символика получила особенно мощное выражение. Монументальная фигура Пречистой



«София Премудрость Божия с праздниками». Икона XVII в. Москва

кому: «А мы проповедем Христа распятого... Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор. 1, 23—24). Среди статей, включенных в Изборник 1073 вел. Киевского кн. Святослава, имеется толкование на 9-ю притчу Соломонову «Премудрость создала себе дом» Ипполита Римского (III в.) в редакции автора VI в. Анастасия Синаита, где говорится: «Христос Божия и отчая мудрость и сила... словом во плоти став, вселился в нас». Так же понимал слова притчи митр. Киевский *Климент Смолятич*, упомянувший об этом в послании к Фоме Пресвитеру: «Вот о чем глаголет Соломон,

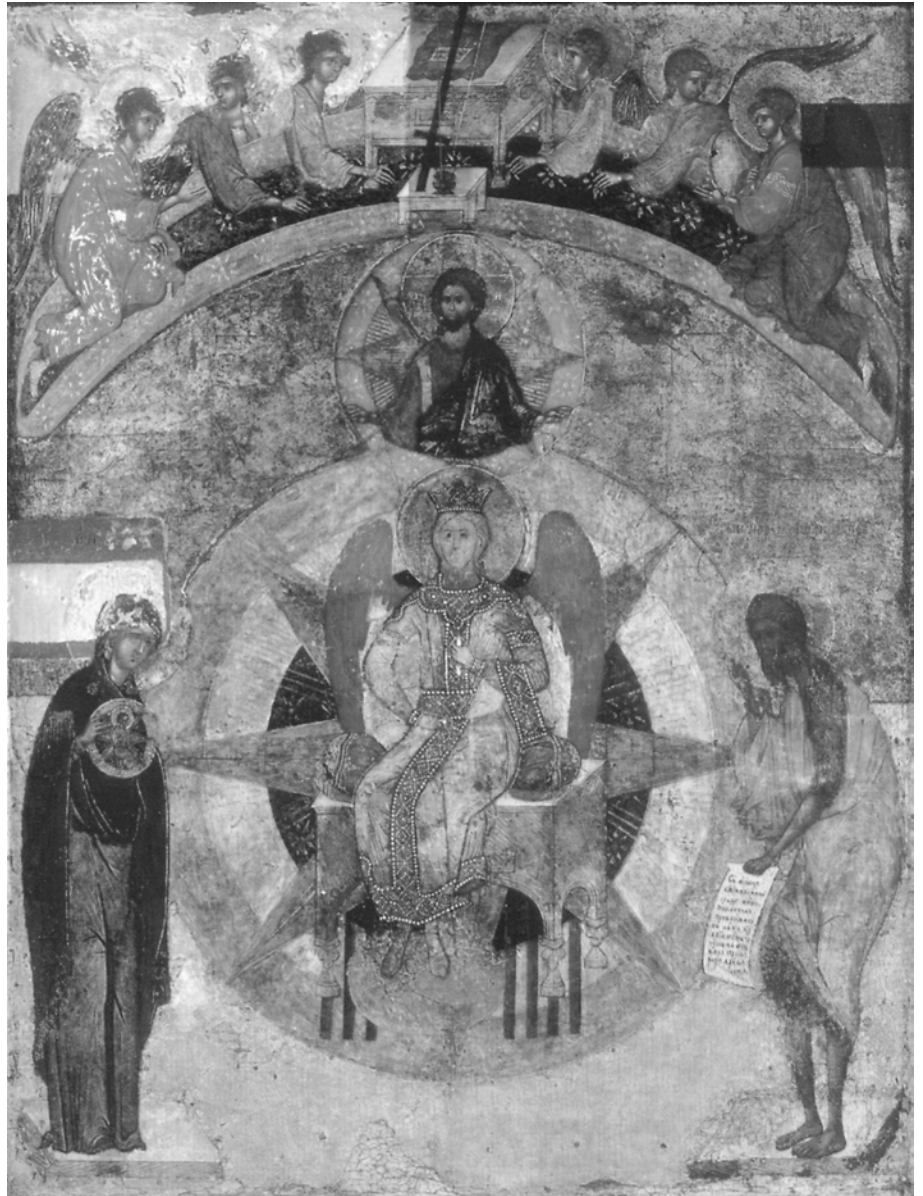
Девы неразрывно слита с массивом стены, что подчеркивает ее неизбежность и вместе с тем делает особенно убедительным сравнение храма с телом Христовым. Не менее внушительно сопоставление фигуры Богоматери Оранты с расположенной под нею сценой евхаристии — причащения апостолов Христом. Она выступает здесь зримым символом нераздельного единства, монолитной цельности Церкви, создаваемой путем приобщения верных телу и крови Христовой.

Как творение Божественной Премудрости и одновременно как тело Христово, Церковь, олицетворяемая Богородицей, является его образом, или иконой. Об этом свидетельствует посвящение Софии многих храмов Византии и Древней Руси. Но слово «София» воспринималось не только как имя личное и как имя главного создания Премудрости — Церкви, прообразующей грядущее Царство Божие, где соединится небо и земля. Оно было также знаком Божьего присутствия, Божьей славы, печатью Духа Святого, которой отмечены чада и слуги Премудрости, наконец, название Его дара — духа мудрости. В сознании верующих образ ипостасной Премудрости — Иисуса Христа никогда не отделялся от его созданий, зримых свидетельств его благого действия, и от представления о многообразных и неизяснимых человеческим умом проявлениях божественного промысла в мире — «путях Господних».

Исследователи иконографии Софии Премудрости Божией, изучив литературные источники и материалы искусства Византии, Древней Руси и Западной Европы, выделили несколько типов изображений, связанных с темой Премудрости, соотносимых с определенными комплексами понятий и представлений. Их можно сгруппировать так:

1. София как персонифицированное изображение отвлеченного понятия высшего знания — мудрости, которой «цари царствуют и сильные ищут правду» (Притч. 8, 15). Для различения тонких оттенков иконографической символики важно особо акцентировать внимание на внеличностном («неипостасном») характере таких персонификаций. По типу они восходят к античным олицетворениям стихий, фигурам богов, нимф и муз. К числу наиболее ярких и наглядных примеров изображений такого рода относится миниатюра Псалтири X в. Парижской Национальной библиотеки, представляющая царя Давида между двумя женскими фигурами — олицетворениями Пророчества и Премудрости. Крылатые женские фигуры олицетворения *Любви*, *Веры* и *Надежды* находим в миниатюрах рукописи 1-й пол. XII в. «Слов Григория Богослова», хранящейся в монастыре Св. Екатерины на Синае.

2. Внешне на олицетворения такого рода очень похожи изображения слуг Премудрости — представителей Небесной Иерархии. Как правило, это тоже женские фигуры в античных одеждах, без крыльев или с крыльями, стоящие по сторонам престола Божественной Премудрости. Но, в отличие от первых, они — действующие лица, не связанные ни с какими абстрактными понятиями. Ангелы либо прислуживают Премудрости, либо посылаются ею в качестве вестников, глашатаев, просвещающих, одаривающих



«София Премудрость Божия». Икона XV в. Тверь (?)

или созывающих верных на пир. В иконе «Благовещение» н. XIV в. из собрания ГМИИ им. А. С. Пушкина в Москве изображена девушка — служанка в семиколонном Доме Премудрости.

3. Кроме того, в росписях храмов, миниатюрах рукописей, на иконах встречается особый тип изображения ангела

Премудрости, в котором своеобразно сочетаются черты двух первых типов. Обычно эта фигура (крылатая или бескрылая), во всем похожая на олицетворение Мудрости, предстает в роли музы — вдохновительницы, инспиратора творчества писателя или художника, диктующей ему. Ее отличают девичий тип лица и особый шести- или семилучевой нимб из перекрещенных ромбов — символ предвечного бытия и зигдательного божественного начала, о чем говорит и часто расположенная рядом надпись: «Премудрость Божия». Вместе с тем этот ангел — «посланный Премудрости», слуга, подающий дар божественной благодати избранныкам Божиим, а потому слово «Премудрость», начертанное рядом с ним либо на его нимбе, означает название самого дара и одновременно указывает имя того, чьим посланником он является. Одним из наиболее показательных в этом смысле изображений является тверская икона «Евангелист Матфей» XV в., где на звездчатом нимбе бескрылой фигуры ангела Премудрости имеется надпись: «ПР[Е]М[У]Д[РО]СТ[Ь]. Б[О]ЖЬЯ ІСЪ. Х[РИ]С[ТО]В[А]» (Премудрость Божия Иисуса Христа).

Собственно изображение акта передачи дара, момента откровения божественной воли, и является главной темой рассматриваемого иконографического типа. Иконы, фрески и миниатюры, представляющие олицетворение Премудрости, диктующей евангелистам слова божественного откровения — Священного Писания, наиболее наглядно ее раскрывают. При этом важно, что сам податель дара — Христос-Премудрость здесь обычно не изображается.

4. Но известны сцены, где именно сам Христос — Божественная Премудрость предстает в виде подателя даров Святого Духа, почивающих на нем. В них же можно видеть небольшие фигуры крылатых ангелов, которые в этом случае изображаются не как слуги, раздающие дары, а как олицетворения семи духов божественной благодати, которыми, согласно пророчеству Исайи (Ис. 11, 1—2), помазан Мессия — Сын Давидов. Это духи — «премудрости и разума», «совета и крепости», «ведения и благочестия» и «дух страха Божия».

5. Среди изображений, сопровождающихся надписанием «София», олицетворений «Премудрости» как понятия благодатного действия Бога, божественного дара или представляющих вестников, слуг, посланцев Божественной Премудрости, особо выделяется фигура самой Премудрости как Божественной ипостаси, второго лица Троицы. «Рожденная прежде денницы» и сидящая одесную Отца (Пс. 109, 1, 3), бывшая «в начале дел Божиих», она является образом Его благодати, «зигдательным Словом», создательницей всего видимого и невидимого: «Возвеличились дела Твои, Господи: все Премудростию совершил Ты, исполнилась земля творениями Твоими» (Пс. 103, 24).

Спектр иконографических изводов, представляющих ипостасную Премудрость, весьма разнообразен: от изображения Христа Пантократора, сопровождаемого надписанием «София», до крылатой ангельской фигуры с крестчатым нимбом, вписанным в ромб или звездчатое сияние, — образ славы Отца. В их числе образы Христа Ангела Великого Совета, Христа Благое Молчание, Христа Недреманное Око, Христа Ветхого Денями, Христа Великого архиерея и др. Относится к ним и изображение 12-летнего Христа во храме, поучающего старцев иерусалимских. На Руси такие изображения стали известны не позже XIV в., о чем свидетельствует фреска притвора церкви Успения на Волотовом поле в Новгороде 1363. Здесь бескрылая фигура Премудрости, увенчанная звездчатым нимбом, представлена сидящей на фоне 7-колонного базиликального храма, рядом с которым стоит трапеза. Тут же изображены 2 группы ее слуг. Одни готовят жертвенных животных для пира, др. отправляются созывать на пир верных и разумных.

В новгородском изображении пира представлен воплотившийся Логос, Иисус Христос, Божья сила и Божья Премудрость.

Аналогичные изображения Христа-Ангела, обычно окруженного сонмом ангельских сил, особенно часто встречаются в миниатюрах XI—XIV вв., иллюстрирующих в византийских рукописях «Слов Григория Богослова» начало «Второго слова» на Святую Пасху: «На страже моей стану, Второго чудный Аввакум (Авв. 2, 1). Стану с ним ныне и я... Я стоял и смотрел: и вот муж восшедший на облака, муж весьма высокий, и образ его яко образ Ангела, и одежда его, как блистание мимолетящей молнии. Он воздел руку к Востоку, воскликнул громким голосом... и сказал: “ныне спасение миру!”»

Известно, что было сделано немало попыток запретить аллегорические изображения Христа. Трулльский церковный собор 691—692 в своем постановлении призывал писать Христа только по плотскому обличию. Много позже изображения Христа-Ангела, равно как и изображения его в облике старца Ветхого Денями, вызывали сомнение в их каноничности у традиционно мыслящих русских людей, что не раз становилось предметом рассмотрения на поместных Церковных соборах в XVI—XVII вв. Можно вспомнить знаменитое дело близкого к царю Ивану Грозному диак. Ивана Висковатого, возникшее в сер. XVI в. в связи с необычными изображениями Христа, в т. ч. и крылатого, на т. н. «Четырехчастной» иконе Благовещенского собора Московского Кремля. Тем не менее образ Христа-Ангела на протяжении веков не утрачивал актуальности.

Объясняется это несколькими причинами. Прежде всего тем, что образ этот являлся важнейшим звеном космогонических и историософских представлений христианства, основывающихся на концепции предвечного плана создания всей твари и божественного Домостроительства, т. е. промыслительного действия Бога во вселенной, его попечительства о мире, спасении человечества и устройении Царства Божьего на земле. «Мне, — писал ап. Павел ефесянам, — дана благодать... открыт всем, в чем состоит домостроительство тайны, сокрывшейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом, дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многообразная премудрость Божия, по предвечному определению, которое Он исполнил во Христе Иисусе» (Еф. 3, 8—11). Очевидно, адекватно воплотить мысль о предвечном существовании в лоне Отца, т. е. до воплощения, второго лица Триипостасного Божества, его творческого начала — Логоса, или Премудрости, не способен был никакой др. образ, кроме ангельского, указывающего на бесплотность и несотворенность. Этим же объясняются постоянные апелляции к книгам Ветхого Завета, в первую очередь, к Псалтири и пророкам, встречающиеся в Евангелиях и апостольских посланиях, а затем у отцов и учителей Церкви. В них образ еще не воплотившегося Сына Божьего, Ангела Великого Совета, как именует его прор. Исайя, занимает центральное место: «Отроча родися нам, Сын дан нам, владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Великого Совета Ангел, Чудный, Советник, Бог крепкий, Властелин, Князь мира, Отец будущего века» (Ис. 9, 6). Еще в IV в. Афанасий Александрийский задавался вопросом: «Если Бог есть Творец и Создатель, — созидает же Творец через Сына, и невозможно увидеть что-либо приведенное в бытие иначе, а не Словом, — то не хула ли, когда Бог есть творец, утверждать, что никогда не было зигдательного (т. е. созидающего. — Л. Л.) Его Слова и Премудрости?» (Против ариан слово 1. § 16). Он же продолжает: «Как воспевают Давид: “всё Премудростию сотворил еси” (Пс. 103, 24)... и эта Премудрость есть Слово; и это Слово есть Христос» (Против ариан слово 1. § 19).

Образ Христа Ангела Великого Совета, отвечая на вопрос о предвечном бытии Сына как Премудрости, сопредельной Отцу, и указывая на неразрывную связь, существующую между ними, связывал воедино Ветхий и Новый Заветы, восстанавливал целостность человеческой истории, в которой все подчинено таинственному и одновременно премудрому действию Божественного Промысла. Не случайно митр. всея Руси Макарий, отстаивая на Соборе 1554 идею правомочности изображения Христа «невидимого Божеством» в сценах Ветхого Завета, таких как «творение Адама и всей твари», «в ангельском образе с крыльями», ссылался на пророчество Исайи и на изображения Святой Троицы, где Триипостасное Божество представляется в плотском облике, но с крыльями. Мысль святителя предельно прозрачна, отрицающий правомочность изображения Христа Ангела Великого Совета отрицает и икону Святой Троицы.

В иконах Ветхозаветной Троицы нашли отражение и претворение 2 темы, непосредственно связанные с образом Божественной Премудрости. Одна из них — изображение Предвечного Совета Божьего о спасении людей через жертву Христа, предназначенную «еще прежде основания мира» (1 Пет. 1, 20); другая — установление таинства евхаристии и одновременно прообразование будущего пира праведников в Царстве Божьем. В каноне Козьмы Маиумского на Великий четверг пир этот именуется «владычным учреждением», потому что в евхаристии верные, принимая причастие, соединяются и образуют подобие тела Господня — Церковь, главой которой является Христос.

Самое глубокое и многогранное претворение образ Предвечного Совета нашел в «Троице» Андрея Рублева, где согласие и единство воли трех ипостасей Бога с полной ясностью выражают жест руки и свободное и одновременно кроткое склонение головы центрального ангела. Что касается темы «владычного учреждения», то наиболее наглядно ее раскрывают изображения Ветхозаветной Троицы того иконографического типа, в котором подчеркнута выделяются трапеза, или престол, и центральная фигура Ангела Великого Совета, увенчанная крестчатым нимбом. В этом смысле все изводы изображения «Троицы» — «Гостелюбие Авраама», «Отечество», «Троица Новозаветная» — являются производными от него. К числу наиболее значительных изображений «Троицы» этого типа относится фреска Феофана Грека 1378 в церкви Спаса на Ильине улице в Новгороде.

Одним из важнейших свойств Премудрости, по мнению древних и средневековых авторов, является домостроитель-

ный и промыслительный характер ее действий, за которыми ошутимы воля и план, но истинная цель которых познается лишь возвышенным умом, а для всего человечества открывается постепенно во времени. Старец *Зиновий Отенский* в сер. XVI в. писал об этом так: «Христос глаголет о Себе, воплотившись в человечество: Господь создал Меня как начало путей Своих, в дела Свои. Т. е. вочеловечиться и распясться, и пострадать, и умереть за всех, и оживить всех воскресением Своим, и призвать все языки (народы) в познание Бога Отца, и оправдать всю тварь. Ибо это писание говорит имен-



«София Премудрость Божия». Икона XVI в. Вологда

но о том, что Господь создал Премудрость не для того, чтобы [Она] создала тварь, но как начало путей Своих в дела Свои создал Господь Премудрость...» («Слово похвальное об Ипатии, епископе Гангрском»). Т. е. речь здесь идет прежде все-

го о личном пути Христа, который сам приносит себя в жертву, что и является высшим проявлением божественной мудрости. Поэтому все, кто шел за ним по его пути, пути крестных страданий и изгойства, — его ученики, мученики, аскеты, юродивые, обрекавшие себя быть чужими этому миру, становились «чадами Премудрости», любовью которых «оправдывалась» (Мф. 11, 19) крестная жертва Спасителя. Не случайно во все времена на Руси странничество и юродство почитались как особые знаки избранничества, которыми Бог отметил человека.

Образы пути «чад Премудрости» многообразны. В росписи собора Ферапонтова монастыря, созданной в 1502 великим мастером Дионисием и двумя его сыновьями, большая часть сцен была посвящена раскрытию этой темы. Здесь представлены и мудрые девы, выходящие в ночи навстречу божественному Жениху, и кающийся мытарь, и блудный сын, вновь обретший отеческий дом, и вдовица, принесяшая в храм последнюю лепту, и блудница, умастившая Христа елеем, и исцеленные им слепцы. Все они — участники пира, собранные в светлом храме как в доме Премудрости.

Премудрость Господа проявлялась и в образе его творений. Через все книги Ветхого и Нового Заветов проходит тема созидания мира по архитектурному плану как грандиозной храмовой постройки. «Пророк (Моисей, автор Книги Бытия), — писал Василий Великий, — показал... в Боге едва не художника, который, приступив к сущности вселенной, приравнивает ее части одну к другой и производит само себе соответственное, согласное и гармоническое целое». И далее: «Мир есть художественное произведение, подлежащее созерцанию всякого, так что через него познается премудрость его Творца» «Беседы на Шестоднев». Эта же мысль волновала и вел. Киевского кн. *Владимира Мономаха*, который восхитился стройным порядком, устроенным Богом в мире: «Ибо кто не восхвалит и не прославит силу Твою и Твоих великих чудес и благ, устроенных на этом свете: как небо устроено, или как солнце, или как луна, или как звезды, и тьма, и свет, и земля на водах положена» «Поучение Владимира Мономаха».

Подобно вселенной, по тем же законам Бог устроит жизнь верного ему народа, создавая святилище на Сионе: «Избрал [Господь] колено Иудино, гору Сион, которую возлюбил. И устроил, как небо, святилище Свое и, как землю, утвердил его навек» (Пс. 77, 67—68). В произведениях иконописи и монументальной живописи XVI—XVII вв. данная тема получила раскрытие как в иконографии — иконы «Богоматерь Гора Нерукосечная», «Богоматерь Вертоград огражденный», «О Тебе радуется», так и в композиционном и колористическом строе самой живописи. Наиболее наглядное представление об этом дают храмы XVII в. Ярославля и Ростова, украшенные от глав до пола фресками, изразцами, каменной и деревянной резьбой, преобразованные в райские сады.

Среди произведений средневекового русского искусства, может быть, самым замечательным и загадочным, вызывавшим и продолжающим поныне вызывать противоречивые суждения, является иконографический тип, созданный русскими иконниками и получивший в литературе начиная с XIX в. название «новгородского» по иконе Софийского собора в Новгороде. Он представляет собой архитектурно упорядоченную, гармонически выстроенную картину мира. В нем нашел воплощение весь комплекс идей, связанных с догматическими толкованиями образа Божественной Премудрости.

София Премудрость Божия изображается здесь в виде ангела с пламенеющим розовым или розово-красным ликом, с красными крыльями, сидящего на троне, утвержденном на семи столпах, по сторонам от которого в позах молитвенного обращения стоят Богоматерь и Иоанн Предтеча. Над ним

изображен Христос Пантократор, благословляющий обеими руками, а еще выше — Этимасия, или Престол Уготованный, стоящий на арке небес и окруженный коленопреклоненными ангелами.

Известно, что на Руси уже в XVI в. этот плод утонченной богословской мысли и иконографического творчества вызвал множество недоуменных вопросов, заставлявших наиболее авторитетных церковных деятелей напоминать вопрошающим, что имя Премудрость Божия относится ко второму лицу Троицы, Богу Слова — Христу. При этом авторы ответов, в частности младший современник знаменитого богослова *Максима Грека* старец Зиновий Отенский, обращались к первоисточнику такого толкования образа Софии — словам ап. Павла.

Но поскольку толкование касалось прежде всего проблемы посвящения храмов Святой Софии и догматически правильного понимания самого имени Премудрости Божией, а не ее изображения, облик огнекрылого ангела продолжал смущать умы. Он требовал более подробных и убедительных толкований, объясняющих не только его догматическую основу, но и суть самой изобразительной символики. Поэтому на иконах этого типа в сер. XVI в. стали появляться обширные надписи-комментарии, сопровождающие изображения Софии. Так, на храмовой иконе Успенского собора Троице-Сергиевой лавры читаем: «Образ Софии Премудрости Божией проявляет Собою Пресвятой Богородицы неизглаголанного девства чистоту. Имеет же девство лицо огненно и над ушами тороки (ленточки, означающие всеведение и послушание воле Божьей), венец царский на голове, и над главою имеет Христа... Толкование: лицо огненное являет, поскольку девство уподобляется (имеет предназначение) Богу вместилищу быть; огонь же есть Бог, попадающий страсти телесные и просвещающий душу девственную... Тороки же — осенение Святого Духа...»

Естественно, что такого рода аллегорические толкования лишь усложняли восприятие иконы и умножали число недоуменных вопросов. В XVIII—XIX вв. слово «София» воспринимается, в основном, как абстрактное понятие, которое в массовом сознании верующих уже не связывается с ипостасной Премудростью — Христом, в лучшем случае обозначая один из даров Святого Духа. Даже видные и образованные духовные лица затруднялись ответить на вопрос, почему различаются изображения Софии на храмовых иконах Софийских соборов Киева и Новгорода (на киевской иконе вместо ангела изображена Богоматерь, стоящая в семиколонном храме) и не совпадают дни престольных праздников, который в Новгороде с к. XV в. отмечается 15 авг., в день Успения Богородицы, а в Киеве — 8 сент., в день Рождества Богородицы? Философские и богословские искания к. XIX — н. XX в. сделали тему Софии как никогда актуальной и вместе с тем еще более усложнили ее. Но они же стимулировали научные исследования, в центре которых находились как библейские тексты и тексты древних богословских толкований, так и памятники иконографии.

Изображение Софии в образе огнекрылого и огнеликого Ангела Великого Совета находится здесь не просто в центре, но в средокрестии сцены, на пересечении ее горизонтальной и вертикальной осей. Первую ось образуют 3 фигуры: София, и Богоматерь, и Предтеча, стоящие по сторонам ее престола, как в деисусе. Вторую также составляет триморфная композиция: Этимасия, медальон с поясной фигурой Христа Пантократора и вновь Ангел Великого Совета.

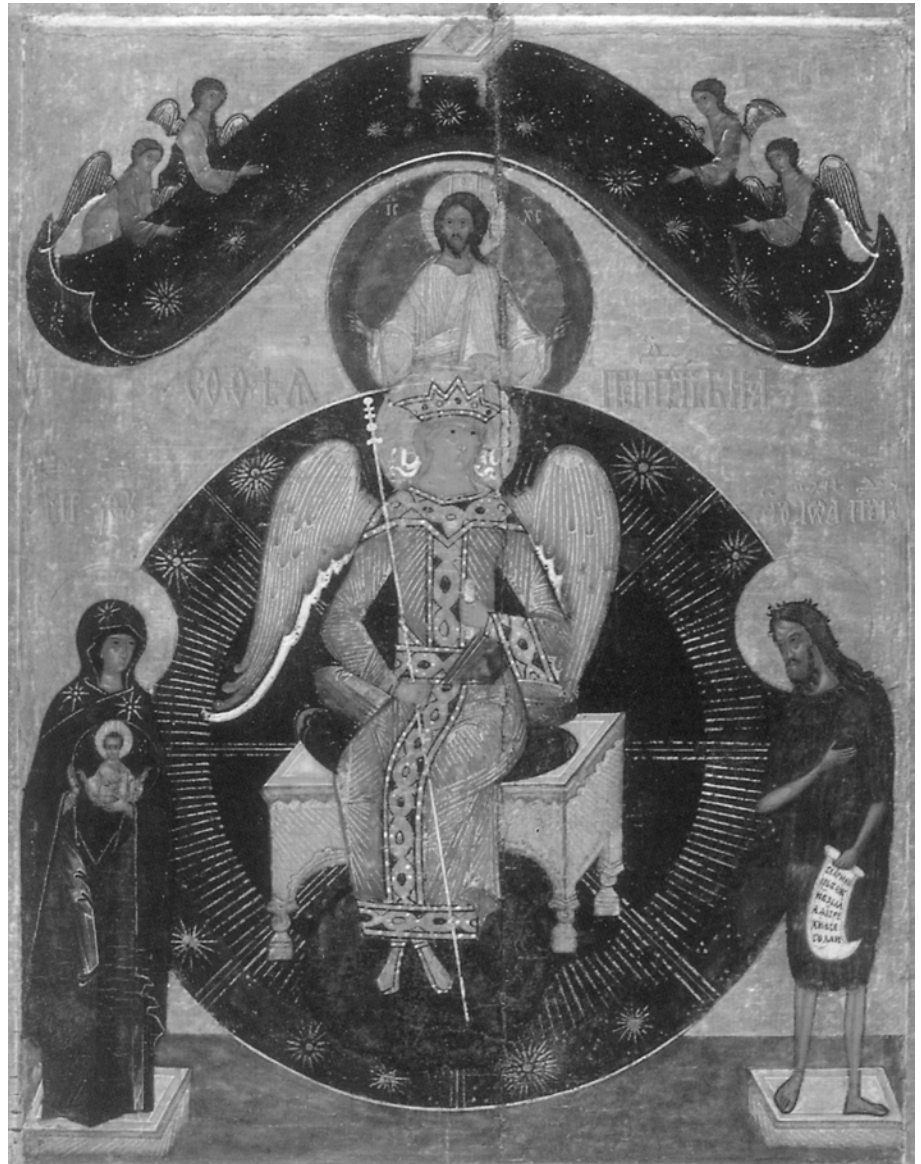
Столь сложное построение и необычный для иконописи иконографический извод изображения уже сами по себе свидетельствуют о том, что его создатели замыслили таким образом соединить 2 главных аспекта, связанных с символикой образа Софии. Один из них — аспект «домостроительный»,

связанный с промыслительным действием Триипостасного Бога, нисходящего к людям «от престола Отца через Сына в Духе» и возвращающего им Царство Небесное. На присутствие Святого Духа указывает царственный сан ангела — помазанника Божия. Этимасия означает пребывание Христа в лоне Отца до воплощения и одновременно образ грядущего Царства Небесного, когда на трон восседает Ветхий Деньми — Триипостасный Бог, чтобы судить народы. Полуфигура благословляющего архиерейским жестом Пантократора — образ земного служения Христа. Ангел Великого Совета — Христос, раскрывающий свою божественную сущность по Вознесению и при восшествии на трон Царствия Небесного после Страшного суда. На то, что это именно Он, провозвещенный через пророков и через арх. Гавриила, благовествовавшего Марии, указывают Христос Пантократор, Богородица, держащая медальон с образом Христа-младенца, и Креститель, свидетельствовавший: «Вот Агнец Божий... Я видел Духа, сходящего с неба... и пребывающего на Нем» (Ин. 1, 29, 32).

Второй аспект — экклесиологический, связанный с неизменной истинной действительностью жизни Церкви, которая раскрывается как мистерия происходящего в ней соединения человека с Богом. Ее апогей наступает с концом человеческой истории — Вторым пришествием Христа, переходом времени в вечность, с наступлением «дня без вечера», открытием неба на земле и явлением истинной божественной сущности Царя вселенной. Не случайно нижняя часть в иконах Софии «новгородского» извода уподобляется деисусному молению. Правда, в отличие от изображений деисуса в сценах Страшного суда этот больше похож на композицию, известные под именем «Предста Царица», или «Царский деисус». На них Христос и Богородица, согласно тексту 44-го псалма, изображаются в царских одеждах, указывая, т. о., на таинственный союз — «брак» Христа-Жениха и Богородицы-Церкви.

Но в рассматриваемых нами иконах Богородица и Предтеча не только поклоняются Софии и молят Ее. Они стоят перед Ее престолом на возвышениях так же, как на иконах Ветхозаветной Троицы стоят перед трапезой Авраам и Ева. Т. е. акцентируется символика евхаристическая — Богородица и Предтеча являются здесь и слугами Божественной Премудрости, которые готовят трапезу и принимают от Софии для раздаяния дары Святого Духа. Они как будто иллюстрируют слова евхаристического канона: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся». А поскольку, согласно православному догмату, евхаристическая жертва приносится единой Троице, от которой Христос неотделим, и Он является одновременно

«приносящим», «приносимым» и «принимающим» ее, то и изображается здесь трижды: как архиерей, приносящий жертву, — Пантократор, как жертва — Христос Эммануил в медальоне на груди Богородицы и как «огонь», приемлющий ее, — Ангел Великого Совета. Одинаковое звездчатое сияние, окружающее все 3 фигуры Христа, напоминает, что София Премудрость Божия, согласно учению крупнейших византийских богословов сер. XIV в., таких как архиеп. Со-



«София Премудрость Божия» Икона XVII в.

лунский Григорий Палама и патр. константинопольский Филофей, оставаясь ипостасным образом Христа, является «общей энергией Троицы».

Сам образ огнекрылого ангела, несомненно, навеян описаниями апокалипсических видений прор. Малахии и Иоанна Богослова. У Малахии (Мал. 3, 2) говорится об ангеле, подобном «огню расплавляющему»; в Откровении Иоанна — об ангеле с лицом, «как солнце, сияющее в силе своей» (Откр.

1, 16). В этой связи стоит обратить внимание на то, что в Москве в 1405 появляется первая известная нам в православном мире монументальная роспись на тему Апокалипсиса. Ее авторами были Феофан Грек, богослов и великий художник, старец Прохор и Андрей Рублев.

По смыслу изображение окруженного сияющей «славой» Софии-Ангела чрезвычайно схоже с центральной иконой полнофигурного деисусного чина из высокого иконостаса, хранящегося ныне в Благовещенском соборе Московского Кремля.

Она также связана с именем Феофана Грека. Здесь Христос, облаченный в белое с золотом одежды предвечного Бога — Ветхого Денями, представлен на пламенеющем красном фоне восседающим на престоле в окружении темно-синей «славы» и небесных сил. Перед ним, как образом Триипостасного Божества и воплощенного Логоса-Софии, в позу слуг стоят Богоматерь, Предтеча, апостолы и творцы литургии — Василий Великий и Иоанн Златоуст.

В творчестве Феофана Грека, о котором мы можем судить по его фрескам в Новгороде, получила яркое воплощение мысль представителей византийского аскетического богословия — исихастов о возможности людям, достигшим совершенства, званым на пир Премудрости, ставшим «своими» Господу, зреть телесным, чувственным взором излиние божественной энергии. Вождь исихастов Григорий Палама писал об этом так: «Только чистые сердцем зрят Бога... который, будучи светом, живет в них и открывается любящим Его и любимым Им». Человек, возвысивший ум и душу до лицезрения божественного света, уподоблялся Моисею, который на горе Хорив видел ангела в несгорающем кусте купины.

Представляется интересным тот факт, что время появления интересующей нас иконографии на Руси совпадает с годами работы Феофана Грека в Москве в к. XIV — н. XV в. Косвенно об этом свидетельствует древнейшая известная сегодня икона этого извода, происходящая из Благовещенского собора Московского Кремля, которая была создана не позже 1-й четв. XV в. Комплекс идей, положенных в основание «новгородского» извода иконографии Софии Премудрости Божией, обнаруживает удивительную близость с идеями, которые были положены в основу композиции первых русских многоярусных иконостасов, возникших именно в это время, на рубеже XIV—XV вв. Их создатели использовали все ту же схему вертикальные триморфных композиции, получивших распространение в монументальной живописи. Внизу они расположили деисусный чин, выше праздники, еще выше Богоматерь Знамение с фланкирующими ее пророками. Весьма вероятно, что идея высокого иконостаса и иконография Софии «новгородского» типа родились в одной и той же среде художников, связанных с двором московского митр. Киприана.

Дальнейшее развитие русского высокого иконостаса, где одновременно с появлением новых ярусов икон развивается вертикальная ось, символика которой связана со все теми же идеями Домостроительства спасения, исходящего сверху от престола Господа Саваофа через пророков и Богоматерь ко Христу Пантократору, устрояющему Церковь на земле, вполне вписывается в логику построения иконы «София Премудрость Божия». Да и в самих композициях «София Премудрость Божия» в XVII в. вместо Этимасии начинают изображать сидящего на престоле Господа Саваофа. Особенно характерно это для ярославских храмовых росписей.

Со временем, когда узкий круг интеллектуалов, распространявших идеи исихастского учения в Москве, Новгороде, Твери и др. городах, постепенно распался, а теофанический аспект в восприятии образа Софии-Ангела утратил актуальность, делаются попытки дать новое истолкование изображениям такого рода. Они получают широкое распространение с

к. XV в., когда, как можно думать, икона крылатой Премудрости и стала храмовым образом Софийского собора Новгорода.

По сравнению с сохранившейся иконой 1-й четв. XV в., которая представляет целостную картину явления божественной славы, в них исчезают все теофанические мотивы, заметно ослабевает символика христологическая, связанная с началом ипостасным, уходит интонация личного молитвенного обращения ко Христу Ангелу Премудрости. Иконы Софии Премудрости Божией «новгородского» извода все более уподобляются изображению Символа веры. Огнеликий ангел постепенно превращается в олицетворение абстрактного понятия «девства», а слово «премудрость» перестает восприниматься как имя, но окончательно превращается в понятие, связанное с даром Господа и с добродетелями, открывающими путь к Богу. Ключевую роль в раскрытии смысла этой композиции начинает играть изображение Богородицы-Церкви. Тематика экклезиологическая явно выходит на передний план. В к. XV в. архиеп. Новгородский Геннадий устанавливает в качестве престольного празднования Софийского собора день Успения Богородицы.

Такой выбор не был случайным. Успение — смерть Богородицы собирает у ее одра, как у евхаристического престола, всю Церковь, людей и ангелов. Оно прообразует возвращение человечества в лоно Господа и представляет своего рода парафраз Рождеству Христову. Там сошедший с небес Христос, как спеленутый младенец, лежал в яслях в Вифлемской пещере — здесь Христос возносит на небеса спеленутую душу Богоматери. В обеих сценах она является «мостом» или «лестницей», чудесным образом соединяющей землю и небо, человечество с Богом. Он и изображается здесь так, как обычно изображается Богоматерь Одигитрия, держащая на руках Младенца. Т. о., Успение, которое, по преданию, происходило в той же Сионской горнице, где Христос совершил Тайную вечерю с учениками, в понимании образованной части византийского и русского духовенства символизировало таинство созидания храма Божьего.

С усилением экклезиологической символики становятся все более заметны женские черты в образе Ангела-Софии. В новгородской иконе сер. XVI в. «Премудрость созда себе дом» бескрылая фигура Софии больше похожа на деву, чем на Эммануила — Христа-отрока. В храмовом образе Киевского Софийского собора, появившемся в XVI или в XVII в., к которому восходит т. н. «киевский» извод, фигура Богородицы просто заменяет изображение Ангела.

В к. XVII в. появляются многочисленные варианты и модификации более традиционного «новгородского» иконографического типа. Канонические правильные, они часто представляют собой подобие подробного изобразительного комментария основ православного вероучения. В одном из них, называемом «София Крестная», на месте фигуры Ангела представлено изображение семиколонного храма. Его центральный столп — Распятие, утвержденное на престоле. Все вместе столпы символизируют 7 таинств Церкви и одновременно служат опорой расположенного выше трона Богородицы, которая сменяла на нем Софию-Ангела. В др. варианте, который можно встретить в храмовых росписях к. XVII в., напр. в храме Иоанна Предтечи в Толчкове в Ярославле, образ Софии «новгородского» извода трансформируется в изображение песнопения «О Тебе радуется». Причем место крылатого Ангела-Софии в центре композиции заняла фигура крылатого Иоанна Крестителя.

Цель таких изображений прежде всего вероучительная. Они уже никак не связаны с личным молитвенным опытом человека, не открывают его взору путь для возведения ума от мира зримого к незримому. Свидетельством тому служит приведенный выше текст «написания о Софии» и вся история толкований ее образа в русской иконописи XVI—XVIII вв.

И все же на интуитивном уровне русская культура и искусство проявляли и в относительно поздние времена поразительную чуткость в восприятии глубинного поэтического смысла образа Софии. Прежде всего это выражалось в живом ощущении существования нерасторжимой связи между Софией, источником святости и благодати, устрояющей жизнь на основе правды, гармонии и красоты, и Церковью, через которую, согласно уже цитировавшимся словам ап. Павла, открывается «многообразная премудрость Божия», тайна Божественного Промысла о человеке. Это находило отражение в иконах, изображающих беседу Христа и самарянки у колодца, отцов Церкви, от уст и писаний которых берут начало потоки премудрости, в многочисленных иконах-притчах вроде изображения евангельской притчи «О слепце хромце» или притчи «О сладости мира», заимствованной из древнего сказания < Варлааме и Иоасафе.

Но главное заключалось в том, что образ Софии, казалось бы, утративший личные, ипостасные черты, продолжал ассоциироваться с космическим солнечным, светоносным началом и с тем местом, откуда этот свет изливался. Ощущение присутствия этого света святости, исходящего от Софии, присуще лучшим произведениям русской живописи XVII и даже XVIII вв. Сохраняется оно и на уровне крестьянской культуры.

В массовом сознании образ Софии, сформированный под влиянием официальной, несколько абстрактной еклесиологической концепции, приобретает сказочные черты, в которых узнается главное — женское светлое и возвышенное начало, источник святости. Царственность связывает ее и с представлением о государстве, земле, городе, церкви. Так, в духовном стихе о Егории (Георгии) Храбром говорится, что матерью его и трех его сестер была «царица благоверная, София премудрая», которая в церкви разоренного царевичем Деманишем (очевидно, преобразовавшимся из имп. Диоклетиана) Чернигова «об своем чаду Богу молится». Не трудно понять, что здесь произошла контаминация нескольких образов: свмц. Софии, у которой по житию было 3 дочери, Богоматери, родившей Спасителя мира, в роли которого выступает Георгий, и Софии как Церкви, ожидающей Второго пришествия Спасителя. И действительно, Георгий является здесь подобно воскресшему Христу, исходящему из ада под звуки пасхального колокольного звона: «вышел Егорий на Святую Русь, повидив Егорий свету белого, солнца красного. Послышав Егорий гласу Божяго, гласу Божяго колокольного».

На уровне собственной поэтики фольклор воссоздает картину восстания мертвых из гробов и воссоединения их в Церковь, которая в принципиальном плане повторяет концепцию Божественного Домостроительства, осуществляемого Христом-Софией.

(См. также ст. «Премудрость Божия».)

Лит.: Соловьев В. С. София. Начало вселенского учения // Логос. 1992. Вып. 2; Кудрявцев П. Идея Св. Софии в русской литературе последних четырех десятилетий // Христианская мысль. Киев. 1916: Кн. 1. Кн. 9; 1917: Кн. 1; Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994; Он же. Купина неопалимая. Париж, 1927; Бердяев Н. Софиология // Путь. Вып. 16. Париж, 1929; Серафим, архиеп. (Соболев). Защита софианской ереси протоиереем С. Булгаковым. София, 1937; Филимонов Г. Д. Очерки русской христианской иконографии. София Премудрости Божия // Вестник Об-ва древнерус. искусства за 1874—76. Исследования. М., 1876; Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1914; Флоровский Г. О почитании Софии Премудрости Божией в Византии и на Руси // Тр. V съезда рус. академ. организации за границей. Ч. 1. София, 1932; Яковлева А. И. Образ мира» в иконе «София Премудрости Божия» // Древнерусское искусство: Проблемы и атрибуции. М., 1977.

Ист.: София Премудрости Божия. М., 2000. С. 9—16.

Л. Л.

«СОФИЯ СОЗДА СЕБЕ ХРАМ...», русская икона (Ил. на с. 788). Совмещает в себе важнейшие иконографические особенности «киевской» и «новгородской» икон Софии Премудрости Божией. Написана в 1-й пол. XIX в. Хранится в Русском музее. К ступеням, образующим подножие храма, припадает царь Соломон в багряных царских одеяниях; в его руках раскрытая книга с текстом притчи: «Премудрость создала себе дом...» Семь столпов, поддерживающих сень кивория-храма, уподоблены семи таинствам Православной церкви. Центральный столп — крест с Распятием, воздвигнутый на престоле храма, ступенчатое подножие которого означает Голгофу. Эта часть композиции соответствует центральному изображению на иконах новгородского «крестного» извода, которые относились исследователями к сер. XVII в. Семистолпный киворий с Распятием является основанием трона, на котором восседает Богоматерь, окруженная славящими ее ангелами и осененная семью лучами света — семью дарами, исходящими от белого голубя, символа Святого Духа. Такое изображение Богоматери в центре композиции как олицетворение дома Премудрости — Церкви, через которую Предвечное Слово сошло на землю, возможно, восходит к иконографии храмового образа Софийского собора в Киеве.

По сторонам центральной композиции помещены многочисленные изображения ликов (соборов) праведных. Над группами верующих, припадающих к основанию Голгофы-храма, слева представлены апостолы, ведомые Иоанном Предтечей, справа — пророки во главе с Моисеем. Над ними изображены лики святителей и мучеников, выше — соборы преподобных и исповедников в монашеских одеяниях, над ними — лики праведников и девственниц. Вверху, по сторонам изображения Саваофа, помещены лики пустынножителей и юродивых. Изображения сопровождаются многочисленными надписями, поясняющими символическое значение каждого элемента композиции.

Интересной особенностью иконы Русского музея является состав изображений в «облачных» ликах. Частично он совпадает с тем, что представлен на некоторых др. иконах Софии Премудрости: это персонажи Ветхого и Нового Заветов, богоотцы Иоаким и Анна, отцы Церкви, аскеты и мученики, прославившиеся в первые века христианства. Но среди них иконописец помещает и изображения святых Русской церкви. Так, в лик преподобных, наряду с Саввой Освященным, включены основатели русских монашеских обителей — святые Антоний и Феодосий Печерские, подвизавшиеся в Киеве, и Зосима и Савватий Соловецкие, совершившие свой монашеский подвиг на самом севере Руси. В лике юродивых вместе с прославленным в Византии Андреем Юродивым — Иоанн и Прокопий Устюжские, а также ростовский юродивый Исидор Блаженный. Т. о., иконописец с максимальной наглядностью выразил идею включенности Руси в течение мировой истории, представив исторические образы подвижников Русской церкви в сонме предстоящих и поклоняющихся Софии Премудрости Божией.

Ист.: София Премудрости Божия. М., 2000. С. 154.

И. Сосновцева

СОХРЯКОВ Юрий Иванович (р. 25.03.1938), исследователь национальных традиций русской литературы. Родился в Чите. Учился в Ленинградском университете, закончил аспирантуру филологического факультета МГУ (1970); доктор филологических наук. Работает в Институте мировой литературы им. М. Горького. В книгах и статьях Сохряков исследовал вопросы традиций русской классики в русской и зарубежной литературе XX в., а также вопрос о том, как отражались разнообразные аспекты русской идеи в творчестве *славянофилов*, *Н. В. Гоголя*, *Ф. М. Достоевского*, *К. Леонтьева*, *И. А. Ильина* и др. классиков русской религиозно-философской мысли.



«София созда Себе Храм...». Икона XIX в.

Соч.: Русская классика в литературном процессе США XX в. М., 1990; Художественные открытия русских классиков. (О мировом значении русской литературы XIX в.). М., 1990; Природа и человек. (По страницам современной прозы). М., 1991; Национальная идея в отечественной публицистике XIX — н. XX в. М., 2000; Землетрясение. М., 1998; Творчество Ф. М. Достоевского и русская проза XX в. (70—80-е). М., 2002.

СОЦИАЛИЗМ, антихристианская идеология построения утопического общества «всеобщей справедливости, материального благоденствия и изобилия». По определению философа А. Ф. Лосева, является одной из сторон (наряду с *капитализмом*) развертывания сатанинского духа неприятия *христианской цивилизации*, основанной на духовных ценностях Нового Завета.

Первые зачатки социалистической идеологии связаны с деятельностью иудейских сект, тайных обществ и масонских лож, ставивших своей целью разрушение христианского миропорядка и построения на его руинах нового общества.

Социалистическое революционное движение было воплощением разных сторон иудейско-талмудического мессианизма. Представители его жили религиозным ожиданием чуда наступления новой эпохи, когда роль «спасителей человечества» будет играть «избранный народ».

История социалистической революции и построения социализма в России шла по пути осуществления антихристианских «идеалов» иудейского мировоззрения, стремления к человекобожеству, к царству земному, к торжеству *антихриста*. И в этом историческом случае еврейский вопрос в России осуществлялся как вопрос религиозный, хотя на первый взгляд казался больше политическим и социальным. Социализм, коммунизм, а впоследствии и еврейский большевизм всегда были сродни иудейскому мессианизму.

Как писал А. В. Меллер-Закомельский, «все религиозное творчество еврейства насыщено острой и фанатической идеей мессианизма. Мессианизм — это вдохновляющий пафос всей духовной жизни еврейства. Древний Израиль — избранный народ, ожидающий Божеской благодати — рождения Мессии. Великая мессианская идея Израиля, по существу, вселенская, издревле сопровождается двумя течениями, суживающими ее и уродующими — шовинизмом и хилиазмом. Еврейский шовинизм низводит мировое призвание мессианизма на степень провинциализма, чаёт в грядущем Мессии своего царя, своего избавителя, который возвеличит лишь избранный народ и даст ему власть над др. народами. Вопрос поставлен о судьбах всего Израиля, целого народа, коллектива, и индивидуальная судьба человеческой личности остается в тени. Отсюда — удивительный факт, что столь интенсивное религиозное творчество еврейства очень долго не интересуется проблемой бессмертия, жизни вечной, — проблемой, занимающей центральное место в религиях Индии, Египта и Греции и получающей свое торжествующее разрешение в радостном Воскресении Иисуса Христа. Судьбы человеческой личности поглощены судьбой коллектива, огромностью его божественного признания. Жизнь вечная еврея не интересует, и потому он ищет спасения в этой, земной, жизни и ее продолжения. Он требует справедливости, суда Божия, удовлетворения всех его чаяний здесь, на земле. Отсюда — идея хилиазма, которой проникнуто мирозерцание еврейства: оно ждет от Мессии осуществления Царства Божия на земле, земного рая.

Отравленное шовинизмом и хилиазмом еврейство отвергает учение Христа, несущего слова «Царство Мое не от мира сего». Евреи не пожелали принять хлеб небесный взамен чаемого хлеба земного и не признали в христианстве осуществления своего мессианизма. В акте отречения от Христа — величайшая трагедия еврейского духа. Распяв

Христа, евреи с еще большей страстью погружаются в свои исконные заблуждения. Мессианские чаяния древности окончательно вырождаются в шовинизм; безблагодатный рационалистический эвдемонизм заменяет хилиазм древних пророков.

В социализме еврейских революционеров, в *материализме* еврейских ученых, в стяжательстве еврейских капиталистов — все та же древнеизраильская неизбывная привязанность к земле, к жизни сей. Социализм Карла Маркса... есть логический вывод из израильского хилиазма к обществу своему плоть от плоти *иудаизма*».

Почти все самые значительные основоположники и вожди социализма были евреями по происхождению (К. Маркс, Ф. Лассаль, М. Гесс) или масонами (Гарибальди, Мадзини, Бакунин, Кропоткин), т. е. иудеями по духу, последователями мессианской утопии построения «высшего общества» на началах иудейского учения об «избранном народе». Даже К. Маркс, открыто презиравший иудаизм и его последователей за «реакционный национализм», в своих социалистических теориях сохранил все антихристианские, богоборческие принципы иудаизма, только перифразировал их.

Его идеи создания справедливого коммунистического общества во всем мире представляли собой модификацию иудейских мессианских ожиданий. Хотя в теории Маркса ничего не говорилось о руководящей роли евреев в этом процессе, сам характер предполагаемой «работы» неминуемо требовал для ее исполнения людей определенного талмудического склада мысли. Социализм и коммунизм являлись как бы первым этапом к установлению господства иудаизма, т. е. царства антихриста. Социализм превращался в орудие окончательного уничтожения христианства и формирования атеистического, антихристианского сознания.

Еврейское требование земного блаженства в социализме К. Маркса сказалось в новой форме и в совершенно др. исторической обстановке. «Учение Маркса внешне порывает с религиозными традициями еврейства и восстает против всякой святости. Но мессианскую идею, которая была распространена на народ еврейский, как избранный народ Божий, Маркс переносит на класс, на пролетариат. Этот новый народ избранный — пролетариат под водительством «специфически еврейских пророков и освободителей» стремится осуществить исконное еврейское чаяние рая земного. И в современном социализме мы находим те же черты, что и в древнем иудаизме. Та же страстная нетерпимость к инаковому, то же пренебрежение судьбой человеческой личности во имя коллектива» (А. Меллер-Закомельский).

«Коммунистический манифест» К. Маркса формулировал цели создания сверхгосударства, все его члены подчиняются единой воле своих вождей и становятся бессловесными строителями (фактически рабами) «нового мирового порядка», из которого полностью исключалось христианство.

Талмудическую доктрину о неизбежности мирового господства «избранного народа» и построении всемирного иудейского царства Маркс трансформировал в теорию всемирной революции, установления диктатуры класса для создания высшего общества. Как и талмудический иудаизм, социализм Маркса предполагал широкие меры насилия и террора против всех противников господствующего класса («избранного народа»).

В этом смысле более последовательным и честным, чем Маркс, был Мозес Гесс, подлинный создатель социализма с еврейским лицом.

Друзья называли Гесса «рабби-коммунист Мозес». Всемирная революция будет только тогда успешной, когда ее будут возглавлять иудеи-талмудисты. Окончательное спасение человечества, утверждал он, придет от евреев. Как писал видный современный сионист Г. Фиш, «для него (Гесса)

сионизм (хотя тогда этого термина еще не было) был высшей точкой либеральных революций девятнадцатого века, но и в какой-то степени их антитезой. Сионизм объединит религию и историю; материальное и духовное сольются и образуют идеальное единство. Осуществляется национальные чаяния, поднявшись до уровня мирового спасения».

Главная цель всех революций, утверждал в сер. XIX в. Гесс, — возрождение Израиля на его земле. Когда Израиль вновь обретет свое истинное призвание в господстве «избранного народа» над человечеством, «исторический процесс завершится окончательным избавлением и будут достигнуты цели всех других революций» (Г. Фиш).

Гесс считал еврейскую революцию главной силой человеческого прогресса. Иудаизм представлялся ему не как религия, отжившая, преодоленная высшим светом христианства, а как ее преемник. Высшая фаза иудаизма еще не наступила, но именно она принесет избавление человечеству. Весь мир «нуждается» в возрождении Израиля. Христианство, по утверждению Гесса, никогда не вело человека к подлинному спасению, которое несет иудаизм. Эпоха христианства подходит к концу; после французской революции XVIII в. оно перестало влиять на события в Европе. Победа еврейской революции в мире неизбежна.

Хотя дальнейший ход истории не подтвердил всех предсказаний Гесса, окончательные цели еврейской революции были достигнуты. Как констатировал К. Гарольд, «современный коммунизм развивался не по тому пути, который намечили для него Гесс и его друг Фердинанд Лассаль, а по программе, начертанной Марксом и Энгельсом. Однако диалектического процесса им оказалось достаточно, чтобы повести общество по заранее намеченному пути, проложенному исторической необходимостью...» За этой туманной фразой скрывается вполне ясная мысль иудея, торжествующего по поводу крушения христианства; по его мнению, это крушение явилось исторической необходимостью.

В работах Гесса — ключ к пониманию характера и конечных целей всех революций и социалистических движений, и прежде всего социализма в России.

Евреи в российском социалистическом движении играли роль катализатора и направляющей силы. Если на первых этапах революционной деятельности их немного, то к к. XIX — н. XX в. они стали преобладающей силой.

В кружке будущего знаменитого масона и террориста Н. В. Чайковского (1869), пожалуй, наиболее заметны были Марк Натансон и Анна Эпштейн. Последняя способствовала возникновению в 1874 в Вильно (духовном центре иудаизма, местопребывании Синедриона и виленского гаона) революционного кружка, во главе которого стояли Арон Либерман и Арон Зунделевич. От этого виленского кружка и от первого «Еврейского социалистического ферейна», основанного в 1876 тем же Либерманом в Лондоне, и ведет свою родословную всемирное еврейское социалистическое рабочее движение.

В организациях, примыкавших к обществу «Земля и воля» (1876), участвовало несколько десятков евреев, игравших значительную роль, особенно в южно-русских кружках.

По делу народовольцев на «процессе пятидесяти» (1876) проходили 2 еврейки — Геся Гельфман и Бетя Каминская. На «процессе 193-х» (1877—79) на скамье подсудимых оказались уже 8 евреев: Соломон Аронзон, М. Кац, И. Павловский, М. Рабинович, Л. Тетельман, С. Чудновский, М. Эдельштейн и Э. Пумпянская.

К числу наиболее выдающихся еврейских деятелей «Земли и воли» и «Народной воли» относились А. Арончик, О. Аптекман, П. Аксельрод, Г. Гольденберг, Г. Гельфман, Л. Дейч, А. Зунделевич, С. и Г. Златопольские, Вл. Иохельсон, Н. Утин, Ф. Морейнис, Г. Фриденсон, Л. Цукерман.

Среди террористов-народовольцев, казненных русским правительством уже в 1870-х, известны 2 еврея — А. Гобет и С. Витенберг.

Цареубийство 1881 — страшное преступление против русского народа, совершенное «народовольцами», — заставило русское правительство полностью разгромить эту подрывную организацию. Однако уже через несколько лет делается попытка восстановить преступное подполье под тем же названием. На этот раз инициаторами возрождения политического терроризма были преимущественно евреи. Имена и деятельность этих преступников стали погромной летописью в истории России: А. Бах, Р. Кранцфельд, Б. Оржих, Л. М. Залкинд, С. Гинзбург, М. Гоц, М. Фундаминский, О. Минор, Г. Добрусина, И. Дембо, М. Кроль, Л. Штернберг, В. Богораз-Тан, П. Богораз.

С к. XIX в. социал-демократическое движение стало главной составляющей еврейской революции в России. Его инициаторами, начиная от группы «Освобождение труда» до «Ленинской гвардии», выступили также евреи: Ю. Мартов (Цедербаум), Ф. Дан (Гурвич), Л. Аксельрод-Ортодокс, Ю. Стеклов (Нахамкес), Д. Колюбов-Гинзбург, Э. Абрамович, А. Кремер, М. Ляховский, Б. Эйдельман, Д. Рязанов (Гольдендах), М. Винокур, Ф. Годлевский, А. Соколовская, Е. Гурвич, Д. Шхиз, Д. Розенблюм, Ц. Копельзон, Л. Иогихес-Тышко, Л. Айзенштадт-Левинсон, И. Айзенштадт-Юдин, П. Гордон, С. Гожанский-Лону, Н. Вигдорчик, П. Средницкая, В. Кассовский.

Главными задачами, которые ставили перед собой социалисты в России, были: уничтожение русского государственного порядка (монархии), ликвидация Русской православной церкви, террор против всех, кто не принимал социалистической доктрины, и, наконец, построение общества всеобщего благоденствия. В 1917 социалистическая партия захватила власть. Лидерами социалистического движения стала партия большевиков, возглавляемая В. И. Лениным (по матери Бланк), Л. Д. Троцким (Бронштейн), Г. Е. Зиновьевым (Радомысльский), Л. Б. Каменевым (Розенфельд).

Русским социалистам удалось выполнить разрушительную часть своей программы, созидательная часть оказалась им не под силу. Семьдесят лет социалистического эксперимента привели к гибели десятков миллионов людей (казненных, убитых, умерших от голода и болезней) и подрыву экономического потенциала страны. Относительные экономические успехи достигались огромной ценой выматывания народной силы. Разрушение и расчленение страны под руководством деятелей КПСС М. С. Горбачева и Б. Н. Ельцина стало логическим завершением развития социалистической идеологии.

О. Платонов

«СОШЕСТВИЕ СВЯТОГО ДУХА», икона, отражающая особенности русского православного мировоззрения. Написана в 1-й пол. XVI в. в Москве. Хранится в Русском музее. Основной сюжета послужила вторая глава Деяний святых апостолов. Апостолы собрались вместе в день Пятидесятницы — 50-го дня по Пасхе, когда иудеи праздновали дарование закона и принесение первых плодов жатвы. Внезапно раздался шум: «И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почил по одному на каждом из них» (Деян. 2, 1—3). Апостолы начали говорить на языках тех народов, которым они должны были возвестить о Христе.

День Сошествия Духа Святого в Православной церкви называется Днем Святой Троицы, ибо сошествие Святого Духа являлось откровением Святой Троицы, премудрым действием которой апостолы «исполнились Духа Святого».

Празднование Сошествия Святого Духа было распространено уже в IV в. Вместе с тем история сложения его иконографии начинается не ранее VI в.



«Сошествие Святого Духа». Икона XVI в. Москва

На иконе Русского музея, согласно сложившейся в Византии и на Руси традиции, апостолы представлены сидящими в триклинии, со свитками в руках. Вверху, по-видимому, был изображен сегмент неба с двенадцатью расходящимися от него к апостолам лучами (вместо огненных языков). В нижней части композиции — черный проем арочного входа, на фоне которого изображена полуфигура старца в короне с белым платом в руках. Известны произведения, на которых старец в короне именуется прор. Иоилем, но чаще всего рядом с изображением помещается надпись «Космос». Отмечено, что иконографически фигура Космоса близка изображениям царя Давида. Свт. Григорий Палама в XXIV гомилии приводит текст 103-го псалма Давида, который свидетельствует о Духе Святом: «Пошлешь Дух Твой — создаются, и Ты обновляешь лице земли» (Пс. 103, 30).

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000. С. 356.

«СПАС В СИЛАХ», икона, отражающая особенности русского православного мировоззрения. Написана в XVI в. в Твери (?). Хранится в Государственной Третьяковской галерее. Изображение Христа Вседержителя на престоле в окружении ангельских сил (отсюда название «Спас в Силах») представляло собой центральную икону деисусного чина. Христос изображен в белом хитоне, на котором сохранились детали красного и голубого растительного орнамента, и в светло-коричневом гиматии, обильно украшенном золотым ассистом. Правой рукой Он благословляет, а в левой держит раскрытое Евангелие (надпись на Евангелии: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое» — Мф. 11, 28—29). На нимбе Христа сохранились следы белильного креста и греческих букв, означающих «Сущий».

Вокруг Христа изображена «слава», имеющая форму наложенных друг на друга ромба, овала и четырехугольника. Ромб и овал заполнены изображениями серафимов и херувимов. У подножия трона изображены т. н. «престолы» — огненные колеса с глазами и крыльями (Иез. 1, 15—21). Согласно сочинению «О Небесной Иерархии», приписываемому Дионисию Ареопагиту, серафимы, херувимы и престолы — высшие из девяти ангельских чинов — «всегда предстоят Богу» и «находятся в большей и непосредственной пред другими близости к Нему» (Ареопагит «О Небесной Иерархии», VI, 2). По углам внешнего четырехугольника располагаются изображения четырех апокалипсических существ (Иез. 1, 4—14; Откр. 4, 6—9) — ангела, льва, тельца и орла, символизирующих четырех евангелистов.

Изображения Христа в окружении небесных сил и четырех апокалипсических существ, иллюстрирующие ветхозаветные эсхатологические видения и тексты *Апокалипсиса*, были широко распространены с раннехристианских времен (один из самых ранних примеров — мозаика в конхе апсиды церкви Осии Давид в Салониках — к. V — н. VI в.). Сходным образом изображался Христос-Судия в композициях *Страшного суда*. Однако окончательное сложение иконографического типа «Спас в Силах» и включение его в состав деисусного чина высокого иконостаса произошло, по-видимому, именно на русской почве, в к. XIV в. (самый ранний пример такого рода — центральный образ деисусного чина Благовещенского собора Московского Кремля к. XIV в.).

Образ Спаса в Силах вместо традиционного Христа Вседержителя в центре деисусного чина должен был актуализировать эсхатологическую и литургическую символику,



«Спас в Силах». Икона XVI в. Тверь (?)

изначально присущую деисусной композиции. Помимо традиционного мотива моления на Суде, причастники плоти и крови Христа во время евхаристии уподобляются ветхозаветным пророкам, свидетелям Богоявления — Теофании. Кроме того, причины популярности такого образа, соединившего в себе таинственные пророческие видения о предвечном величии и славе Божией с темой *Второго пришествия* Судьи и Вседержителя, следует, по-видимому, искать в особом мистическом подъеме, который определял содержание византийской и русской духовной культуры XIV — н. XV в. Целью мистической практики было достижение личного Богообщения («реального обожения»), что делало возможным приобщение подвижника к таинственной и сокровенной славе Божьей и, в конечном счете, служило залогом грядущего единства праведных с Богом в Царствии Небесном.

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000.

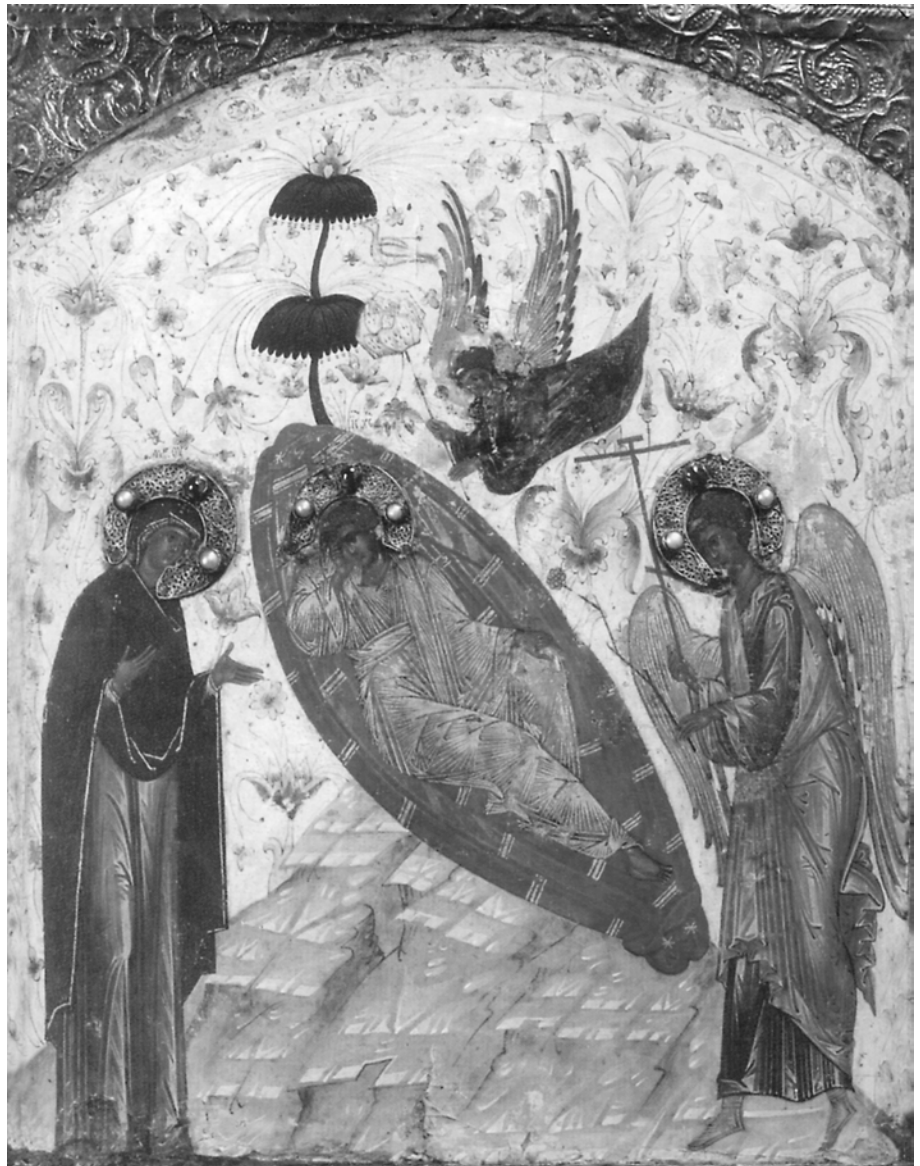
Л. Н.

«СПАС НЕДРЕМНОЕ ОКО», икона, отражающая особенности русского православного мировоззрения. Написана в сер. XVI в. Хранится в музее «Московский Кремль». В центре иконы изображен Христос-отрок, возлежащий на красном ложе, которое расположено наверху горы. Поза его символизирует сон, но глаза открыты. Изголовье ложа венчает дерево с широкой кроной, а тонко прорисованные травы и цветы на белом фоне за ним представляют рай. По сторонам от ложа стоят Богоматерь и ангел, держащий в правой руке Голгофский Крест, а в левой — сухую ветвь с цветком на конце. Еще один ангел подлетает к Христу с рипидой, увенчанной изображением херувима.

Источником создания этой сложной композиции были тексты Псалтири и др. библейских книг, вдохновлявшие церковных гимнографов. Наиболее ранние изображения датируются XI—XII вв. Наименование композиции в русской живописи указывает на то, что это образ Бога, наблюдающего за миром и хранящего свой народ: «Помощь моя от Господа, сотворившего небо и землю. Не даст Он поколебаться ноге твоей, не воздремлет хранящий тебя. Не дремлет и не спит хранящий Израиля» (Пс. 120, 2—4); «...Он слышит меня со святой горы Своей» (Пс. 3, 5). Не случайно такие изображения имеют охранительный характер, и в монументальной живописи они чаще всего располагаются над входом в храм.

Покоящийся на ложе Христос изображен спящим и бодрствующим, что символизирует двуединство его человеческой и божественной природы. «Аще и мертв виден был еси, но живой яко Бог возводиши от земли к небесным оттуда падшия, Иисусе» (служба Великой субботы. Последование утрени. Стих из статьи первой). Известно, что с от-

крытыми глазами Христос изображался в сценах «Распятия» еще в IX—X вв. Заимствованный из Физиолога образ льва, спящего с открытыми глазами, и льва, который рождается мертвым, а затем воскресает, мы находим в службе Великой субботы, где умирающий и воскресающий Христос сравнивается со львом: «Якоже лев, Спасе, уснув плотию, яко некий скимен мертв восставши, отложив старость плотскую» (служба Великой субботы. Последование утрени. Стих из статьи первой). Вместе с тем в Библии «молодым львом» именуется праотец Иуда, земной предок Христа: «Молодой лев Иуда с добычи, сын мой поднимается. Преклонился он, лег как лев и как лвица: кто поднимет его?» (Быт. 49, 9). Этот текст читается на великом повечерии Входа в Иерусалим, которое служит введением к службе Страстного цикла. Т. о., эта сложная композиция в первую очередь посвящена осмыслению смертной жертвы Христа, но она прообразует и ее священное повторение, совершаемое в храме.



«Спас недремное око». Икона XVI в. Москва

Смертное ложе, на котором изображен Христос-отрок, получает значение алтаря, на котором приуготовлена жертва, дающая начало спасению всего мира. О роли Богородицы в деле спасения говорит один из ее символов — процветшая ветвь в руках ангела: «Жезл убо Моисеев древле в змию, Ааронов же жезл в зелено преложиися и процвете листвие» (Последование малого повечерия в неделю Ваий. Трипеснец Андрея Критского. Песнь 9). Еще одной темой этой композиции является возвращение рая как следствие крестной жертвы Христа: «Усну Адам, но смерть из ребр изводит: Ты же ныне уснул еси, Слово Божий, источаеши от ребр Твоих мирови жизнь» (служба Великой субботы. Последование утрени. Стих из статьи второй). Стоящая рядом с ложем Богородица, как «новая Ева», указывает на тайну Будущего века: «Из Небратныя прошед, и прободен в ребра, Содетелю мой, из Нея соделал еси обновление Евино, Адам быв, уснув паче естества сном естественным, и жизнь воздвигнув от сна и тления яко Всесилен» (канон Великой субботы [Последование утрени]. Песнь 5. Тропарь 3). Ложе, на котором лежит Христос, осеняет «Древо блаженной жизни» (Канон на Воздвижение креста Козьмы Майумского. Песнь 7. Тропарь 2), к которому открыл доступ крест Распятия. Не случайно поза и жест предстоящего ангела столь похожи на изображение благоразумного разбойника, первым вошедшего в рай.

Христос Эммануил, «рожденный прежде всех век», призван завершить планы божественного Домостроительства: «Днешний день тайно великий Моисей прообразоваше, глаголя: и благослови Бог день седмый: сия бо есть благословенная суббота, сей есть упокоения день, в онже почи от дел Своих Единородный Сын Божий, смотрением еже на смерть, плотию субботствовал: и во еже бе, паки возвращен воскресение, дарова нам живот вечный, яко Един Благ и Человеколюбец» (служба Великой субботы. Последование утрени. Стихиры на хвалитех. Глас 6).

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000. С. 70.

Е. О.

СПАСЕНИЕ, цель христианства, заключающаяся в достижении высшего *блаженства*, т. е. жизни в полном единении с Богом в соответствии с Божественным замыслом. Многочисленны, разнообразны и неисповедимы пути естественного промысления Божия о роде человеческом. Но действиями естественного способа промысления Божия не искореняется сила *греха*, проникшая все существо человека, не уничтожаются и следствия его. Если бы Бог ограничился только такими действиями Своего промысления, то *зло*, конечно, не могло бы совершенно восторжествовать над *добром* и сокрушить его на земле, но и само никогда не могло бы, даже при всех усилиях к тому самого человека, быть искоренено. Греховность в человеке не есть какое-нибудь временное или случайное направление жизни, подобное привычке, которая может быть и не быть, но глубокая порча или растление природы, получаемое человеком вместе с бытием, с *душой и телом*, и усиливаемое личной греховностью. А без сокрушения греховной силы в человеке грех навсегда бы оставял его под тяжестью суда и гнева Божия, в удалении от Бога и в темной власти *дьявола*. Вместе с сим и установленные Богом, как спасительные врачевства против греха, внешние бедствия (физическое зло) и *смерть*, полагающая предел греху, навсегда являлись бы уделом человечества. Уврачевать человеческую природу, но без разрушения человеческой свободы, искоренить зло ее существа или — что то же — совершенно обновить и воссоздать человека, воссоздать и примирить его с Богом, возвратить ему *бессмертие*, потерянное грехом, уничтожить и все пагубные следствия греха во внешнем мире, т. е. возвратить миру совершенства, отнятые у него проклятием, возвести его в первобытное состояние

красоты и благолепия — все это возможно и мыслимо совершить только особенными, чрезвычайными или чудесными действиями промысления Божия о человеке. Премудрый и Всеблагый Бог не восхотел оставить павшего человека на безвозвратную погубель, в жертву вечной смерти и злу. Он определил избавить его от осуждения — спасти его, но способом, не лишающим павших употребления дара *свободы*. Совокупность благодатных действий Бога, как Спасителя людей от греха, проклятия и смерти (искупление со всеми его предварительными действиями и со всеми его последствиями), называется божественным Домостроительством (в церковно-славянской Библии — смотрение; напр., Еф. 1, 10; 3, 2, 9; Кол. 1, 25) человеческого спасения. Ясное созерцание тайн Домостроительства недоступно и светлым бесплотным умам (1 Пет. 1, 12), тем более помраченному грехом уму человеческому. Однако тайна эта не совершенно недоступна и человеческому разумению. Слово Божие открывает нам премудрость Домостроительства в такой мере, в какой, конечно, находит это для нас необходимым и спасительным. Сущность великой тайны Домостроительства, насколько она открыта нам, состоит в следующем. Бог от вечности, по бесконечной любви Своей, по определению предвечного совета Пресвятой *Троицы*, благоволил избрать чрезвычайное средство к спасению павшего человека чрез едиnorodного Сына Своего и животворящего Духа Святого. Обетование о спасении Он благоволил дать людям тотчас по грехопадении раскаявшихся прародителей и в течение веков приготавливал их к принятию Искупителя и свободному усвоению плодов искупления. Егда прииде кончина лета (полнота времени), едиnorodный Сын Божий по воле Отца благоволил нас ради и нашего ради спасения воспринять в единство Своей ипостаси человеческое естество, воплотиться от Духа Свята и Марии Девы, вочеловечиться и совершить дело искупления рода человеческого от осуждения на вечную смерть, дав возможность и право для всех людей быть чадами Божиими и наследниками Его царствия. Дух Святой, ниспосланный от Бога Отца искупленным по заслугам Сына Божия, пребывая неразлучно с верующими, вселяясь и в самые души покорных Искупителю, силой Своей благодати прилагает и усваивает людям спасительные плоды искупления, совершенного Сыном Божиим. Для той же цели — совершения в душах верующих дела спасения и приведения их в Царство Божие — основана воплотившимся Сыном Божиим Церковь, которой дарованы все необходимые к освящению людей благодатные средства (*таинства*) и в которой члены, подвизаясь совокупными силами в деле общего спасения, могут успешнее совершать оное и достигать жизни вечной. Таковы основные черты богооткровенного учения, содержимого Православной церковью (никео-царьградский Символ веры), о тайне Домостроительства человеческого спасения, иначе — об особеннейших действиях *Промысла Божия* о павшем человечестве, преимущественно в условиях настоящей земной жизни человека. Завершение же тайны Домостроительства имеет последовать во Втором пришествии Христовом, кончине мира и всеобщем воскресении мертвых.

Б. С.

СПЕКТОРСКИЙ Евгений Васильевич (1875—3.03.1957), философ, историк русской культуры. Родился в Волынской губ., закончил Варшавский университет. С 1913 — профессор Киевского университета. С 1920 — в эмиграции (Чехия, Сербия, США). Первым значительным трудом Спекторского является «Проблемы социальной физики в XVII в.»

В 1925 в Праге Спекторский опубликовал книгу «Христианство и культура», в которой обосновывал положительное значение *христианства* для *философской науки, искусства, для развития права и государства, для укрепления идеи личности*. Одной из постоянных тем творчества Спекторского

была история русской культуры. Он написал статьи о Крещении Руси, о Петре I, о школах в русской государственности, о западных источниках евразийства, о *Ломоносове* и *Пушкине*, о *Толстом* и *Достоевском*, *Тургеневе* и *Чехове*.

«В философских построениях Евгения Васильевича, — отмечал прот. В. Зеньковский, — занимала особое место идея возможности». «Возможное» находится между необходимым и реальным, и потому есть условие и принцип *свободы*. Философия и в самой своей сути свободна... Религия раскрывает нам высшую закономерность Божественной *правды*, наука же изучает реальную закономерность в действительном *бытии*. Между этими двумя сферами и лежит область возможного, т. е. область творчества, открытая человеку. Вся ценность работ Евгения Васильевича в том и заключается, что, оставаясь внутренне свободным, он вместе с тем убедительно показывает, что ...все крупные проблемы жизни неразрешимы без Христа».

Соч.: К вопросу о систематизации в обществоведении. Варшава, 1903; Органическая теория общества. Варшава, 1904; Очерки по философии общественных наук. Варшава, 1907; Физичизм в общественной философии XVII в. Ярославль, 1909; Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 1. Варшава, 1910; Т. 2. Киев, 1917; Понятие общества в античном мире. Этуод по семантике обществоведения. Варшава, 1911; Белинский и западничество. Варшава, 1912; К вопросу о системе «Духа законов» Монтескье и ее философских источниках. Ярославль, 1912; К спору о философии права. М., 1914; Происхождение протестантского рационализма. Варшава, 1914; Протестанство и рационализм в XVI и XVII столетиях. Варшава, 1914; Номинализм и реализм в общественных науках. М., 1915; Пособия к лекциям по истории философии права. Саратов, 1916; Что такое конституция? М., 1917; Проблема социальной физики в XVII в. Т. 1, 2. Варшава, 1917; Государство. 1918; Христианство и культура. 1925; Начала науки о государстве и обществе. 1927; Чехов. Белград, 1930; Государство и жизнь. 1931; История социальной физики. (2 тома, 1932 и 1938, на словен. яз.); Либерализм. Люблина, 1935.

СПИР Африкан Александрович (15[27].11.1837—13[25].03.1890), философ. Родился в семье врача. В ранней юности он был очень религиозен и даже хотел посвятить себя богословию — но когда прочитал «Критику чистого разума», то решил заниматься только философией. Двадцати пяти лет Спир выехал за границу и, после нескольких лет путешествий, обосновался (с 1867) в Германии. В 1873 появилась (на нем. яз.) его главная работа «Denken und Wirklichkeit», в 1876 — «Empirie und Philosophie», в 1883 — «Беседы о религии».

Спиrom очень увлекался *Л. Толстой* — его пленяли ясность и четкость феноменализма (критического) у Спира. Спир был строгим последователем Канта, исходной основой *философии* считал «непосредственные данные сознания». Но разделяя всецело принципы *трансцендентализма*, Спир не боится принимать реальность «*вещей в себе*» (как «скрытой основы эмпирических явлений»). Они непознаваемы, но, как чистый трансценденталист, Спир утверждает «родственность» «действующего, формирующего принципа *природы* с нашим существом». Этот действующий принцип «не может быть предметом опыта, он остается скрытым от нас» — и он и есть подлинная «вещь в себе», обладающая «нормальным способом *бытия*». Это неожиданное применение морального принципа к характеристике «подлинного» бытия очень типично для Спира. Спир считает, что мир, как система явлений, имеет «*abnorme Art des Existierens*» — именно в силу того, что здесь все изменчиво. Но отсюда следует, что никак нельзя выводить сферу явлений из «подлинного» бытия. «Безусловное есть норма, а не основание *бытия* (явлений)», — утверждает Спир. Употребляя религиозные термины, Спир говорит, что *Бога* нельзя мыслить ни как Творца, ни как Владыку, а лишь как *идеал*. Спир решительно различает между понятием Бога (как «Безусловной сферы», кото-

рая совсем не есть «причина мира», а лишь идеал) и «действующим принципом природы» — и потому считает *пантеизм* философски неприемлемым. Вообще «Бог, как идеал, и Бог, как Творец, — это только одно и то же слово, но по существу между ними нет ничего общего». Творческая сила в природе («действующая причина») есть основа и *зла* в природе; зло есть вообще «неизбежная составная часть естественного порядка вещей».

Необъяснимость действительного мира (мира явлений), невозможность пользоваться понятием причины при уяснении связи явлений и Безусловной Сущности — не мешает, по Спиру, считать, что Безусловное есть идеал, во имя которого и должен действовать человек; с этим идеалом мы должны проходить «сквозь» действительное бытие.

Соч.: Очерки критической философии. М., 1901; Замечательные мыслители Древнего и Нового мира. СПб., 1901.

Прот. В. Зеньковский

СПИРИТУАЛИЗМ (*лат.* — дух), направление *метафизики*, признающее реальностью *души* и видящее в *теле* лишь *феномен* или продукт души. Спиритуализм может иметь несколько видов; он может представлять себе душу как *субстанцию* или как энергию, и тело как чистый феномен или же как нечто, хотя и зависимое от души, но имеющее относительную самостоятельность. Термин «спиритуализм» весьма родственен термину «*идеализм*». Спиритуализм представляет прямую противоположность *материализму*, и слабые стороны последнего составляют силу первого, и наоборот. Беркли может служить представителем абсолютного спиритуализма в *психологии*.

СПРАВЕДЛИВОСТЬ, одна из семи человеческих добродетелей, сложное моральное понятие, означающее совершение *поступков по правде*, по *совести*, по правоте, по *закону*.

В православном понимании справедливости — прежде всего совершенное следование заповедям Божиим. В *Изборнике 1076* справедливость объясняется так: «Творящим *добро* воздай почет, творящих *зло* наказывай. Не оправдывая виновного, даже если он и друг тебе, не обижай правого, даже если он и враг тебе». Справедливость в понятиях *Святой Руси* осуществляется не просто стремлением к справедливости, а *любовью*. Для того чтобы быть справедливым, надо быть самоотверженным, т. е. как бы несправедливым к себе. В сборнике «*Пчела*» (к. XII — н. XIII) говорится: «Человек справедливый не тот, кто не обидит, а который мог бы обидеть и не захотел».

Это же понимание справедливости проводится у русских мыслителей и более позднего времени. «Справедливость в нравственном смысле, — пишет *В. С. Соловьев*, — есть некоторое самопожертвование; ограничение своих притязаний в пользу чужих прав. Справедливость не есть простое равенство, а равенство в исполнении должного».

Справедливость — доблесть избранных натур, правдивости — долг каждого порядочного человека (В. О. Ключевский). Справедливость есть моральная уверенность. Следовать в физическом мире правилу — ничего лишнего — есть умеренность, в моральном — справедливость. Справедливость есть крайняя мера добродетели, к которой обязан всякий. Выше ее — ступени к совершенству, ниже — порок (*Л. Н. Толстой*).

О. Платонов

СТАНЕВИЧ Евстафий Иванович (1775—15.01.1835), писатель, философ. В н. XIX в. выступил против *масонства* с позиций *Православия*. Был сторонником теории естественного права. Считал, что в обществе разум преобразует законы природы в общественные законы. Извращение естественных «начальных законов» происходит тогда, когда они или не познаны надлежащим образом, или нарушаются своеволием государственной *власти*. По мнению Станевича, народ «...даже го-

тов повиноваться слепо управляющей им власти, лишь бы власть сия не оскорбляла в нем человечества».

Соч.: Мысли об истинном на земле счастье // Новости русской литературы на 1802. Ч. 2. М., 1802; Рассуждение о законодательстве вообще. СПб., 1808; Беседа на гробе младенца о бессмертии души, только тогда утешительном, когда истина оного утверждается на точном учении веры и Церкви. СПб., 1818.

СТАНКЕВИЧ Николай Владимирович (21.09[3.10].1813—25.06[7.07].1840), мыслитель, литератор. Родился в с. Удерева Острожского у. Воронежской губ.; из дворянской семьи.



В 1834 окончил словесное отделение Московского университета. Основатель (1832) литературно-философского кружка, участниками которого в разные годы были В. Белинский, К. Аксаков, М. Бакунин, М. Катков и др. Необходимость лечения заставила его покинуть Россию (1837). В Берлине углубленно изучает Гегеля. Скончался в Италии. Станкевич испытал влияние идей Шеллинга, Фихте, Канта, Гегеля, раннего Фейербаха. В центре внимания Станкевича — философско-этическая про-

блематика. Философия, по мнению Станкевича, показывает человеку цель жизни и путь к этой цели, средства, через которые достигается общественное благо. Завершается же философия религией, где окончательно разрешаются вопросы, на которые философия наталкивается. Религия при этом дается иное, чем в православно-христианском богословии, истолкование — религия понимается как всеобщая любовь, которая составляет сущность жизни. Единение людей через любовь, преодоление их разобщенности — главный принцип этики Станкевича. В основе исторического лежат, по мнению Станкевича, дух, воспитание, и просвещение.

Соч.: Переписка. 1830—40. М., 1914; Избр. М., 1982.

СТАРЕЦ, монах (священник или нет), исполненный Духа Святого и ставший для других наставником, водителем — на пути к духовному *совершенству*. Возможность стать старцем зависит не от взятого на себя определенного послушания, ни даже от ревностного стремления к Божьему делу (кроме случаев харизматических), но исключительно от духовного облика человека, преображенного *благодатью*. В монастыре старец (в точном смысле — старик, уважаемый муж) не касается ни управления, ни власти. Он не избран, не поставлен кем-либо, кроме самих обстоятельств. Его духовный навык, молитвенный образ жизни и самоотречение делают его старцем. Старец невольно притягивает к себе всякую душу, ищущую *Бога*, т. е. в нем самом ощущается присутствие Божие. Несмотря на то, что в начале это установление было сугубо монастырское, рожденное монастырскими требованиями, позднее оно распространяется далеко за монастырские стены и приобретает более широкое значение. В таких случаях, как было это и с Оптиной Пустынью, толпы народа стекаются к старцу. Исполненный милости Божьей, он выслушивает их покаянные признания, призывает к христианскому *совершенству* и направляет на путь Божий. Это старцы приучили русский народ «смотреть в небо поверх куполов и дивных соборов», т. е. отрываясь от обрядности и формализма, жить внутренней жизнью, стремиться к Богу не только во внешнем поклонении Ему. Старцы стара-

лись научить смирению, прощению и управлению своей *волей*. Это были поистине учителя русского народа, а кельи их были своего рода университетскими кафедрами, где он получал свое духовное образование. Влияние этих людей, живущих как бы в стороне от обычного духовенства, было и остается огромным. Оно значительно больше влияния простых монахов и священников.

Русские старцы никогда не были отделены плотной стеной от мира, его нужд и страданий. Их кельи были всегда открыты для всех страждущих и ищущих помощи, что, однако, не мешало старцам быть «не от мира» и выше мира сега. Так, напр., оптинский старец Амвросий, отслужив в воскресенье раннюю обедню для богомольцев, после общего Причастия возвращался в свою келью, где жил сосредоточенной монашеской жизнью, отдавая себя безраздельно Богу. И этим вырабатывалось в его душе ясное, радостное, спокойное настроение, именуемое «душевный мир».

Влияние старцев распространялось в России не только на определенные слои общества: крестьян, мещан. Напротив, старчество являлось центром духовной жизни, народным источником, где каждый черпал живую воду *благодати*.

Иеромонах Иоанн (Кологривов)

СТАРООБРЯДЧЕСТВО (староверие), общее название русского духовенства и мирян, сохраняющих церковные установления и традиции древнерусской Православной церкви и отказавшихся присоединиться к реформе, предпринятой в XVII в. патр. Никоном (см.: Раскол). Среди старообрядчества сложилось несколько различных церковных организаций (иногда называемых толками или согласиями), каждая из которых официально именуется себя древлеправославной (православной) церковью, а своих последователей — православными христианами. Бытует самоназвание «староверы» с прибавлением указания на принадлежность определенной старообрядческой церкви. В дореволюционной литературе, как правило, старообрядчество именуется «расколом», а староверы — «раскольниками». В первые десятилетия старообрядчество было прежде всего общественной оппозицией церковным нововведениям, не вводившей новую позитивную программу или доктрину; богословствование начального старообрядчества было только защитой церковной традиции и критикой реформы. Но уже к к. XVII в. перед старообрядчеством обостряется необходимость решения целого ряда богословско-мировоззренческих проблем — как в теоретическом, так и в практическом плане. Одна часть староверов пришла к убеждению, что, поскольку необходимо иметь священство, следует принимать с сохранением сана священнослужителей, переходящих в старообрядчество из новообрядной церкви. Это направление получило название «поповщина», «поповцы» или «беглопоповцы». Но др. староверы полагали, что в мире воцарился антихрист и близок конец света. Поэтому истинное священство исчезло, а новообрядная церковь лишена *благодати*. Эти старообрядцы называются «беспоповцы». Перед ними возникла задача организовать свою церковно-богослужебную жизнь и дать этому догматическое обоснование. Значительная роль в ее разрешении принадлежит братьям А. и С. Денисовым и Феодосию Васильеву. Из богослужения беспоповцев исключаются все священнодействия, которые полномочен выполнять только священник или дьякон. Такие богослужения и до раскола совершались в северных краях Приморья, где в малонаселенных и удаленных приходах не было постоянных священников. С этим связано происхождение названия многих беспоповцев — поморцы. Правила организации церковной жизни, отношений с еретиками черпались старообрядцами, в т. ч. и беспоповцами, из «Кормчей книги» — свода правил апостолов, соборов и святых отцов. Отвержение новообрядного священства и таинств беспоповцами не имело

ничего общего с учением протестантизма, с которым их неоднократно пытались сблизить на основании внешнего сходства. Беспоповцы не отвергают принципиально ни церковную иерархию, ни таинства, они лишь в конкретных исторических условиях, руководствуясь опять-таки чтением святых отцов и церковными канонами, вынуждены были обходиться без них. Видя в этом лишении признаков антихристовости времени, беспоповцы в течение многих лет, однако, пытались найти истинное священство в отдаленных странах, в частности, в легендарном Беловодье. В вопросе о совершении таинства беспоповцы не просто провозглашают равные права священников и мирян, но, опираясь на свод церковных канонов и историю церкви, в каждом конкретном случае рассматривают, вправе ли мирянин крестить, исповедовать и т. д. в экстремальной ситуации отсутствия священника. Для этих целей в беспоповстве складывается институт наставник-мирян, выполняющих функции духовных отцов. Невозможность совершения мирянином евхаристии разрешается в учении о «духовном причащении» — уповании на то, что при отсутствии видимого причастия Господь само страстное желание причаститься вменит за евхаристию. Проблема сочетания идеи о состоявшемся причащении в мир антихриста со *святоотеческим учением* нашла выражение в беспоповской концепции о «духовном антихристе»; антихрист не есть человек во плоти, он пришел духовно, его владычество — владычество еретиков, сопровождающееся гонениями на православных христиан, т. е. на старообрядцев. Крупнейшее разделение в беспоповстве вызвал вопрос о таинстве брака. Последователи Феодосия Васильева — федосеевцы-старопоморцы постановили, что в отсутствие священства миряне не могут совершить браковенчания, сожителство же без брака есть блуд, и, следовательно, все должны вести девственную жизнь. В течение XIX в. долгое время федосеевцы являлись самым многочисленным течением в беспоповстве. Среди беспоповцев-поморцев в XIX в. оформилось учение о бессвященном браке, совершающемся благословением наставника и родителей. Эта практика вызвала разделение с федосеевцами, породившее с обеих сторон целый корпус полемических сочинений о таинстве брака. Кроме перечисленных выше основных разделений, в старообрядчестве образовался еще ряд толков и согласий. Последнее крупное разделение в старообрядчестве произошло после перехода к староверам в 1846 Босно-Саравского митр. Амвросия, утвердившего Белокриницкую иерархию (по названию с. Белая Криница). Часть поповцев не приняла этой иерархии и продолжала довольствоваться переходящими от синодальной церкви священниками. В 1923 к ним перешел новообрядческий архиеп. Никола (Позднев), но и после появления иерархии за ними сохраняется обыденное название «беглопоповцы». Корпус старообрядческих сочинений огромен, большую его часть представляют собой рукописные книги, посвященные полемике с новообрядчеством или между различными течениями старообрядчества. Среди наиболее выдающихся произведений, представляющих интерес для изучения религиозно-философских воззрений староверов, можно назвать сочинения *Авакума*, «Соловецкую челобитную», «*Поморские ответы*», «Шит веры», «Меч духовный», сочинения Павла Любопытного, еп. Арсения Уральского (Швецова), И. Кириллова, Ф. Мельникова, Л. Пицугина, В. Сенатова, еп. Михаила (Семенова). Для историка философии старообрядчество интересно прежде всего тем, что в ходе 300-летней полемики была приведена в движение вся мировоззренческая система византийско-русского *Православия*, ревизован и заново осмыслен весь его понятийный аппарат и внутренняя логика. Среди важнейших проблем, обсуждаемых в старообрядческих сочинениях, — проблема сочетания личной ответственности за свою

веру и подчинения авторитету иерархии, проблема взаимосвязи веры и ее выражения в священнодействиях, церковных обрядах. Основную тяжесть доказательства в старообрядческих сочинениях несут многочисленные выборки цитат из *Священного Писания*, святых отцов и церковных канонов. Используются также и сочинения новообрядцев, светских авторов. Цитаты сопровождаются истолкованием, обсуждением границ их применимости к излагаемой теме, возможной многозначности выражений. Очень многие старообрядческие полемические сочинения написаны в форме вопросов и ответов. Поскольку уровень грамотности среди староверов был высок, богословские споры не были достоянием узкой группы богословов-начетчиков — они вызвали общественный интерес и велись повсеместно как на диспутах, так и в письменном виде — в посланиях. Первыми авторами, опубликовавшими свои взгляды на сущность старообрядчества, стали *Симеон Полоцкий*, митр. *Димитрий Ростовский*, еп. *Питирич Нижегородский* и др. Первоначальной их позицией было стремление доказать, что его последователи защищают неприемлемые для Православия взгляды и обычаи. Позднее обличители меняют позицию и делают акцент на том, что старообрядчество — движение темного, необразованного люда, не покорившегося иерархам и не понимающего, что произведенные преобразования сравнительно малозначительны и не изменяют существа веры и церкви. Митр. *Платон* (Левшин) теоретически и практически основал единоверие (1800), допускавшее чисто внешнее отправление дореформенного богослужения священниками, подчиняющимися Синоду. В сер. XIX в. возникает концепция, истолковывающая старообрядчество как народно-демократическое движение, лишь внешне облеченное в религиозную форму. Она получает развитие в трудах В. В. Андреева, В. И. Кельсиева, А. С. Пругавина, Шапова и др. Герцен намеревался даже организовать среди старообрядцев революционную пропаганду, что, впрочем, закончилось полной неудачей. На самом деле старообрядческая литература не касается проблем социального устройства, неприятие же государства и самоустранение от многих форм общественной жизни есть лишь следствие убеждений в том, что существующее государство — еретическое. Несостоятельность попыток приписать старообрядчеству антисамодержавные революционные воззрения была показана Н. С. Лесковым, П. И. Мельниковым-Печерским. В. С. Соловьев в работе «О русском народном расколе пытался сблизить старообрядчество с протестантизмом, впрочем, чисто отвлеченно, не опираясь на изучение старообрядческой литературы и вероучения. В. В. Розанов и П. И. Мельников-Печерский высказывали мысль, что старообрядчество есть доведенное до логического завершения византийское Православие — «мрачное», «жестокое», «отвергающее жизненные радости, стремящееся к умерщвлению плоти». Важное значение для изучения истории раскола имели работы Н. Ф. Каптерева, которые также послужили и некоторой «реабилитацией» древнерусской церковной традиции. Интересная в плане исследования исторических фактов работа Е. Е. Голубинского «К нашей полемике со старообрядцами» (1905) выдвигает в качестве основной причины раскола «отсутствие у нас просвещения» и невежество. При всей необозримости исследований о старообрядчестве существует крайне мало беспристрастных работ, посвященных богословскому анализу и религиозно-философскому осмыслению (а не обличению) сущности старообрядчества. Интерес в этом плане могут представлять соответствующие лекции курса Ключевского, главы «*Истории русской философии*» В. Зеньковского и «Путей русского богословия» Г. Флоровского. Большое значение имеет фундаментальное исследование старообрядчества В. Зеньковского «Русское старообрядчество. Духовные движения XVII в.»

(Мюнхен, 1970), в которой автор сделал вывод, что старообрядчество вышло как внутренний продукт жизни русской церкви, а Никонова реформа была лишь внешним толчком и поводом, выведшим старообрядчество наружу.

Лит.: Поморские ответы. М., 1911; Щит веры. М., 1913; Мельников-Печерский П. И. Очерки поповщины // Полн. собр. соч. Т. 13—14. СПб.—М., 1898.; Сахаров Ф. К. Литература истории и обличения русского раскола. Вып. 1—3. СПб., 1887—1900; Пругавин А. С. Раскол — сектанство. Вып. 1: Библиогр. старообрядчества и его разветвлений. М., 1887; Сенатов В. Г. Философия истории старообрядчества. Ч. 1—2., 1908; Кириллов И. А. Третий Рим. М., 1914; Кириллов И. А. Правда старой веры. М., 1917.

М. Шахов

СТАРОСТЬ, уважение к старине, старости, старикам было всегда присуще коренным русским людям, особенно крестьянам. Еще в XI в. в сборнике «Поучение отца сыну» неизвестный русский автор говорит: «Все новое хорошо, но старое — и лучше всего, и сильней».

У русских существовало неискоренимое чувство связи с предками, почитание их, преклонение перед старинными традициями и опытом стариков. «Добрая старина, святая», — говорили они. «Что старина, то и деяние», «Старина что диво», «Старина с мозгом».

«Наши отцы и деды того не делали, да и нам не велели», «Старики, чай, не меньше нашего знали», «Как жили деды и прадеды, так и нам жить велели», «Не сегодняшнее, вчерашнее, да и не нами случилось», «Не нами установлено, не нами и переставится», «Как отцы и деды наши, так и мы», «Отцы и деды не знали этого, да жили не хуже нашего», «Спокон веку, как свет стоит, так исстари повелось», «Пускай будет по старинному, как мать поставила».

Лучшей аттестацией для русского человека еще в XVIII—XX вв. было сказать: «старинного закалу». А если уж что-то сделать хорошо, то это «тряхнуть стариной», «повытрясти старинушку», ибо «старина подобнее была».

Русский этнограф М. М. Громько, подробно изучившая вопрос об отношении к старикам у русских крестьян, пишет: «В семейном застолье лицам пожилым, а тем более престарелым, предоставлялось почетное место. Их с почтением приветствовали при встречах на улице. Детям прививалось понятие об уважении к старшим с ранних лет. Существенную роль в этом играли сказки и бывальщины религиозно-поучительного характера, до которых так охочи были сельские жители. В сказке «Иван, крестьянский сын», напр., герой, нагрубивший старухе, терпит неудачи; а когда, одумавшись, просит у нее прощенья, то получает от нее очень важный совет. Часто такие назидательные истории рассказывались как реальные происшествия с указанием на тех, кто видел это своими глазами». С особым почтением к старикам относились на собраниях *общины*. Напр., в Бобровском у. Воронежской губ. в сер. XIX в. общинные дела нередко решались одними стариками. Как отмечает М. М. Громько, «они обстоятельно обсуждали каждый вопрос; если расходились во мнениях — решали большинством. В частности, при семейных разделах, если кто-то обращался к миру, староста созывал «несколько стариков, отличающихся от других беспристрастием». О влиятельности на сходках общин стариков, «пользующихся особым уважением», рассказывалось и в записях из др. уезда Воронежской губ. — Валуйского. Если сходка приговаривала виновного просить прощения, он просил его у стариков и у обиженного. В д. Мешковой (Орловский у. Орловской губ.) был «общественный суд» стариков. Автор корреспонденции сообщает, что такие же суды есть «и в других деревнях нашей местности». «Общественный суд» выбирали тогда, когда всем сходом сразу нельзя было решить дело, нередко он предшествовал сходке. Суд этот состоял из четырех крестьян с хорошей репутацией, не

моложе 45—50 лет, и старосты. Задача суда была в том, чтобы не допустить, по возможности, односельчан с жалобой друг на друга к начальству, рассудить спор своими силами, внутри общины. Суд стариков рассматривал здесь, как и в др. местах, спорные случаи семейных разделов, драки, погромы, оскорбления, нарушения запретов работать в праздничные дни.

О. Платонов

СТАРЧЕСТВО, широкое явление православной жизни, связанное с духовным руководством со стороны старцев менее опытными в делах *веры*, а иногда и не имеющими даже начальных знаний об этой жизни людьми. Понятие «старец» в этом значении не связано с возрастом: случается, что молодой по возрасту, но сильный в духовном отношении человек становится духовным руководителем многих монахов и мирян разного пола и возраста, разной социальной принадлежности.

Степень контакта старца и руководимого им лица бывает различной. При наиболее полном выражении института старчества тот, кто вступает под руководство выбранного им старца, должен «полностью отречься от своей воли, своих разумений, своих желаний», т. е. «обязан полным, беспрекословным и совершенным послушанием» своему духовному отцу. Проявлением этого отречения от своеволия является исповедование старцу каждого своего шага, каждой греховной или даже лишь вызывающей опасение в греховности *мысли* (откровение помыслов). Многие авторитетные раннехристианские авторы считали такой род подчинения опытному руководителю наиболее надежным путем достижения духовного *совершенства*. При этом имели в виду не только духовную *силу* и опытность старца, но и благоприятность такого полного подчинения для преодоления своей *гордыни* и приобретения *смирения*.

Возможно руководство старца мирянином или монахом, определяющее лишь основные направления духовной жизни, оставляющее значительный простор для выбора и не предполагающее ни безусловного подчинения, ни непременно открытия помыслов. Степень обязательности выполнения указаний старца складывается при этом постепенно в ходе взаимодействия обеих сторон, меняется в зависимости от конкретных обстоятельств и дает многообразные варианты отношений старца с духовными чадами или учениками.

В русском *Православии* распространено также однократное или многократное, но редкое, обращение верующих людей к старцам по конкретным поводам, связанным с духовными трудностями или житейскими проблемами. Разное обращение к старцу может повториться и перерасти затем в обретение в его лице духовного отца, т. е. постоянного руководителя. Но может так и остаться единственной беседой, играющей, тем не менее, значительную роль в жизни обратившегося человека. Считается, что, обратившись к старцу, следует выполнять его указание, т. к. он обладает даром прозорливости. По представлению православных русских, старцы являются посредниками между *Богом* и др. людьми, т. к. им бывает открыта воля Божия о каждом обращающемся к ним человеке и по определенному случаю.

Возникшее с первых шагов *христианства* и имевшее прообразы в дохристианской религиозной жизни, «старчество процветало в древних египетских и палестинских кинувиях», затем — на Афоне, «а с Востока перешло в Россию». На Руси старческое руководство в монастырях «было двойного рода: или настоятель, игумен был в то же время и старцем для братии, или же на нем лежала лишь хозяйственная часть, а духовное окормление было предоставлено др. иноку». Случалось и так, что настоятель был главным аввой (учителем), а др. старцы этого же монастыря — его помощниками.

Одним из первых настоятелей-старцев на Руси был прп. *Феодосий Печерский* (XI в.). Прп. *Сергей Радонежский* (XIV в.), которого по достоинству считают обновителем *монашества*, воспитал множество учеников, разошедшихся по всей Руси и основавших новые обители на тех же началах подвижничества, в которых были сами воспитаны. В летописях и др. источниках средневековой Руси есть немало свидетельств советов старцев мирянам, в частности, князьям. В XV в. духовное окормление игуменом-старцем не только монашеской братии, но и мирян видно в деятельности *Иосифа Волоцкого*, а высшего расцвета, по мнению некоторых авторов, старчество достигло в к. XV — н. XVI в. в лице *Нила Сорского*. В XVIII в. новый подъем старчества связан с именем прп. *Паисия Величковского*, подвизавшего преимущественно в Молдавии, но через своих учеников оказавшего, несомненно, воздействие на развитие этого института в России XIX в. Старчество в это время процветало во многих обителях: Киево-Печерской, Троице-Сергиевой и Псково-Печерской лаврах, *Оптиной* и Глинской пустынях, Саровском и Валаамском монастырях и др. К таким знаменитым старцам, как прп. *Серафим Саровский* или *Амвросий Оптинский*, ходило множество богомольцев из всех губерний и всех сословий страны. Известны были также старцы из белого, т. е. приходского, духовенства (среди них — почитаемый всей верующей Россией на рубеже XIX—XX вв. *Иоанн Кронштадтский*), а также старцы и старицы из мирян, достигшие духовной высоты в результате подвижничества. Через контакты со старцами шло глубокое религиозно-нравственное просвещение народа, поскольку паломничество к ним носило массовый характер. В свою очередь, русское старчество укреплялось за счет народного благочестия, подвижники которого нередко становились сами старцами, окормлявшими многих. Так, знаменитый настоятель-старец Валаамского монастыря (управлял им в течение 37 лет) о. Дамаскин был крестьянином Старицкого у. Тверской губ.; известный старец Гефсиманского скита Варнава, в миру Василий Ильич Меркулов, происходил из крепостных крестьян Тульской губ.; крестьянкой была игуменья-старица Крестовоздвиженского Белёвского монастыря монахиня Павлина, а игуменья-старица Евгения, основавшая Тихвинский монастырь в г. Бузулуке Оренбургской губ., была дочерью тамбовского крестьянина.

В н. XX в. центрами старчества оставались Оптина и Глинская пустыни, Саровский и Валаамский монастыри и др. обители. В советское время, в период официальных гонений на Православие, русское старчество сохранялось в скрытом или полуоткрытом виде. Обращение к старцам за постоянным духовным руководством или конкретным советом стало особенно актуальным для верующих в условиях закрытия церквей, ограниченного количества приходских священников и скованности их действий запретами властей. Слухи о прозорливости старцев, исцелении ими больных, силе их *молитв* тайно распространялись далеко за пределами районов их проживания и привлекали скрытый приток паломников. Из постоянно руководимых ими чад образовывались вокруг старцев неформальные *общины*, не порывавшие с легальной Церковью, но решавшие свои религиозные задачи и осуществлявшие тайные духовные контакты. Такими были старцы Феодосий Северо-Кавказский (ск. 1948), Лаврентий Черниговский (ск. 1950), Серафим Вырицкий (ск. 1949), иеросхимонах Сампсон (ск. 1979), старец Димитрий (ск. 1996), старицы блж. Матрона (ск. 1952), схимонахиня Макария (ск. 1993) и мн. др.

М. Громыко

СТЕЛЛЕЦКИЙ Николай Семенович, протоиерей (1862—1920), богослов, философ, публицист. В 1892 защитил магистерскую диссертацию «Брак у древних евреев». Участник

правого академического движения. Профессор богословия Харьковского Императорского университета. Убит в 1920.

Соч.: Брак у древних евреев. Киев, 1892; О значении Киева как религиозного центра Православной Руси. Киев, 1897; Об оправдании и освящении человека. Киев, 1898; Религиозное мирозерцание Гоголя. Киев, 1902; Социализм — его история и критическая оценка с христианской точки зрения. Киев, 1905; Слово об обязанности каждого подданного содействовать благам предначертаниям царя. Киев, 1906; Об обязанностях каждого христианина принимать участие в деле охранения веры Христовой. Киев, 1906; О началах христианского воспитания детей в семье и школе. Киев, 1907; Патриотизм при свете христианского мировоззрения. Киев, 1908; Современное декадентство и христианство. Киев, 1909; Христианское назначение женщины и женская эмансипация нашего времени. Киев, 1909; Очерки православно-христианского нравоведения. Киев; Введение в нравственное богословие. Харьков, 1910; Слово (о значении аскетизма или христианского подвижничества). Харьков, 1910; Дуэль, ее история и критическая оценка с научно-богословской точки зрения. Харьков, 1911; Новейший социализм и христианство. Харьков, 1912; Из лекций по нравственному богословию. Харьков, 1913; Опыт нравственного богословия в апологетическом освещении. Т. 1—3. Харьков, 1914—17.

Лит.: Список научных трудов проф.-прот. Н. С. Стеллецкого // Вера и Разум. 1915. Кн. I; Двадцатипятилетний юбилей проф. богословия прот. Николая Семеновича Стеллецкого. Харьков, 1915.

М. Смолин

СТЕПАНОВ Николай Филиппович (псевд. **Н. Свитков**) (1886—1981), крупнейший православный исследователь *масонства*, ученый-историк с мировым именем, сын первого публикатора «*Сионских протоколов*», действительного статского советника, камергера Царского двора и прокурора Московской Синодальной конторы Филиппа Петровича Степанова.



Обучался в Пажеском корпусе и Николаевском кавалерийском училище. В 17 лет Н. Ф. Степанов участвовал в торжествах прославления великого *святого* земли Русской *Серафима Саровского* и был свидетелем случая, который считал чудесным. Однажды ему пришлось оказаться очень близко около Николая II, который совершенно непонятно как очутился в толпе простого народа без всякой придворной свиты. То, что произошло далее и что довелось увидеть молодому папу Степанову,

навсегда запечатлелось в его *душе*. Люди со слезами радости, крестясь, буквально прикладывались к своему царю, целуя его китель и руки. Те, кто был посмелей, благоговейно целовали его в плечо, иные бросались перед ним на колени и все это — в сплошном гуле торжественного причитания. Все что-то говорили, благодарили, предлагали, преклонялись. Все вместе выражали беспредельную любовь русского народа к своему царю-батюшке.

С 1914 Степанов — в действующей армии, а с 1917 в Белом движении. Исключительно честный, прямой человек, он в армии возглавлял дивизионный суд чести.

В 1920 вместе с Белой армией покидает Россию. Далее следуют годы странствий — Месопотамия, Индия, Италия, Франция. В 1936 надолго поселяется в Брюсселе. Большую часть своего времени Н. Ф. Степанов посвящает изучению истории и практики масонства, сотрудничает с монархическими журналами и газетами.

В к. 1920—30-х Н. Ф. Степанов под псевд. Свитков выпускает целый ряд фундаментальных работ. Среди них особо следует отметить книги «Великий Восток Франции», «Великая Ложа Франции», «Орден “Человеческое право”», «Масоны в Харбине», «Масоны в русской эмиграции». Как отмечалось в предисловии к одному из его трудов, «интересующимся масонским вопросом небезызвестно имя авторитетного исследователя в этой области Н. Свиткова. Изданные труды его и собранные материалы по обилию их, а в особенности по достоверности, в высшей степени критическим отношением самого исследователя ко всем касающимся этой области данным, служат неопровержимой для изучения вопроса базой, которая уже хорошо использована и русскими, и иностранными работниками на этом поприще».

В своей научной деятельности Степанов сотрудничал с русскими учеными и общественными деятелями А. Д. Нечволодовым, Н. А. Степановым, Н. Е. Марковым, Е. Брандтом, кн. М. К. Горчаковым, а также с известными зарубежными исследователями масонства монсеньором Жуином, аббатом Турмантенем и Дьюпероном. Н. Ф. Степанов был негласным консультантом на Бернском процессе по делу «Сионских протоколов».

В Брюсселе Н. Ф. Степанов принимает деятельное участие в сооружении храма Иова Многострадального в память умученной царской семьи и всех в смуте убиенных, неизменно проводит идеи оцерковления общественной жизни и верности основным русским идеалам — Вере, Царю и Отечеству. В 1938 он назначается членом II Всезарубежного собора Русской православной церкви за границей, состоявшегося в Сремских Карловцах 14—24 авг., и делает на Соборе 2 доклада, получивших горячее одобрение присутствующих.

В 1953 Н. Ф. Степанов рукоположен в иподиаконы в храме Св. Иова Многострадального, а в дек. 1965 пострижен в монашество с именем Александр в честь св. блгв. кн. Александра Невского. Пострижение произошло на Святой Земле в храме Св. Праотец в Хевроне. Здесь же на Святой Земле о. Александр и закончил свой путь.

О. Платонов

«СТЕПЕННАЯ КНИГА» («Книга степенная царского родословия»), официальный исторический документ, созданный в 1563 по предложению митр. Макария царским духовником Афанасием, доказывающий высшее божественное происхождение власти русских государей. В книге излагается история Руси от Юрия до Ивана Грозного, привлекается множество исторических источников. Главный летописный источник книги — Никоновская летопись. Составитель Степенной книги в своей работе опирался на «Слово похвальное о благоверном и великом князе Борисе Александровиче», на «Сказание о князьях Владимирских» и др.

Изложение событий русской истории, наиболее важных с точки зрения составителя, разбито на 17 степеней (граней) и излагается в форме жизнеописаний древнерусских правителей по степеням родства. Причем членение исторического материала делается не по великим княжениям, а по княжениям московским. Период правления каждого князя составляет определенную грань в истории, поэтому центральным произведением каждой степени является княжеская биография. Все князья наделяются качествами идеальных мудрых правителей, отважных воинов и благочестивых христиан. Последовательно проводится мысль о преимущество единодержавной формы правления, установленной на Руси еще Киевскими князьями. Подчеркивается необходимость укрепления Церкви, умножения ее богатств, почитания ее святых.

СТЕПУН Федор Августович (19.02[2.03].1884—23.02.1965), философ, социолог, историк. Родился в Москве. Учился в Гейдельбергском университете. Служил в Красной армии.



Руководил Показательным театром Революции в Москве. В 1922 выслан из России, жил и умер в Германии.

Каждый человек, — писал Степун, — пребывает в двойственности: он то, что он есть, и он есть как идеал, «дан себе как хаос и задан себе как космос», отсюда дуализм человеческого сознания и жизни, содержание которой — непрерывная борьба. Жизнь для Степуна суть воплощение всеединства духа, не поддающееся законам формальной логики. Разум и душа причастны трагедии человеческой жизни, и в то же время они не являются синонимами зла и добра как у Достоевского, но лежат в сфере добра. Человеческий индивид занимает особое место в «бытийности» — это «космическая середина», «страж ворот неба и земли». Трагедия жизни порождает трагедию творчества, концепция которого является важнейшей частью философии Степуна. Творческий процесс для Степуна — особая форма «объективации», путь борьбы и жертвы. Носитель творчества — целостный индивид, актуализировавший «рассыпающееся богатство и строящееся единство» своего сознания-бытия, и в этом смысле само творчество выступает в космологическом и нравственно-эстетическом аспектах. Творчество — особое искусство, доступное далеко не каждому сознанию. Нетворческое сознание возможно в двух формах: «мещанское» имитирующее жизнь, противоречивое («футляр умерших чувств»), и мистическое, религиозное, осуществляющее божественное предначертание, гармонически сочетающее обыденную и возвышенно-мистическую части; но обыватели и мистики при всех условиях остаются врагами культуры. Критерием истинности философских учений Степун считает подлинность внутреннего опыта их творцов: «я исхожу из самоанализа и стремлюсь не к исторически верному, но лишь к внутренне точному»; научно-философский дискурс не имеет никакого отношения к истине, если не имеет отношения к духовному бытию. Кроме того, любая истина «укреплена в дотеоретической сфере» и представляет собой «оличенную страсть», что и является критерием эстетической объективности. В концепции культуры Степуна прослеживаются экзистенциально-эстетические мотивы: подлинная жизнь культуры — жизнь произведения искусства, которое создали люди «катастрофического сознания и трагических путей». «Фаустовская душа» европейской культуры, вращавшаяся, по мнению Степуна, вокруг «религиозной вертикали», вырождаясь, прекращается в «горизонтальную ось» атеистической цивилизации, начинается бескрылое движение на бесконечных «проблемных путях» эволюции, утрачивается «органическое чувство бытия», машина обезличивает человека. Дух «катастрофических эпох» прерывает иллюзорное бытие. Россия, считает Степун, призвана реализовать «религиозный дух катастрофического искусства», при этом национальное русское творение суть трагическая русская революция. Когда революция сбросит «символическую и утонченную» свою форму, поднявшись до духовной реальности, она станет непревзойденным творческим продуктом, подлинным искусством.

Соч.: Из писем прапорщика-артиллериста. М., 1918 (Прага, 1926); Трагедия творчества // Логос. Кн. I; М., 1910. Трагедия и современность // Шиповник. I. М., 1922; Освальд Шпенглер и Закат Европы // Н. А. Бердяев и др. Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922; Жизнь и творчество. Берлин, 1923; Природа актерской души. М., 1923; Основные проблемы театра. Берлин, 1923; Мысли о России // Современные записки. Париж, 1923—29; Николай Переселгин. Философский роман в письмах. Париж, 1929; Идея России и формы ее раскрытия // Новый Град. Кн. 8. Париж, 1934; О свободе // Там же. Кн. 13. 1938; Бывшее и несбывшееся. Т. 1—2. Нью-Йорк, 1956; Автобиография. Старые — молодым. Мюнхен, 1960; Встречи и размышления. Избр. ст. Лондон, 1992.

П. А.

СТЕФАН ПЕРМСКИЙ епископ, (1346—26.04.1396), святой, выдающийся духовный деятель Древней Руси, просветитель язычников, соратник прп. Сергия Радонежского. Биографом его был тот же Епифаний Премудрый, который написал и первое житие прп. Сергия.

Св. Стефан родился в Устюге Великом, в районе Северной Двины в семье соборного устюжского клирошанина. Епифаний знает о быстрых успехах мальчика в грамоте. Стефан научился «в граде Устюге всей граматичной хитрости и книжной силе». В словах Епифания нельзя видеть просто агиографической формулы: жизнь Стефана показывает в нем совершенно исключительное научное призвание. Биограф бегло отмечает рост аскетических настроений в отрочестве Стефана под влиянием Священного Писания, чтобы немедленно привести его в Ростов, где он постригся в монастыре св. Григория Богослова. Знаменателен самый выбор монастыря: «яко книги многи бяху ту». Предположение о греческой национальности еп. Парфения, при котором постригся Стефан, объясняет наличие в монастырской библиотеке греческих книг, а в монастыре — людей, способных научить юношу греческому языку. Св. Стефан был одним из немногих людей Древней Руси, которые могли читать и говорить по-гречески. Вместе с пермским это давало ему знание 3 языков — явление, может быть, не столь редкое в Древнем Киеве, но уже совершенно исключительное на московском севере. По словам Епифания, Стефан изучил и «внешнюю философию», т. е. какие-то элементы светских наук, доступные ему в греческих оригиналах, т. к. славянские переводы не могли дать этой «внешней философии». Но главным предметом изучения св. Стефана было Священное Писание. Епифаний, который был его сотоварищем, если не учеником, в этих экзегетических трудах сообщает много интересного: Стефан не довольствовался «бедным учением», но любил «умедливать», «пока до конца по истине не уразумет». Встречая мудрого и книжного старца, он делался его «совопросником и собеседником», проводя с ним ночи и утра, «распытая ищемых скоропытне». Записывая свои воспоминания уже по кончине святого, Епифаний просит у него прощения за то, «что был ему досадителем, препирался с ним о каком-нибудь слове, или о стихе, или о строке». Любопытен образ богословско-экзегетического семинара в древнем русском монастыре.

Греческие книги, с которыми Стефан не расставался («присно имяше я у себя»), открывали ему путь к великой византийской культуре. Стефан сам закрыл для себя этот, очевидно, дорогой ему путь: он отрекается от высокого идеала познания ради любви, любви к тем диким язычникам, встреча с которыми в родном Устюге некогда пронзила жалостью его сердце. Для них он совершает свое нисхождение из ученого затвора, свой плодоносный кенозис. Стефан-эллинист был редким явлением на Руси. Стефан — создатель зырянской письменности — явление совершенно исключительное. Он не пожелал соединить дело крещения язычников с их обрусением. Не пожелал и идти к ним со славянской литургией, разъясняемой проповедью на народном языке. Он сделал для зырян то, что Кирилл и



Икона XX в.

Мефодий — для всего славянства. Он перевел для них богослужение и Священное Писание — вероятно, часть его. Предварительно он должен был составить зырянскую азбуку, и немногие сохранившиеся до нас образцы древнего пермского письма показывают, что он воспользовался для него не русским и не греческим алфавитом, но, вероятно всего, местными рунами — знаками для зарубок на дереве, отступив в этом даже от примера первоучителей словенских. Естественно, что в своем новом и смелом деле Стефан встретил много противников. Эти «скудные умы» (по выражению Епифания) указывали на неуместность замышлять грамоту «за 120 лет до скончания века» (7000 г. от сотворения мира!) Если понадобилось, уж лучше было передать зыря-

нам готовую русскую грамоту. Но Стефан получил благословение высшего иерарха — зам. митрополита — и отправился «яко овца посреди волк» в опасную и дикую страну. Он, вероятно, имел возможность в своем миссионерском деле заручиться помощью московской администрации, но эта московская помощь как раз могла бы скомпрометировать успехи его проповеди. Вот почему Стефан предпочитает идти в пермскую землю один или с немногими спутниками. Его миссионерские успехи и испытания зарисованы в ряде сцен с натуры, не лишенных юмора и прекрасно характеризующих наивное, но природно-доброе зырянское мировоззрение. Сначала мы видим Стефана в небольшом кругу уже крещеных учеников. Они приходят к нему, рассказывают и задают вопросы. Но иногда приходят и некрещеные. Эти его не любят: они становятся вокруг с «ослопами», помышляют его убить или, собрав сухой соломой, «творят запаление рабу Божию». Впоследствии Стефан сам переходит в наступление и начинает разрушать их идолы и кумирни. Когда он сжег их «нарочитую кумирню», собралось множество зырян с коляями и топорами. Стефан проповедует им, сам уже готовясь к смерти. Но никто не решается напасть на него. Обаяние его личности могло покорить детские сердца. Но и природная кротость этого народа рисуется с большой яркостью. Сами зыряне так объясняют невозможность поднять руку на московского миссионера: «Обычай лих иметь не творить начало бою», а первым напасть у них не хватает духу.

Разрушение кумирен было практическим доказательством бессилия языческих богов. То были простые избы, увешанные шкурами дорогих зверей, в виде приношений богам. Стефан рубил «обухом в лоб» идола и, расколов на мелкие щепки, сжигал вместе со всем пушным богатством: не хотел брать себе «части неприязненной» (т. е. бесовской). Положительной пропаганде христианства должна была служить построенная в главном зырянском селении церковь во имя Благовещения. Стефан украсил ее «яко невесту добру» — церковную утварь он привез из Москвы. Сюда «частили» и некрещеные, не для молитвы, а подивиться «красоте и доброте зданья церковного». Это была настоящая проповедь красотой. Зыряне были зачарованы, как некогда послы Владимира в Царьградской св. Софии. Для крещеных Стефан предлагал разумное понимание веры. Всех крещеных, взрослых и детей, он заставлял учить изобретенную им грамоту и читать Часослов, Псалтирь и «прочие книги». В зависимости от успехов он поставлял (получив епископский сан в Москве в 1379) кого в попы, кого в дьяконы, чтецы или певцы: «и писать научая их пермския книги, и сам помогая им».

Так, вместе с Христовой верой, в стране совершенно дикой зажигается очаг христианской культуры. Ученый Стефан несет свою науку и в глушь первобытных лесов.

Самый драматический момент для жития св. Стефана представляет его прение с языческим волхвом Памом, где особенно живописно рисуется контраст наивной пермской веры в столкновении с библейской ученостью миссионера. Этот Пам причитает о долге хранить древние обычаи: «Отецских богов не оставляйте и жертв и треб их не забывайте...» Преимущества старой веры над христианством доказываются и положительными аргументами: «у христиан один Бог, а у нас мнози боги, мнози поспешницы»; во-вторых, «у нас один человек, или сам друг... исходит на брань с медведем», а у христиан по сту, по двести человек, да и то иногда возвращаются с охоты без медведя. Какую силу могли иметь против этих доводов убеждения св. Стефана от божественных писаний? Прелись весь день и всю ночь, не ели и не пили, и без всякой пользы. Тогда Стефан предлагает испытание огнем и водой: пройти сквозь костер и броситься в прорубь. Волхв имел неосторожность согласиться. Но,

когда обложили уже огнем крайнюю хижину и святой взял за руку Паму, чтобы вместе идти на суд Божий, старый колдун не выдержал. «Аз не навыхох преобидети огонь и воду»; он предполагал, что Стефан научился этому особому виду колдовства у своего отца. Народ уже готов убить побежденного вождя, который еще вчера имел неограниченное влияние по всей Пермской земле. Но Стефан отпускает его, обрекая на изгнание и на отлучение из среды новокрещеного народа.

Победа над Памом, очевидно, является венцом миссионерских подвигов св. Стефана. Его биограф, к сожалению, не следит за ростом церковной организации в новом крае. Местное предание знает много церквей и монастырей, основанных при Стефане. Сохраняются и иконы, писанные его рукою, — он был и художник. Необходимые средства и сотрудников епископ-миссионер получал как из родного Устюга, так и из Москвы и Новгорода. В соперничестве Москвы и Новгорода Стефан, очевидно, не становился ни на чью сторону. Теснее всего он, конечно, связан с Москвой. В Москве он бывал нередко и по делам епархии, и по вызову митрополита. Там он и скончался.

Рассказывая о миссионерской деятельности св. Стефана, его житие, к сожалению, ничего не говорит о его внутренней жизни. Сам святой, следуя в этом отношении традициям почти всей русской святости, не оставил после себя ни писем, ни иных произведений, которые могли бы осветить эту сторону его жизни. Мы можем только сказать, что она не могла не быть напряженной, если вспомнить все то, что он сделал и что служило побуждением к его деятельности.

Особого интереса заслуживает то оправдание, которое автор жития, Епифаний, дает новаторской деятельности святого: основанию зырянской Церкви со своей собственной литургией и своим национальным языком.

«Материалами для историко-философских размышлений Епифания служат пролог Нестора к житию Бориса и Глеба и повесть болгарского черноризца Храбра «О письменах». Все, что древние авторы говорят в защиту славянской письменности и религиозного призвания русского народа, Епифаний относит к пермской азбуке и народу. Пермьяки, как и русские славяне — работники одиннадцатого часа, призванные Богом в конце времен, за 120 лет до преставления мира. Их азбука славнее греческой, ибо она, как и славянская, есть создание святого. Епифаний, т. е., конечно, сам Стефан, идею которого выражает биограф, смирил себя и свое национальное сознание перед национальной идеей другого — и сколь малого — народа. Дело Стефана как раз в этой своей части — создание национальной зырянской Церкви — оказалось нежизненным». Эти его идеи потонули в централизующей политике Москвы. Но по сути дела они означают не что иное, как применение в жизни принципа, указанного выше, а именно подлинно сверхнационального характера Церкви, в силу которого каждый народ может и должен переживать по-своему истины церковной веры и накладывать на них свой особый отпечаток.

Лит.: *Епифаний Премудрый*. Житие святого Стефана Пермского. Изд. Археографической комиссии, 1897; *Крашенинников А.* Апостольский подвиг св. Стефана Пермского // Журн. Моск. патриархии. 1949. № 4.

Иеромонах Иоанн (Кологривов)

СТЕФАН ЯВОРСКИЙ, митрополит (1658—27.11[8.12].1722), церковный и государственный деятель, крупнейший представитель западно-русской философской школы. Родился в м. Явор под Львовом в православной семье; получил при крещении имя Симеон. Впоследствии родители, спасаясь от униатских поплзновений польской короны, переселились в Нежин. Как философ сформировался в *Киево-Могилянской академии*, где обучался непосредственно у Варлаама Ясинского и в иезуитских школах Лемберга (Львова), По-

знани. В Киевской академии достиг звания префекта, затем был произведен в игумены Киево-Николаевского монастыря. Речь, произнесенная Стефаном на похоронах фельдмаршала Шеина, произвела впечатление на Петра, по настоянию которого он в 1700 был посвящен в митрополита Рязанского и Муромского. С 1702 занимал посты администратора, блюстителя, викария и экзарха Московского патриаршего престола, по учреждении Св. Синода (1721) был назначен президентом последнего.



Гравированное изображение Стефана Яворского

Традиции киевских и польских школ 2-й пол. XVII определили характер основного философского сочинения Стефана «Философское состязание», прочитанного в Киево-Могилянской академии в 1693—94. В этом сочинении Стефан суммировал основные идеи Второй схоластики. Во-первых, это признание *материи* и *формы* в качестве равноценных принципов природных *вещей*, в отличие от томизма, абсолютизовавшего значение формы. Форма, понимаемая как идея и возможность предмета, рассматривается Стефаном как существующая в самой материи и зависящая от нее. «Общим субъектом» всех изменений, присутствующим в каждом предмете и обуславливающим «взаимный переход подлунных тел», является сотворенная *Богом* первоматерия. Во-вторых, это идея о несводимости *бытия* вещи ни к форме, ни к материи. Отсюда акт и потенция рассматриваются не как 2 отдельные реальности, но как 2 аспекта конкретной вещи. В-третьих, для Стефана различие между *сущностью* и существованием имеет место не в действительности, а лишь в понятиях. В-четвертых, Стефан, как умеренный *номиналист*, утверждает примат единичного перед универсальным, считая, что «универсальное является ничем или вторичным». Отсюда вывод о том, что предметом *познания* является конкретное бытие вещей. Одним из методологических оснований философских взглядов Стефана являлась теория «двух истин» (религиозного и философского знания). На философских взглядах Стефана не

могла не сказаться его приверженность западно-русской богословской традиции. Представителей этой традиции в России называли «пестрыми», считали их уже не православными, но еще не католиками. Философские принципы данной богословской школы выражены в сочинении «Камень веры» (впервые полностью опубликовано в 1728). К ним относится, во-первых, значительное по сравнению с византийской традицией расширение предмета богословия. Стефан не ограничивал этот предмет Богом в Себе, но включал в него все проявления Божества в мире, в силу чего предмет философии значительно сужался. Во-вторых, Стефан считал, что между философией и богословием не должно существовать промежуточных дисциплин. В XVIII в. такое понимание соотношения философии, метафизики и богословия легло в основу школьных программ. Социальные взгляды Стефана Яворского новаторством не отличались. Он признавал права царя на верховную власть в государстве, которое, по его мнению, должно обеспечить общее благо всем подданным. Надежды на избавление от несовершенств земного существования Стефан связывал с обретением Царства Божия. Если Феофан Прокопович подверг идеологическому уничтожению параллелизм светской и духовной власти, который в н. XVIII в. влачил хотя бы теоретическое существование в умах князей Церкви и православного населения, то Стефан сделал все возможное, чтобы этот параллелизм сохранился в сознании русского общества. Рассматривая деятельность Стефана на ниве русской культуры в целом, ему следует вменить в заслугу подготовку образованных кадров служителей Православной церкви.

Соч.: Проповеди. Ч. 1—2. М., 1804; Неизданные проповеди Стефана Яворского. СПб., 1867; Риторическая рука. СПб., 1878.

Лит.: Самарин Ю. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Соч. Т. 5. М., 1880; Захара И. С. Борьба идей и философской мысли на Украине на рубеже XVII—XVIII вв. Киев, 1982.

А. Панибратцев

«СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах», основное сочинение П. Флоренского. Название книги — это слова ап. Павла: «...Чтобы... ты знал, как должно поступать в доме Божиим, который есть Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 15). Как видно из ее подзаголовка, она посвящена *теодицею*, т. е. оправданию Бога в условиях существующего в мире *зла*. Теодицея, в понимании Флоренского, — это прежде всего «восхождение нас к Богу», духовное подвижничество, которое «совершается энергиею Божию». О том, какое важное значение придавал Флоренский этому труду, свидетельствует то обстоятельство, что последний прошел через несколько редакций. Первая относится ко времени окончания Флоренским Московской духовной академии и написания им кандидатского сочинения «О религиозной истине» (1908), вторая связана с его магистерской диссертацией «О духовной истине» (1912), была еще и третья редакция — после учета замечаний ректора Московской духовной академии еп. Феодора; и наконец, последняя, четвертая, редакция — полный вариант книги, изданный в издательстве «Путь» в 1914, куда вошло все из прежних редакций, в т. ч. и лирические места. Флоренский отталкивается от «антирелигиозной мысли нашего времени» («Столпа Злобы Богопротивная»), связывая ее с именем И. Канта, и считает необходимым после теодицеи строить *антроподицею*, т. е. религиозное оправдание человека, совершаемое «нисхождением Бога к нам». Его антроподицея — «У водоразделов мысли» — писалась примерно с 1910 по 1929 и завершена не была. Однако о человеке Флоренский говорит на протяжении всех писем книги, обращаясь к любимым людям — другу (С. С. Троицкому) и старцу (иеромонаху Гефсиманского скита авве Исидору). В письме к В. А. Кожевникову от 27 июля 1912 он назовет свою теодицею «завершением катартичес-

кого периода», завершением «расчистки души моей от современности». основополагающий тезис книги: «...Истина делает разум разумным, т. е. умом, а не разум делает Истину истинной». Истинная философия может быть только христианской, точнее, православной. Разум в союзе с религией избавляется от болезненности (рассудочности) и «цветет и благоухает». Только религия, в понимании Флоренского, «одолевает геенну, которая в нас, и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижут сознание». Автор намеревается показать «тип совершенного равновесия и наивысшего потенциала» человека. Избранный им метод — диалектика, понимаемая как жизненное и целостное «нарастающее» мышление, схватывающее живые противоречия сущего. Субъект философствования в книге — «методологическое я», которое антиномично, т. е. и не психологичное, и не безличное, а конкретно-личностное и, значит, сливающееся с объектом свои личные энергии», стремясь при этом видеть объект целостно и типизировать его свойства. Это «я», согласно Флоренскому, подобно «типу в художественном произведении». Уже в обращении «К читателю» Флоренский устремлен к «церковности» как «великому покою» и «новой жизни» в духе, причем лучшей церковностью объявляется православная, а не католическая, с ее «фанатизмом каноничности», и не протестантская, с ее «фанатизмом научности». Две взаимосвязанные основы построения православной теодицеи, по Флоренскому, — это «живой религиозный опыт» богоозаренных душ, особенно отцов Церкви и очищение души. В 1-м письме («Два мира») Флоренский, обращаясь к «любимому Другу» («единодушному Брату»), сразу обнаруживает свой христианский *антиномизм*, противопоставляя 2 мира и, соответственно, 2 истины — Божественный, с «вечным покоем» и Истиной, и земной, где «дробящаяся истина человеческая». Во 2-м письме, названном «Сомнение», автор задается ключевым вопросом: что такое истина? Он исследует различные понимания истины в философии (реализм, рационализм и т. д.) и богословии (Серафим Саровский и др.), различные критерии истины. Наиболее значимыми определениями истины оказываются: «то, что все в себе содержит», «вечно существующее», «надежность Слова Божия». Вывод Флоренского: если Истина есть, то она антиномична — и дается в интуиции, и познается разумом, т. е. является «интуицией-дискурсивной». Описание ее тоже антиномично — «конечная бесконечность», «движение неподвижное» и т. д. Истина — это «целокупное *Единство*», или «Истина есть единая *сущность* в трех ипостасях». Этот вывод позволяет сближать учение Флоренского с метафизикой всеединства. В 3-м письме («Триединство») он развивает свое понимание Истины как *Святой Троицы*, обращаясь прежде всего к творениям отцов Церкви и к анализу понятия «вера». В вопросе веры Флоренский — не диалектик, а апологет Истины: «Или поиски Троицы, или умирание в безумии». В своем религиозном антирационализме он сближается с Тертуллианом, Григорием Нисским и др. В 4-м письме («Свет Истины») Флоренский делает вывод, что разум, *познание Истины, любовь*, вера онтологичны, т. е. опосредованно или прямо определяются существованием Бога. Так, познание Истины — это «вхождение Бога в меня... и меня в Бога». Любовь же — «действие Бога во мне и меня в Боге». По Флоренскому, любить ближнего своего без Бога невозможно, светская любовь тщетна: «...мы любим Богом и в Боге», видя в образе Божьем др. человека свой образ Божий. Вслед за исихастами он советует пассивно открывать перед Богом свое сердце и ждать нисхождения в него «энергии Божественной Любви». Целью византийских аскетов, по его мнению, была лучезарная *духовность*, и поэтому они очищали себя и собирали свой ум, волю и чувства в сердце. В 5-м письме («Утешитель») Флоренский исследует суть и действие Свя-

того Духа, который для человека — Утешитель и Радость, Царство Божие в нас. Он ведет к полному обожению, причём всей твари. Для Церкви Святой Дух — чудо и благодать, проявляющиеся повсюду, — в молитвах, молебнах, песнопениях, иконах, таинствах. Флоренский критикует при этом неприятие и непонимание благодати у представителей «нового религиозного сознания» и у Л. Толстого. В 6-м письме («Противоречие») он с позиции антиномизма дает свое понимание истины (т. е. истины в основном с маленькой буквы), проводя историко-философский анализ понятий «противоречие», «антиномия», и делает вывод о существовании множества противоречивых истин — знаний об Истине (с большой буквы). Противоречивость по мере приближения к Богу нарастает, чтобы исчезнуть в «Горнем Иерусалиме». Переход к 7-му письму («Грех») не случаен, ибо грех и греховность — весьма противоречивые явления, укорененные в земляности, в раздвоенности, «потерянности». Поскольку Бог есть все, то *дьявол*, в понимании Флоренского, есть небытие, *смерть*, питающаяся от *Жизни*. Таков и грех — несущий, губящий и бесплодный. Суть его в человеке — *атеизм, материализм*, «голая рассудочность», делающая все «плоским и пошлым», и особенно себялюбие, «злое самоутверждение». В 8-м письме («Геенна») автор продолжает тему греха, говоря о «верхнем пределе греховности» (он же антиномически и «нижний предел духовности») — геенне. Флоренский вспоминает свой мистический опыт геенны — пребывание на грани страшной «беспросветной тьмы» (но потом пришло спасение). Геенна есть вибрации «сумрачной души», мешающие узреть «Столп Истины». В 9-м письме («Тварь») с эпиграфом «Яснеет к свету» основной оказывается тема тела человека и твари. За онтологически поверхностным телом Флоренский прозревает «мистическую глубину нашего существа», причем центром духовности человека признается сердце. Он рассматривает 3 основные части тела (живот, голова, грудь) и их мистику, говорит об очищении и освящении сердца и тела человека, напоминая, что вечная жизнь в христианстве обещана не только душе, но и телу. Тварь, в понимании Флоренского, самостоятельна и возлюблена Богом (и сама отвечает на его любовь), отношение к ней, и даже к демонам и бесам, должно быть «милующим», сердечным. 10-е письмо («София») посвящено вопросу первозданной духовности твари, или Софии. Онтологическое понятие Софии у Флоренского многолико. Это и «Система мировторческих мыслей Божиих», и «творческая Любовь Бога», и т. п. София «почти сливается» со Святой Троицей, но, «единая в Боге, она множественна в твари». Со стороны Отца она — вечность и мощь бытия твари, Сына — смысл бытия твари, Духа — святость бытия твари. В 11-м письме («Дружба») Флоренский говорит об искренней дружбе как «Созерцании Себя через Друга в Боге», о многочисленных дарах дружбы (взаимное воспитание, радость и т. д.) и таинственном соприкосновении состояния «без друга» с состоянием «без Бога». Дружба, в понимании Флоренского, не только психологична и этична, но и онтологична и мистична. Именно дружба была «молекулой» христианской общины и образывала живую «частицу Тела Христова», т. е. Церковь. В заключительном 12-м письме («Ревность») он рассуждает о ревности, позволяющей сохранять «определенность связей и постоянство союзов» любого рода. Ревность, по Флоренскому, «необходимая сторона всего доброго, что ни есть в человеке», т. к. она связана со страхом потерять благо и со стремлением его удержать. В «Послесловии» Флоренский подытоживает свое исследование, говоря о тотальной противоречивости сущего и о существовании рассудка лишь в силу существования Святой Троицы. «Сквозь зияющие трещины... рассудка видна бывает лазурь Вечности». Человек вправе погрязнуть в антиномиях, в геенне или же пойти путем ду-

ховного подвига, веры. Флоренский еще раз объясняет смысл «Столпа и утверждения Истины»: это Церковь, достоверность, духовный подвиг, свет Фаворский, Троица, Святой Дух, целомудрие, София, Пречистая Дева, дружба. Во 2-й части книги («Разъяснение и доказательство некоторых частей», в тексте предполагаемых уже доказанными) Флоренский дополняет основной текст своей теодицее, рассматривая потенциальную и актуальную бесконечность, связь иррациональности в математике и догмата, диалектику жизни и смерти, тождество Рока и *Времени*, таинственную духовность *сердца*, смысл термина «антиномия» и др. Т. о., главный «объект» познания — Истина (т. е. Святая Троица) и путь к ней. Столп же ее — прежде всего Церковь как истинный «дом Божий», как живая, невидимая Церковь живого Бога. К столпу Флоренский относит многие духовные явления, в т. ч. и Святую Троицу, и Софию. Путь к Истине — это в основном путь византийских и русских святых, *исихастов*, путь православного мистического *аскетизма*. Важнейшими условиями этого пути является очищение души, духа и тела, «подвиг» веры и ожидание Откровения. Парадоксально, что Флоренский очень мало, в сравнении с Троицей, Святым Духом и Софией, говорит об Иисусе Христе. Поэтому идейную «ткань» книги, помимо отнесения к метафизике всеединства (что не абсолютно однозначно), можно признать также особым софиологическим учением (см.: Софиология). Но прежде всего это своеобразная православная философия, или «православная теодицея». У «Столпа и утверждения Истины» нашлись свои ценители и критики. Последние отмечали субъективность в отборе церковных материалов и возражали против софиологии. Серьезно критиковали книгу *Н. Бердяев* и *Г. Флоровский*. Она и сегодня остается одной из труднейших и ценнейших книг русской религиозной философии.

Лит.: *Бердяев Н. А.* Стилизованное христианство // Русская мысль. 1914 (январь); *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937; Вильнюс, 1991; *Андроник (Трубачев), игум.* 75 лет «Столпу и утверждению Истины» П. А. Флоренского // Книга 1989. Памятные даты. М., 1989; *Половинкин С. М.* П. А. Флоренский: Логос против хаоса. М., 1989; *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 2, ч. 2. Л., 1991.

Л. Воронкова, В. Курабцев

СТРАДАНИЕ, чувство муки, мучение, ощущение бед, боли, скорби, тоски, болье душой нравственно (В. И. Даль). Страдание бывает физическим (боль) и душевным. По учению Аристотеля, страдание есть состояние, противоположное действию, когда причина того, что в вещи происходит, лежит не в ней самой, а вне ее. По мнению Лейбница, монада деятельна, поскольку она имеет ясные перцепции, и страдательна, поскольку она имеет смутные перцепции. Фихте и Шеллинг определяют страдание «я» как ограничение его деятельности. «Страдание — глубочайшая сущность бытия, основной закон всякой жизни» (*Н. Бердяев*). В христианском миропонимании причины страдания — *грех* и *зло*. Различают страдание «тяжкое, непросветленное, гнетущее душу и не ведущее ни к какому спасению, внутренне отвергаемое человеком как что-то непонятное и бессмысленное, и страдание просветленное и искупающее осмысленное и принимаемое человеком как то, через что ему нужно пройти».

В представлении человека *Святой Руси* страдание — возвышенное чувство, приближающее его к *Богу*. Такое отношение к страданию красной нитью проходит через всю жизнь русского народа. «Страдание, — писал *Ф. М. Достоевский*, — это и есть жизнь. Без страдания какое бы было в ней удовольствие!»

«Человек начинается там, где, радостный вокруг себя, он внутри принимает страдания» (М. М. Пришвин). «Хочешь быть счастливым? Выучись сперва страдать» (И. С. Тургенев).

«Христос страдал и нам велел, — говорили русские люди, — пострадаем Бога ради, выстрадаем Небесное Царство». «Рады страдать за Веру, за Русь, за Царя. Все перестрадаем».

Такого отношения к страданию, пожалуй, не существует ни у одного др. народа. Русские благодарят Бога за те страдания и испытания, которые они претерпевают, выходя каждый раз из них очищенными и более возвышенными. «Малые страдания выводят нас из себя, великие же — возвращают нас самим себе. Треснувший колокол издает глухой звук: разбейте его на две части — он снова издаст чистый звук» (*Л. Н. Толстой*).

Даже в советское время — время упадка русского духа, благодарственное отношение к страданию сохранялось не только между православными, но и в среде русских, далеких от Церкви. «Там, где растет печаль, — признавался писатель М. М. Зощенко, — там и мое наслаждение. Ибо как я могу наслаждаться радостью, если радость никогда не бывает величественной, а страдание — всегда таково?»

О. Платонов

СТРАСТЬ, сильная, не поддающаяся контролю рассудка *любовь* к чему-либо и желание наслаждаться им столь сильное, что оно подавляет волю человека. Страсти можно разделить на физические и духовные: первые — пьянство, обжорство, лень и др. — при удовлетворении оставляют чувство неудовольствия; вторые — честолюбие, плотская любовь, месть, корыстолюбие и др. — повышают самочувствие. Эти последние ведут к благим или к злым результатам в зависимости от предмета страсти. «Ничто великое не было и не будет совершенно без страсти», — сказал Гегель.

Душевные стремления, связанные со страстью, чаще всего имеют нравственно отрицательный характер. Порок и страсть сопутствуют друг другу.

Стоики считали страсть соединением естественных, сильных и здоровых душевных влечений с заблуждениями разума относительно *добра* и *зла*. Страсти, когда они есть, в свою очередь вводят ум в заблуждение; возникает замкнутый круг, из которого трудно выйти, но философский разум, считали стоики, способен и должен это сделать.

Св. Августин давал страстям отрицательную нравственную оценку и считал, что в них действует нечистая эгоистическая *воля* и заблуждающийся упорствующий ум, утративший ведение *истины* и подлинного блага. Воля к добру у человека есть, но она неустойчива и нужна, согласно Августину, *благодать*, чтобы утвердить в человеке волю к добру, просветлить *разум* и освободить от страстей.

Согласно православному мировоззрению, все страсти — греховные волевые навыки и склонности — ветви одной глубинной страсти богопротивления — *гордости*.

СТРАХ, страсть, боязнь, робость, сильное опасение, тревожное состояние *души* от испуга, от грозящего или воображаемого бедствия. В понятиях *Святой Руси* страх — унижительное для православного человека чувство, принижающее его *веру* в милость Божью и часто связанное с нечистой *совестью*. В древнерусском сборнике «*Пчела*» (XII—XIII вв.) говорится: «Спрошенный, что в жизни свободно от страха, ответит: чистая совесть».

Страх — самое угнетающее из человеческих чувств и самый сильный источник пороков (*К. Д. Ушинский*). Самые страшные люди — это люди, одержимые страхом (*Н. А. Бердяев*). Страх ради люди теряют высшие понятия чести, достоинства, преданности, *любви*, *подвига*. Страх прилипчивее чумы и сообщается вмиг (*Н. В. Гоголь*).

О. Платонов

СТРАХ БОЖИЙ (*благоговение*), чувство, испытываемое христианином перед *Богом* и святыней. Одно из ключевых понятий русского мировоззрения.

Страх Божий, благоговение к беспредельной святости Божьей и такое опасение оскорбить Господа нарушением Его святой *воли*, что невольно развивает в христианине особую бдительность и непрестанную молитву. Христианин, исполненный страха Божия, всегда благоговееет перед Богом, т. е. прогневать Его считает величайшим для себя несчастьем. «Начало мудрости — страх Господень» (Притч. 9, 10), т. е. начало пути, приводящего к христианскому совершенству — *любви*. «В любви нет *страха*, — пишет ап. Иоанн, — но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершенен в любви» (1 Ин. 4, 18). По силе этого страха Божия прп. Антоний Египетский говорил некогда о себе: «Я уже не боюсь Бога, а люблю Его».

По определению *И. А. Ильина*, «Благоговение есть страх Божий, преодоленный и преображенный любовью».

Благоговение есть ощущение вечного идеала как истинно сущего, вызывающего стремление к действительной перемене себя в смысле приближения к высшему совершенству (*В. Соловьев*).

Характерным для православно-христианского понимания благоговения было творчество *А. С. Хомякова*, с его живой и глубокой личной религиозностью. Видимая Церковь была для него первореальностью, «соборностью», проявлением Церкви невидимой, в которой каждый человек в благоговении и духовном единении с др. людьми и с Богом находил себя. *И. В. Киреевский*, постоянно общавшийся со старцами *Оптиной Пустыни* и обладавший подлинным религиозным опытом, суть *веры*, коренящейся во внутреннем средоточии личности, усматривал в единении личного духа, в его цельности (и даже «всей цельности человека» с Богом). Одной из сокровенных тем *Достоевского* было постижение *силы* человеческого покаяния, *добра* и благочестия. Согласно *К. Н. Леонтьеву*, ценна только та любовь к людям, которая питается из христианской веры, благоговения перед Богом. В нравственной философии *В. С. Соловьева* («*Оправдание добра*», 1897) благоговение наряду с *жалостью* и *стыдом* является одной из вечных основ человеческой *нравственности*, коренящихся в *природе человека*. Оно выражает должное, любовное отношение человека к высшему началу, внутреннее подчинение и преклонение перед ним и составляет «индивидуально-душевный корень религии». Вера в Бога, неотделимая от веры в объективное значение добра в мире (поскольку Бог и есть абсолютное Добро), является «естественной религией» и позволяет человеку делать добро сознательно и разумно, ибо воля Отца, согласно Соловьеву, говорит через разум и совесть человека. Однако не всякая вера вполне совпадает с истинным благоговением, а только та, предмет которой является достойным, и лишь в случае достойного отношения к такому предмету. *Благоговение* и благодарность человека по отношению к Богу неразрывно связаны с благоговением по отношению к предкам, через которых (в смысле наследственности и созданной предками среды) высшая воля определила существование данного человека, и с благоговением по отношению к «провиденциальным» людям, продвигавшим человечество по направлению к совершенству. Настоящее благоговение, согласно Соловьеву, не зависит от знания каких-либо теологических, религиозно-философских или научных учений, а есть факт реального, действительного ощущения человеком присутствия и действия в нем Божества. Субъективную неправду неверующих людей Провидение стремится также оправдать, направляя их энергию на полезные земные дела. Окончательный нравственный смысл жизни, или совершенное Добро, Соловьев определяет как триединство «любви нисходящей» (по отношению к материальной природе), «любви уравнивающей» (по отношению к людям) и «любви восходящей», или высшего благоговения, любви к Богу, обуслов-

ливающей первые 2 вида любви. *Флоренский* сущность благоговения, или любви к невидимому Богу, понимал как пассивное открытие сердца человеческого перед Богом и ожидание активного ответного откровения, нисхождения энергий Божественной любви. Глубокое понимание природы благоговения встречается также в работе *Франка* «Смысл жизни» (1926): в этом чувстве человек открывает единство парализующего страха перед бездонной и беспощадной бездной бытия и гармонии, радостного покоя перед величием и неизяснимой полнотой того же бытия. «Благоговение, — писал он, — есть «страх Божий», страх, дарующий слезы умиления и радость совершенного покоя и последнего приюта». В понимании *Н. О. Лосского* в живом религиозном опыте, наполненном чувством благоговения, Бог, или Божественное Сверхчто, открывается не только как абсолютная полнота бытия, но и как наиболее совершенная сущность.

В. К., Д. К.

СТРАХОВ Николай Николаевич (16.10.1828—24.01.1896), философ, публицист, литературный критик, один из основателей почвенничества.

Родился в Белгороде в семье священнослужителя. Отец Страхова был высокообразованным человеком, магистром



Киевской духовной академии, преподававшим словесность в белгородской гимназии. Однако отец рано умер, и Страхова воспитывал брат матери, также высокообразованный представитель духовенства, ректор Костромской духовной семинарии. В ней же учился в 1840—44 и Страхов. Уже во время учебы у него появился интерес к точным и естественным наукам, и по окончании семинарии он поступил сначала на математический факультет Петербургского университета, а затем

перевелся на естественный факультет педагогического института. Закончив его в 1851, Страхов несколько лет преподавал физику и математику в гимназиях Одессы и Петербурга. В 1857 защитил магистерскую диссертацию «О косяках запястья млекопитающих». Однако несмотря на успешную защиту, Страхов не смог занять кафедру зоологии Петербургского университета. Причину, почему вместо Страхова взяли др. человека, не имеющего степени и вообще научных заслуг, объясняли тем, что прекрасный литератор Страхов был прескверным оратором и не произвел впечатления на академическое начальство. Другая, видимо, более существенная, причина заключалась в том, что студенты-естественники считались главными нигилистами (вспомним Базарова и др. персонажей русской литературы, списанных с реальных прототипов), и начальство боялось, что назначение на кафедру религиозного Страхова спровоцирует студенческие беспорядки. Впрочем, Страхов уже не стремился к ученой карьере, поскольку начал литературно-публицистическую деятельность. В 1858 он познакомился с известным поэтом и критиком Ап. Григорьевым, а несколько позднее с вернувшимся из сибирской ссылки *Ф. М. Достоевским*. Страхов сближается с *почвенниками*, критикует Запад как царство *рационализма*, отмечает самобытность русской цивилизации. Он становится одним из главных последователей *Н. Я. Данилевского* и его теории *культурно-исторических типов*.

В 1859 Страхов публикует первую серьезную работу «Письма об органической жизни», в следующем году — «Значение гегелевской философии в настоящее время». В 1861

Достоевский вместе с братом Михаилом и *Ап. Григорьевым* начали издавать журнал «Время», в который был приглашен и Страхов. Чтобы всецело отдаться работе в журнале, он оставил службу. Статьи Страхова вместе с литературными произведениями Ф. М. Достоевского стали одним из значительных событий в общественно-политической жизни России. Страхов смело вступил в полемику с «Современником» и «Русским словом». 1860-е были временем распространения в русском обществе вульгарно-материалистических взглядов на жизнь природы и человечества (результат упрощенного понимания теории Дарвина). Эти взгляды распространились и на искусство, от которого требовалась исключительно «общественная значимость». Вот против таких примитивных представлений, логично приводящих к нигилизму, и выступил Страхов. Он не побоялся критически отзываться о Герцене, идоле «передовой интеллигенции». Страхов саркастически называл Герцена «отчаявшимся западником», который, оказавшись на Западе, превратился, подобно многим западникам, в «нигилистического славянофила». Однако в 1863, во время польского восстания, именно статья Страхова стала поводом к закрытию «Времени». В апрельском номере Страхов поместил первую часть своей статьи «Роковой вопрос», в которой перечислил требования мятежников. Это был его полемический прием — изложить все аргументы своих оппонентов, а затем по пунктам их разгромить. Подобный прием вообще делал Страхова непобедимым полемистом. Но после выхода первой части «Рокового вопроса» знаменитый публицист *М. Н. Катков* увидел в ней чуть ли не польскую пропаганду. Сотрудник Каткова Петерсон поместил в «Московских ведомостях» (1863, № 109) под псевд. «Русский» гневную статью против «Времени», называя журнал братьев Достоевских орудием польской интриги и требуя закрыть его. Журнал «Время» в результате этого недоразумения был закрыт. Правда, в 1864 в прежнем составе редакции Достоевский и Страхов начали издавать журнал «Эпоха». Однако и этот журнал издавался недолго. Денежные затруднения, вызванные закрытием «Времени», а также ряд др. причин привели к закрытию «Эпохи». Страхов, который практически ничего не заработал за время работы в этих журналах, теперь вообще оказался безработным. В течение 3 лет (1865—67) он жил переводами. Прекрасное знание немецкого языка при основательном владении философскими и естественно-историческими знаниями сделали Страхова ведущим переводчиком соответствующей литературы. Он перевел такие солидные книги, как «История новой философии» К. Фишера, «История материализма» Ф. Ланге, «Жизнь птиц» Брема и др. Страхов не только переводил эти книги, но и стал одним из разработчиков русской естественно-исторической и философской терминологии. В 1867 он смог вернуться к журналистике, став на какое-то время редактором «Отечественных записок», в 1869—71 редактировал журнал «Заря». В «Заре» Страхов поместил ряд статей о «Войне и мире» *Л. Н. Толстого*. Между ними началась длившаяся вплоть до смерти Страхова переписка и близкое знакомство. Попутно Страхов продолжал заниматься философией, выпустив в 1872 значительную книгу «*Мир как целое*». Книга содержит систематизированное опровержение вульгарного материализма. В книге Страхов затронул почти все философские проблемы: мир как целостный гармоничный организм, понятия материи, пространства и времени, растительный и животный мир, неживая природа, антропология, логика, этика, эстетика и т. д. Страхов отмечал, что и материализм, и идеализм одинаково впадают в крайности, пытаясь найти единое начало всего сущего либо в материальном, либо в духовном. Но ведь и то и др. может быть понято только в Боге и через Бога. Книга Страхова не вызвала того интереса, который можно было ожидать. Различные позитивисты сделали

вид, что книги Страхова не существует, идеалисты типа В. С. Соловьева предпочитали не замечать то, что противостояло их философским системам. В 1873 Страхов наконец нашел постоянную работу по душе, став сотрудником Публичной библиотеки в Петербурге. Впрочем, он продолжал заниматься вопросами науки и образования, являясь членом ученого комитета Министерства народного просвещения. С 1875 он также вновь стал заниматься переводческой деятельностью, работая в комитете иностранной цензуры. Однако возвращение на службу не мешало Страхову активно заниматься публицистикой, он помешал много статей по самым разным вопросам в изданиях национального направления. В 1882—96 вышли 3 тома сборника статей Страхова под общим названием «Борьба с Западом в нашей литературе». Будучи по-христиански скромным человеком, Страхов много сил и энергии отдал увековечению памяти своих друзей. Он организовал издание первого собрания сочинений *Ап. Григорьева* (1876) со своей вступительной статьей, издал первую биографию Ф. М. Достоевского, опубликовав также ценные воспоминания о великом писателе. Двухтомная переписка Страхова с *Л. Н. Толстым* дает нам истинное, не искаженное толкованиями «толстовцев», мировоззрение этого сложного мыслителя, который при всей своей гордыне все же не был врагом Церкви. Страхов скончался в Петербурге, будучи признанным философом, виднейшим теоретиком почвенничества. Поклонниками Страхова, как личности, и во многом последователями его, как мыслителя, были *В. В. Розанов*, *Ю. Н. Говоруха-Отрок*, *Б. В. Никольский* и др.

Соч.: Борьба с Западом в нашей литературе. 1882—96. В 3 т. СПб., 1896; Воспоминания о Ф. М. Достоевском // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 1. СПб., 1883; Критические статьи о И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом. СПб., 1896.

Лит.: *Авдеева Л. Р.* Русские мыслители. *Ап. Григорьев*, *Н. Я. Данилевский*, *Н. Н. Страхов*. М., 1992; *Никольский Б. В.* Страхов // Исторический вестник. 1896. № 4.

С. Лебедев

СТРАШНЫЙ СУД, по христианскому верованию, суд, имеющий последовать после конца мира, на котором Судьей явится Сын Божий, пришедший во славе судить живых и мертвых, после чего праведники пойдут в Царствие Небесное, грешники осуждены будут на вечные муки в аду. Живописью Страшный суд изображался аллегорически в виде отделения козлиц от овец, с XII в. же в виде сошествия Иисуса Христа в ад; но полное развитие изображение Страшного суда нашло в произведениях XVII и XVIII вв. Из древнерусских образцов характерной является фреска во Владимирском Успенском соборе. Действие Страшного суда в Московской Руси совершалось архиереем в Мясопустную неделю. Так оно бывало в Москве, Новгороде, Вологде, вообще в городах, имеющих архиерея. В Москве обыкновенно действие Страшного суда совершалось патриархом, в присутствии царя и прекратилось оно в царствование Петра I, когда в последний раз было совершено патр. Адрианом в 1697.

«СТРАШНЫЙ СУД», икона, отражающая особенности восприятия образов *Страшного суда* в русском мировоззрении. Написана во 2-й пол. XVI в. в Новгороде. Хранится в Государственной Третьяковской галерее. Икона повторяет в общих чертах иконографическую схему, сложившуюся в византийском искусстве в X—XI вв. В основу ее, наряду с текстами Откровения Иоанна Богослова, были положены евангельские притчи и некоторые ветхозаветные эсхатологические пророчества, а также житийные и апокрифические сочинения. Значительную роль в сложении иконографии «Страшного суда» сыграли эсхатологические поучения отцов Церкви, прежде всего «Слова прп. Ефрема Сирина», в которых были собраны воедино разрозненные свидетельства *Священного Писания* и церковного предания.



«Страшный суд». Икона XVI в. Новгород

Композиция иконы разделена на 4 регистра. Образ Христа — Судии в «славе», нисшедшего с небес, располагается посреди второго сверху регистра. В правой руке он держит оливковую ветвь, а в левой — опущенный меч. По обеим сторонам от Христа представлены Богоматерь, Иоанн Предтеча, припадающие к его стопам Адам и Ева, сидящие на престолах 12 апостолов с раскрытыми книгами и 2 группы ангелов, стоящих за ними (Мф. 19, 28). От «славы», окружающей Христа, берет начало огненная река (Дан. 7, 9—10), заканчивающаяся в правом нижнем углу иконы изображением геенны огненной.

Под Христом располагается изображение Этимасии — престола, уготованного для Суда (Пс. 9, 5—8). На престоле лежит риза Христа, а поверх нее — закрытое Евангелие. На подножии изображен сосуд, в который, по преданию, была собрана кровь Христа, и гвозди, которыми Он был пригвожден к кресту. Евангелие указывает на подобие престола Ковчегу Нового Завета и напоминает об апокалипсической Книге Жизни (Откр. 5, 1—3). Все остальные изображения связаны с образом искупительной жертвы, которая дает право Спасителю раскрыть Книгу и судить мир (Откр. 5, 9—10). За престолом стоят 2 ангела с развернутыми свитками, а по обе стороны от престола располагаются праведные и грешные, восставшие на Суд, — их изображают, соответственно, справа и слева от Христа (Мф. 25, 31—46).

Праведники представлены в 2 ряда, по чинам *святости*: пророки, цари, мученики (вверху), святители, преподобные и святые жены. Группы грешников в экзотических костюмах соответствуют различным народам, восставшим на Суд. В нижнем ряду сохранились 3 надписи: «жиды», «эфियोпы» и «немцы».

В следующем регистре, под престолом, в небесном полукруге представлена рука с праведными душами в виде младенцев в белых одеждах. Около этого изображения сохранился фрагмент надписи: «праведные [души] в руке [Божией]» (Прем. 3, 1). Рука держит весы, на которых взвешиваются человеческие души. Под весами — несколько композиций на тему единоборства ангелов с бесами. В том же регистре представлено всеобщее воскресение мертвых и видение прор. Даниила. Справа, под грешниками, восставшими на Суд, — темный круг, внутри которого аллегорические изображения Земли с гробницей и Моря с кораблем, отдающих мертвцов (Откр. 20, 13), а также — фигуры различных животных и рыб, которые выплывают проглоченных ими людей. По четырем концам Земли изображены 4 трубящих ангела, возвещающих о всеобщем воскресении и наступлении Страшного суда: «и пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною, и соберут избранных Его от четырех ветров» (Мф. 24, 31).

Изображение воскресения мертвых на описываемой иконе, как и на более ранних русских иконах, как бы «вставлено» внутрь др. сюжета — трубящие ангелы, созывающие мертвых на Суд, воспринимаются одновременно с этим как олицетворения четырех ветров из видения Даниила (Дан. 7, 2). Само видение четырех «погибельных царств», на смену которым должно прийти Царство Божие, располагается в др., меньшем по размеру, круге. Царства вавилонское, персидское, греческое — державу Александра Македонского и римское — антихристово символизируют, соответственно, изображения льва, медведя, барса и зверя с десятью рогами. Сам Даниил и ангел, толкующий ему видение, представлены в круге, рядом с изображением рая.

В нижней части иконы располагаются традиционные изображения рая и ада. В райском саду представлена Богоматерь на престоле между ангелами, а ниже — лоно Авраамово (Лк. 16, 22), благоразумный разбойник (Лк. 23, 39—43), райские врата с херувимом (Быт. 3, 24) и сцена шествия праведных в рай. Шествие возглавляют апп. Петр и Павел. За

ними следуют святители, пророки, мученики и мученицы (вверху), преподобные и преподобные жены (внизу).

Справа представлен ад с сатаной, сидящим на звере и держащим на руках душу Иуды. Под ним — пещеры со сценами адских мучений. Между раем и адом изображен «миловидный блудник», привязанный к столбу. По преданию, он не был допущен в рай из-за блуда, которому предавался, но избежал адских мучений, т. к. постоянно творил милостыню.

К числу уникальных иконографических мотивов, появляющихся лишь в поздней русской иконописи, относится прежде всего змея, поднимающийся из пасты ада к ногам Адама. В основе этого изображения лежит ветхозаветное проклятие змея: «и вражду положу.. между семенем твоим и семенем ее [жены]; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пятю» (Быт. 3, 15). На змее располагаются 20 колец с аллегорическими изображениями мытарств — испытаний в различных грехах, через которые должна пройти человеческая душа, прежде чем она попадет в Царствие Небесное. Около некоторых из них сохранились надписи с названиями грехов: «зависть», «убийство», «сребролюбие», «кощунство», «пьянство». Источником для этого сюжета послужили некоторые византийские и древнерусские тексты, среди которых наибольшее значение имеют видение монахини Феодоры из византийского «Жития преподобного Василия Нового» (X в.) и русское «Слово о небесных силах». Его появление на иконах «Страшного суда» соединяло идею всеобщего Суда с темой индивидуального посмертного воздаяния.

В верхнем регистре иконы располагается композиция «Отослание на Суд», которая представляет собой также переработку видения пророка Даниила (Дан. 7, 9—14). Она состоит из двух частей: справа в круге представлен сидящий на престоле Бог Отец с восьмиконечным нимбом и в белых одеждах, рядом с ним — Святой Дух в виде голубя. Бог Отец благословляет стоящего перед ним в овальной мандорле Христа. Надпись в круге поясняет эту сцену: «Господь Саваоф благослови Сына своего равнодательного и сопредельного судити живым и мертвым». По центральной оси располагается еще одно изображение Бога Отца на престоле со Святым Духом в окружении девяти чинов ангельских. Справа от Бога Отца на престоле оставлено место для Христа.

В этом же регистре слева располагается изображение Небесного Иерусалима в виде города, обнесенного стенами со множеством башен и ворот. Внутри него, за восемью престолами, представлены святые по чинам: апостолы, мученики, преподобные, отшельники (юродивые), пророки, святители, мученицы и преподобные жены. Напротив, в правом верхнем углу иконы, — ангелы, свивающие небо в свиток (Откр. 6, 14).

Вдоль левого поля иконы изображены крылатые монахи, возносящиеся в Небесный Иерусалим. Этот сюжет иллюстрирует видение египетского подвижника Иоанна Колова (V в.) и ряд др. монашеских видений. Симметрично ему, вдоль правого поля, представлено низвержение с небес падших духов. Сочетание этих двух сюжетов, образующих своеобразное «обрамление» традиционной композиции «Страшного суда», отражало распространенную в церковной литературе систему представлений, согласно которой праведники должны были занять на небесах место, освободившееся после отпадения десятого ангельского чина.

Развитие византийской иконографии «Страшного суда» на русской почве отражало стремление иконописцев к максимальной широте и универсальности идейной содержания этой композиции. Как традиционные сюжеты, так и новые, появившиеся в более позднее время, должны были свидетельствовать о промыслительной мудрости Бога — Творца и Спасителя и раскрывать всю историю Божественного Домо-

строительства — от Предвечного Совета до грядущего блаженства праведных в Царствии Небесном.

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000. С. 321—322.

Л. Н.

СТРИБОГ, в древнерусской языческой мифологии бог воздушных течений и стихий. Идол Стрибога был установлен в Киеве в 980. В «Слове о полку Игореве» ветры именуются Стрибожьими внуками, которые стрелами веют с моря.

СТРИГОЛЬНИКИ, тайная иудейская секта, созданная на Руси иудеями-караимами и во многом схожая с ересью *жидовствующих*. По предположению исследователя М. М. Елизаровой, слово «стригольник» отражает еврейское словосочетание, основанное на словах «делать тайным», «скрывать» и «открывать», «обнажать», «быть изгнанным». Т. о., в переводе с еврейского языка слово «стригольник» означало «хранящий откровение», или «тайный изгнанник», — понятие, близкое лексике тайных обществ гностиков и манихеев. Как считает Г. М. Прохоров, «стригольничество» — след первого влияния караимства в Северной Руси.

О связи стригольников с иудеями-караимами и о близком к ним учении сообщает *Стефан Пермский*: «Не достоинде над мертвым пети, ни поминати, ни службы творити, ни милостыни давати за душу умершего». Стригольники, писал в 1427 митр. *Фотий*, «садукеем о нем проклятым подражающе суть, еже и яко и воскресению не надеюще быти мняху». Кроме того, веруя в *Бога*, стригольники, подобно караимам и «жидовская мудрствующим», не веровали в Божественность Иисуса Христа: *дьявол*, говорит в своем послании на Русь Константинопольский патриарх, соблазнил их, не сумев прельстить многобожием, в противоположное заблуждение — «сотвори Сына Божия тварь именовати». Они также отвергали *евхаристию* и предавались «книжным мудрствованиям», по-своему толкуя «словеса книжная, яже суть сладка слышати хрестьяном».

О. П.

СТУРДЗА Александр Скарлатович (18.11.1791—13.06.1854), представитель первого поколения русских консерваторов, дипломат, религиозный философ и публицист.

Стурдза принадлежал к известному молдавскому роду. После его рождения семья эмигрировала в Россию. Высшее образование получил в германских университетах. На формирование его мировоззрения оказали влияние греческие православные богословы. В 1809 Стурдза поступил на дипломатическую службу в Коллегию иностранных дел и был назначен чиновником особых поручений. В 1812 работал переводчиком, поскольку знал несколько языков. Исполнял обязанности секретаря Министерства иностранных дел и переводчика в канцелярии Дунайской армии. В 1813 — дипломатический фактотум русского императора в Швейцарии. В 1815 — статс-секретарь по иностранным делам. Редактор Акта о «Священном союзе» (1815) В янв. 1816 по поручению Александра I составил текст указа об изгнании иезуитов из России. Тогда же был назначен членом Ученого комитета Министерства народного просвещения, а в 1818 становится одной из ключевых фигур в Главном правлении училищ, где активно выступил в пользу распространения религиозного образования. «Наставление для руководства Ученого комитета, учрежденного при Главном правлении училищ», составленное Стурдзой 5 авг. 1818, стало документом, который идеологически направлял всю работу в сфере просвещения. В нем главная цель определялась как достижение «согласия между *верою*, ведением и властью». «Наставление» предлагало существенные ограничения в преподавании *философии* и естественного права. Одновременно Стурдза разработал проект цензурного устава.

В 1818 Стурдза принимал участие в Аахенском конгрессе «Священного союза». По поручению Александра I составил

«Записку о нынешнем положении Германии», в которой подверг критике университетскую автономию. Для него немецкие университеты являлись рассадниками революционного духа и атеизма. Стурдза предлагал отменить автономию университетов, ликвидировать все академические привилегии, ограничить свободу печати и т. д. Записка Стурдзы спровоцировала террористические акты против ряда немецких правительственных чиновников. В 1819 он покинул Германию. В 1821 Стурдза подал прошение о бессрочном отпуске в связи с плохим состоянием здоровья, после чего надолго поселился в Одессе. В апр. 1828 Стурдза был послан в Бухарест для заведования походной канцелярией министра иностранных дел и проведения административных преобразований в Дунайских княжествах. В 1829 Стурдза вышел в отставку и окончательно поселился в Одессе, посвятив себя литературной, общественной и благотворительной деятельности. С к. 30-х Стурдза пишет по преимуществу на религиозно-философские и церковные темы, ведет пропаганду *Православия*, полемизирует с представителями др. христианских конфессий, а также создает портреты-биографии своих современников: *Н. В. Гоголя*, *Н. М. Карамзина*, *В. А. Жуковского*, *А. Н. Голицына* и др.

Как мыслитель Стурдза усматривал в религии и национальном характере главные опоры общества. При этом Стурдза отдавал предпочтение Православию, знатоком и апологетом которого он был. Стурдза утверждал, что Православие может сочетаться с экуменической идеей «Священного союза», однако он стремился к тому, чтобы идеология «Священного союза» учитывала национальные русские особенности, и прежде всего русское Православие.

Идеалом для Стурдзы выступала самодержавная монархия в союзе с Церковью, со строгой сословной иерархией, цензурой, охраняющей начала религии и нравственности. Взгляды Стурдзы до известной степени предвосхищали славянофильство. В. А. Жуковский называл Стурдзу «нашим Платоном христианским».

Соч.: *Oeuvres posthumes religieuses, historiques, philosophiques et Litteraires*, Paris, 1858—61; Воспоминания о Карамзине // Москвитянин. 1846. № 9—10; Дань памяти Жуковского и Гоголя // Москвитянин. 1852. Кн. 2. № 20; Записка о нынешнем положении Германии. Ноябрь. 1818 // Россия. Russia. Культурные практики в идеологической перспективе. Россия, XVIII — н. XX в. М.—Венеция, 1999; Мысли о любви к отечеству. СПб., 1818; Нечто о философии христианской М., 1844; О судьбе Русской православной церкви в царствование императора Александра I // Русская старина. 1876. Т. 15. № 2; Опыт об основных законах природы человека и общества. М., 1811—12.

Лит.: *Анфим, иеромонах*. Александр Стурдза // Страники. 1864 (апр.) СПб., 1864; *Лямина Е.* Новая Европа: мнения «деятельного очевидца». А. С. Стурдза в политическом процессе 1810-х // Россия. Russia. Культурные практики в идеологической перспективе. Россия, XVIII — н. XX в. М.—Венеция, 1999; *Мартин А. М.* А. С. Стурдза и «Священный союз» (1815—23) // Вопросы истории. 1994. № 11; Стурдза А. С. // Русский биограф. словарь. СПб., 1909.

А. Минаков

СТЫД, в понятиях *Святой Руси* способность человека взвешивать свои поступки и помыслы в соответствии с *совестью*. На Русь говорили: «В ком есть Бог, в том есть и стыд». «Убей Бог стыд, все пойдет нипочем». «Без стыда лица не износишь». «В ком стыд, в том и совесть». «Пора и стыд знать». «Стыд та же смерть».

Такое народное понимание стыда полностью основывается на православном вероучении. Господь поставил стыд одним из стражей Своего закона в *душе*, чтобы он предотвращал повторение *греха* и призывал покаянно устремляться к потерянной благодати Божией. *Священное Писание* свидетельствует, что стыд возникает в нашей *душе* в каждом случае, когда мы противимся милосердию Божию к нам, забываем *Бога* (Иов. 8, 13), радуемся несчастью ближнего или

величаемся перед ним (Пс. 34, 26). Стыдно бывает человеку, когда он ненавидит праведника (Иов. 8, 22) или дерзает притеснять брата своего (Авд. 1, 10). Наша духовная природа пытается растопить холод *сердца* чувством стыда, т. е. сильного смущения от осознания своей неправоты. Стыд, т. о., заставляет нас осознать духовно-нравственную беду, в которую мы попадаем, совершив грех. Он влечет наше сердце к осознанию причины этой беды, самоукорению, раскаянию в содеянном — внутренней исповеди перед совестью, к исправлению греховной жизни, к ревности о славе и *благодати* Божией. Падший Адам неверно отозвался на проявление этого чувства в своей душе, когда «скрылся» от Бога, для него стыд не послужил к принятию спасительной благодати покаяния, а утвердил его в непослушании Богу. По мудрому замечанию Иисуса, сына Сирахова, каждому человеку следует наблюдать время и хранить себя от *зла*, чтобы не постыдиться за душу свою, ибо «есть стыд, ведущий ко греху, и есть стыд — слава и благодать» (Сир. 4, 23—25). Согласно этому замечанию, при появлении стыда нам следует не прятаться от Бога, а идти к Нему за прощением и благодатью для исправления (прот. Г. Нефедов).

«Стыд, — по мнению *В. С. Соловьева*, — природная совесть, а совесть — общественный стыд». Для того чтобы преодолеть чувство стыда, требуется иногда не менее героизма, как и для того, чтобы преодолеть чувство *страха* (К. Д. Ушинский). Стыд — хорошее и здоровое чувство. Стыд животворит (М. Е. Салтыков-Щедрин).

У русского народа существует множество пословиц о стыде. Кроме уже приведенных выше, следует назвать: «Лучше понести на гривну убытку, нежели на алтын стыда»; «За стыд голова гинет»; «Сгорел со стыда»; «Чего боимся, того и стыдимся».

Народные пословицы осуждают бесстыжих людей: «Ни стыда, ни сору ни в котору сторону»; «Стыд под каблук, а совесть под подошву»; «Стал сыт (богат), так взял стыд»; «Стыдненько, да сытненько»; «Первый дар на роду, коли нет в глазах стыду»; «Жили, жили, а стыда не нашли»; «Бесстыжих глаз и дым неймет».

О. Платонов

Стыд одно из основных понятий в русской философии и этике.

Уже в *«Повести временных лет»* кротости племен полян противопоставляется «бесстыдство» древлян, радимичей и некоторых др. племен. В летописных текстах («Слово некоего христороубца» и др.) осуждаются различные формы полового бесстыдства, сохранявшиеся у славян с недавних языческих времен. По учению *Сковороды*, самым существенным в человеке является его сердце и моральное возрастание, в т. ч. и развитие чувства стыда, *совести*, призванных бороться с низменными проявлениями. Понятие «стыд» присуще и *Достоевскому*, особенно чуткому к страданиям детей («Братья Карамазовы»), и этот максимализм оказал сильное влияние на русскую этику. Терзания совести у *Толстого* были столь велики, что разрушали его жизнь, отношения с семьей, близкими людьми. *Зеньковский* называл это нравственным «самораспятием», «настоящей тиранией одного духовного начала». Одной из главных причин создания *Федоровым* философии «общего дела» является также стыд, мучения совести по поводу «скрытой антропофагии», или пожирания детьми сил родителей, расщепе жизни детей, оплаченного смертью родителей. Идеи этого мыслителя оказали несомненное влияние на творчество *В. С. Соловьева*. В нравственной философии Соловьева («*Оправдание добра*», 1897) чувство стыда является одной из вечных основ нравственности наряду с *жалостью* и *благоговением*. В стыде, считал Соловьев, человек отделяет себя от своей животной природы в ее коренном, т. е. прежде всего половом или родовом, процес-

се и от внешней природы, доказывая тем самым свое сверхживотное и сверхприродное значение и происхождение. Стыд не только объективно отличает человека от животного мира, но и обнажает его внутреннюю самостоятельность, независимость от материальной природы. Видоизменяя известный тезис Р. Декарта, Соловьев пишет: «...Я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но и нравственно... как человек». Разумное осмысление факта стыда логически приводит к всеобщей и нравственно-обязательной норме — необходимости подчинения стихийной жизни в человеке его духовному началу, т. е. чувство стыда может развиваться в принцип воздержания, *аскетизма*. Но чтобы этот принцип сохранил свое нравственное значение, необходимо его соединение с принципом *альтруизма*, коренящимся в жалости. Чувство стыда выходит за пределы материальной жизни и в форме неодобрения сопровождает всякое нарушение. Его обобщенные формы: совесть как стыд прежде всего в сфере человеческих отношений и страх Божий как стыд религиозный. Скрытая целостность человеческого существа в стыде, являющемся в форме целомудренной любви, восстает, по Соловьеву, против разделения людей на противоположные полы. Окончательный смысл охранительного чувства целомудрия (или стыда, совести и страха Божия) обнаруживается при условии возвышения связи человека с Богом до абсолютного сознания, достоинства человека — его идеального, божественного совершенства, которое должно осуществить. У *Флоренского* в книге «*Столы и утверждение Истины*» (1914) бесстыдство обозначается как признак растленности души, а глагол «тлеть» объясняется как описывающий процессы гниения, разрушения. Напротив, целомудрие подвижника, близкое «охранительному чувству целомудрия» Соловьева, включающему в себя стыд, совесть и страх Божий, определяется как «чистота сердца», неповрежденность, духовная устроенность «сердцевины» человека. «Сердце, — говорит Флоренский, — это очаг духовной жизни нашей, и одухотвориться — это значит... «уцеломудрить» свое сердце». Т. о., очевидна близость Флоренского и Соловьева в понимании нравственного истока и пути духовности человека, неразрывно связанной с развитием чувства стыда, совести. В этической философии *Н. О. Лосского* («Условия абсолютного добра. (Основы этики)», 1949) важнейшим условием абсолютной этики, позволяющим отпавшему от Бога человеку нравственно развиваться, является совесть. Ее основа — индивидуальная нормативная *идея*, берущая начало в первозданном, индивидуальном «образе Божьем» каждого человека и безотчетно заявляющая о себе всякий раз, когда поступок данного человека расходится с требованиями его «нормальной эволюции», т. е. с тем абсолютно ценным и неповторимым, которое определяет место данного человека в *Царстве Божьем* и его путь к этому Царству.

В. Курабцев

СТЯЖАНИЕ ДУХА СВЯТОГО, учение прп. *Серафима Саровского* о главной цели христианской жизни, изложенное им в беседе с Н. А. Мотовиловым: «*Молитва*, пост, бдение и всякие другие дела христианские, сколько ни хороши они сами по себе, однако не в делании только их состоит цель нашей христианской жизни, хотя они и служат необходимыми средствами для достижения ее. Истинная же цель нашей христианской жизни состоит в стяжании Духа Святого Божиего... *Добро*, ради Христа делаемое, не только в жизни будущего века венец правды ходатайствует, но и в здешней жизни преисполняет человека благодати Духа Святого...» — «Как же стяжание? — спросил я батюшку Серафима. — Я что-то не понимаю». «Стяжание — все равно что приобретение, — отвечал мне он. — Ведь вы разумеете, что значит стяжание денег. Так вот все равно и стяжание Духа Божиего. Ведь вы, ваше боголюбие, понимаете, что такое в мирском смысле

стяжание? Цель жизни мирской обыкновенных людей есть стяжание денег, получение почестей, отличий и других наград. Стяжание Духа Божия есть тоже капитал, но только благодатный и вечный, и он, как денежный, чиновный и временный, приобретает почти одними и теми путями, очень сходственными друг с другом. *Бог Слово*, Господь наш Богочеловек Иисус Христос уподобляет жизнь нашу торжищу и дело жизни нашей на земле именует куплею... Земные товары — это *добродетели*, делаемые Христу ради, доставляющие нам *благодать* Всевсятого Духа, без которого и *спасения* никому нет и быть не может. Сам Дух Святыи вселяется в души наши, и это самое вселение в души наши Его, Вседержителя, и сопребывание с духом нашим Его Тройческого Единства и даруется нам лишь через всемерное с нашей стороны стяжание Духа Святого, которое и предуготовляет в душе и плоти нашей престол Божиему Всетворческому с духом нашим сопребыванию, по непреложному Слову Божию: “Вселюся в них, и похожду, и буду им в Бога, и тии будут людие Мои”. Конечно, всякая добродетель, творимая ради Христа, дает благодать Духа Святого, но более всего дает молитва, потому что она как бы всегда в руках наших как орудие для стяжания благодати Духа... Молитвою мы с Всеблагим и Животворящим Богом и Спасом нашим беседовать удастаиваемся...» «Батюшка, — сказал я, — вот вы все изволите говорить о стяжании благодати Духа Святого как о цели христианской жизни, но как же и где я могу ее видеть? Добрые дела видны, а разве Дух Святыи может быть виден? Как же я буду знать, со мной Он или нет?» «Благодать Духа Святого, — отвечал старец, — есть *свет*, просвещающий человека. Господь неоднократно проявлял для многих свидетелей действие благодати Духа Святого в тех людях, которых он освещал и просвещал великими наитиями Его. Вспомните Моисея... Вспомните преобразование Господа на горе Фаворе». «Каким же образом, — спросил я батюшку отца Серафима, — узнать мне, что я нахожусь в благодати Духа Святого?» «Это, ваше боголюбие, очень просто! — отвечал он мне, взял меня весьма крепко за плечи и сказал: — Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божием с тобой!.. Что же ты не смотришь на меня?» Я отвечал: «Я не могу, батюшка, посмотреть, потому что из глаз ваших молнии сыплются. Лицо ваше сделалось светлее *солнца*, и у меня глаза ломит от боли!» Отец Серафим сказал: «Не устрашайтесь, ваше боголюбие, и вы теперь сами так же светлы стали, как и я сам. Вы сами теперь в полноте Духа Божиего, иначе вам нельзя было бы и меня таким видеть». И, преклонив ко мне свою голову, он тихонько на ухо сказал мне: «Благодарите же Господа за неизреченную к вам милость Его. Вы видели, что я не перекрестился даже, а только в сердце моем мысленно помолвился Господу Богу и внутри себя сказал: “Господи, удостой его ясно и телесными глазами видеть то сошествие Духа Твоего, которым Ты удастаиваешь рабов Твоих, когда благоволишь являться в свете великолепной славы Твоей”. И вот, батюшка, Господь и исполнил мгновенно смиренную просьбу убогого Серафима... Как же не благодарить Его за неизреченный дар нам обоим! Этак, батюшка, не всегда и великим пустынным являет Господь Бог милость Свою. Это благодать Божия благоволила утешить сокрушенное сердце ваше, как мать чадолубивая по предательству самой Матери Божией... Смотрите просто и не убойтесь — Господь с нами!» «Что же чувствуете вы теперь?» — спросил меня о. Серафим. «Необыкновенно хорошо!» — сказал я. «Да как же хорошо? Что именно?» Я отвечал: «Чувствую я такую тишину и мир в душе моей, что никакими словами выразить не могу!» «Это, ваше боголюбие, — сказал батюшка о. Серафим, — тот мир, про который Господь сказал ученикам Своим: “Мир Мой даю вам, не яко же мир дает, Аз даю вам. Аще бы от мира бысте были, мир убо свое любил бы, но Аз избрах вас

от мира, сего ради ненавижит вас мир. Но держайте, яко Аз победих мир”. Вот этим-то людям, избранным от Господа, и дает Господь тот мир, который вы в себе теперь чувствуете. “Мир”, по слову апостольскому, “всякий ум преимуший” (Флп. 4, 7). Что же еще чувствуете вы?» — «Необыкновенную сладость!» — отвечал я. «Что же еще вы чувствуете?» «Необыкновенную радость во всем моем сердце!» Батюшка о. Серафим продолжал: «Это та самая радость, про которую Господь говорит в *Евангелии* Своём: “Жена, егда рождает, скорбь имать... егда же родит отроча, ктому не помнит скорби за радость”. Но как бы ни была утешительна радость эта, которую вы теперь чувствуете в сердце своем, она ничтожна в сравнении с тою, про которую Сам Господь устами Своего апостола сказал, что радости той «ни око не виде, ни ухо не слыша, ни на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог любящим Его» (1 Кор. 2, 9). Предзатки этой радости даются нам теперь, и если от них так сладко, хорошо и весело на душах наших, то что сказать о той радости, которая уготована на небесах плачущим здесь на земле?.. Что же вы чувствуете, ваше боголюбие?» Я отвечал: «Теплоту необыкновенную!» — «Как, батюшка, теплоту? Да ведь мы в лесу сидим. Теперь зима на дворе, и под ногами снег, и на нас более вершка снегу, и сверху крупа падает... Какая же может быть тут теплота?» Я отвечал: «А такая, какая бывает в бане, когда поддадут на каменку...» «И запах, — спросил он меня, — такой же, как из бани?» «Нет, — отвечал я, — на земле нет ничего подобного этому благоуханию...» Батюшка о. Серафим, приятно улыбнувшись, сказал: «И сам я, батюшка, знаю это точно так же, как и вы, да нарочно спрашиваю у вас — так ли вы это чувствуете?.. Ведь ни на вас, ни на мне снег не тает и над нами тоже, стало быть, теплота эта не в воздухе, а в нас самих. Она-то и есть та самая теплота, про которую Дух Святыи словами молитвы заставляет нас вопиять ко Господу: “Теплотою Духа Святого согрей мя!” Так ведь и должно быть на самом деле, потому что благодать Божия должна обитать внутри нас, в сердце нашем, ибо Господь сказал: “Царство Божие внутрь вас есть”. Ну, уж теперь нечего более, кажется, спрашивать, ваше боголюбие, каким образом бывают люди в благодати Духа Святого! Будете ли вы помнить теперешнее явление неизреченной милости Божией, посетившей нас?» «Не знаю, батюшка! — сказал я. — Удостоит ли меня Господь навсегда помнить так живо и явственно, как теперь я чувствую, эту милость Божию». «А я мню, — отвечал мне о. Серафим, — что Господь поможет вам навсегда удержать это в памяти вашей, ибо иначе благодать Его не преклонилась бы так мгновенно к смиренному молению моему, тем более что и не для вас одних дано вам разуметь это, а через вас для целого мира, чтобы вы сами утвердились в деле Божием и другим могли бы быть полезными».

СТЯЖАТЕЛИ (иосифляне), название группы русских церковных деятелей во главе с *Иосифом Волоцким*, выступавшей за усиление роли Церкви в *государстве* и обществе, бережное отношение к святоотеческому преданию и сохранение церковных и монастырских владений. За последнее их политические оппоненты — *заволжские старцы* — присвоили этой группе обидное название «стяжатели», считая, что владение *собственностью* не совместимо с монашеским служением. В полемике с Иосифом Волоцким некоторые заволжские старцы даже позволили себе критиковать святоотеческие произведения, в которых содержались положения, обосновывавшие церковное и монастырское землевладение. Позиция заволжских старцев в этом вопросе была ошибочной. Собираение в руках Церкви земель и собственности было не стяжанием *богатств* в целях ведения роскошной жизни, а средством, позволяющим Церкви усиливать ее роль в государстве и обществе посредством расширения пастырской, благотворительной и просветительской деятельности. Лише-

ние Церкви земель и собственности, как впоследствии показали реформы Петра I и Екатерины II, ослабляло возможности духовной жизни, расширяло сферу мирских, антихристианских начал. В XVI в. на Соборах 1503 и 1531 стяжатели сумели доказать свою правоту, отодвинув от России почти на 2 века опасность секуляризации и обмирщения.

О. Платонов

СУБСТАНЦИЯ, обозначает неизменную основу сменяющихся явлений, носителя качеств. Человеческая *мысль* в вечной смене явлений ищет твердого и неизменного начала и находит его, во-первых, в том, что существует само по себе и для себя и представляет противоположность акциденциям, во-вторых, в том, что пребывает неизменным в потоке явлений. Источник понятий субстанции — человеческое «я», которое мыслится и как существующее для себя, и как неизменное. При дальнейшем определении субстанции замечаются и количественные (единство и множество), и качественные различия (дух, материя). История понятия «субстанция» есть история всей *философии*. Интересны попытки устранения понятия «субстанция» или замены его иными, как напр., энергией у Оствальда в его философии природы.

В русской философии: духовная основа бытия, основа всякой религиозности, «творчески формирующая, притягательно-отталкивающая сила, существо которой состоит именно, с одной стороны, в ее формирующей действительности, а с др. — в ее идеальной значимости, как луча абсолютного света» (С. Франк).

СУБЪЕКТ (лат. — подлежать), обозначает в *метафизике* носителя состояний, т. е. субстрат, в логике предмет, требующий определения: так, субъект суждения есть подлежащее, которое определяется предикатом. Субъект определяет количество суждения, т. е. объем его. Субъект в психологии обозначает личность, «я», в противоположность объекту, т. е. предмету познания, вообще тому, что обозначается термином «не-я».

СУБЪЕКТИВНЫЙ, объективный, понятия, возникшие в средневековой христианской философии. Буквальный смысл их понятен, но в области философской науки оба эти выражения не имеют одного точного и определенного значения. В самом первом и низшем смысле слово «субъективный» означает то, что вообще принадлежит нашей внутренней природе, а «объективный» — все вещи, окружающие нас, или вся чувственная сфера нашей *жизни*. Но по мере того как развивается сила отвлечения, разделение между субъективным и объективным переносится во внутреннюю сферу *сознания* и под субъективным разумеется начало сознающее, а под объективным или предметным — все, наполняющее его содержание, его понятия, желания и т. д. Наконец, субъективным называют иногда то, что принадлежит только нашему представлению или и законосообразной деятельности *мысли*, но не имеет никаких речательств действительности, а под объективным разумеют то, что действительно существует, что мы не можем не мыслить как сущее, хотя бы его действительность превышала наше чувственное наблюдение.

СУДЬБА, языческая вера в рок, непреодолимую, мрачную сверхчеловеческую силу, могущественнее всех богов, которой подвластно все в мире, — жизнь народов, государств и отдельных людей. Православная *вера* отвергает языческое представление о судьбе. Вера в Христа несовместима с верой в судьбу, и *древний ужас* отступает перед духовным могуществом *Нового Завета*.

В России отголоском древнего языческого понятия «судьба» было слово «доля». Однако русское понимание судьбы носит др. характер. В отличие от судьбы, долю можно изменить, добиться другой. Личная доля каждого не случайна, а согласована с общим благом.

СУЕВЕРИЕ, *вера* в предметы или вовсе несуществующие, или хотя и действительные, но ложно понимаемые. Задаток суеверия отчасти скрывается в самой *природе человека*, в его склонности ко всему таинственному и предугадыванию будущего. Главное же основание суеверия всегда заключается в недостатке умственного и нравственного развития, в ограниченности понятий, легкомыслии и слабости *духа*. Отличительным признаком суеверия служит то, что оно видит таинственную связь между самыми разнородными предметами и без всякого исследования приписывает им чудесные свойства и действия. Борьба с суевериями требует большой духовной опытности, *ума*, нравственной силы и осторожности. Чрез насильственное отсужение народных понятий и чувств, хотя и не свободных от суеверия, но глубоко вкоренившихся в народном духе и жизни, суеверие не только не искореняется, но еще более крепнет. Поэтому Церковь, как правило, относилась терпимо к тем суевериям и предрассудкам, особенно если они не вредят ни *Православию*, ни христианской *нравственности* (напр., крестить рот во время зевоты, дунуть на пальцы перед сложением их для крестного знамения, просить об открытии Царских врат во время трудных родов и т. п.). Последний вопрос неодинаково решается в пастырской практике: одни считают обычай открывать Царские врата во время родов предосудительным, другие — нет, открывают и поют при этом, после обычного возгласа, тропари Божией Матери: «Милосердия двери», «Не имамы иныя помощи» и пр. Потом произносят ектенью «Помилуй нас Боже» с прошением: «Еще молимся о милости, жизни, здравии и спасении страждущей рабы Божией такой-то»); лучше всего употреблять средства мирные, следует прибегать не столько к открытому, настойчивому обличению их, сколько к указанию тех источников, из которых они происходят. К таким средствам может быть отнесено прежде всего ознакомление суеверов с историей происхождения того или др. предрассудка, а также с законами разнообразных явлений *природы*. Борьба с суеверием всегда составляла предмет заботливости наших отечественных пастырей. Уклонение от чистого духа святой веры в народных мнениях, нравах и обычаях они обыкновенно обличали и исправляли своими пастырскими наставлениями с духом кротости, миролюбия и терпения. Упорство же в суеверии они наказывали духовными епитимьями. Но когда упорство соединялось с явными преступлениями против Церкви, с открытыми соблазнами и нарушением общественного порядка, тогда дела о суевериях переходили на суд светский. Морским уставом Петра Великого велено различать суеверие религиозное от простого заблуждения и поверия; за первое определялась смертная казнь, последнее обыкновенно влекло за собою публичное церковное покаяние. Духовный Регламент призывает духовное начальство заботиться об искоренении преимущественно таких суеверий, которые ведут к худым делам и вредят народной нравственности (ч. 2, § 1—10). По действующим в н. XX в. законам запрещались вообще обычаи, не согласные с чистым духом Православия, особенно если они были соединены с священными временами и установлениями Православной церкви. Так, запрещалось в навечерие Рождества Христова и в продолжение святок заводить, по некоторым старинным идолопоклонническим преданиям, игрища и, наряжаясь в кумирские одежды, производить по улицам пляски и петь соблазнительные песни, а равно, в течение пасхальной недели по старинному и вредному обычаю, купать и обливать водою не бывающих у заутрени. Запрещалось делать лжепредсказания, а также выдавать себя за колдуна или чародея и употреблять подобные обманы, основанные на суеверии, невежестве или мошенничестве. Запрещалось выдавать себя за лицо, одаренное какой-либо сверхъестественной силой или святостью и разглашать о

ложных чудесах, о разглашении же их священники должны были немедленно объявлять своему начальству. К суеверным обычаям относили и заговоры, т. к. они заключали в себе остатки языческой старины: простолюдины признавали в них действие какой-то темной нечистой силы. Поэтому священник, следуя внушению ап. Павла (2 Кор. 6, 14—16), а равно постановлению VI Вселенского собора (пр. 61), должен всею силою своего папского влияния восставать против суеверных заговоров.

СУЖДЕНИЕ, *мысль*, выраженная словами. В каждой мысли утверждается или отрицается связь двух элементов сознания, т. о., в каждом суждении можно различить 3 элемента: 2 представления или понятия, между которыми устанавливается отношение, и, во-вторых, связка, которая и выражает собой произведенный синтез. Каждое суждение можно рассматривать с точки зрения количества (общие, частные и единичные суждения), качества (утвердительные и отрицательные), модальности (возможные, действительные и необходимые) и отношения (ассерторические, гипотетические и дизъюнктивные). Предложение есть внешняя форма суждения, по сему в предложении может быть больше или меньше, чем 3 указанных элемента; так, безличное предложение выражается одним словом, но с точки зрения логической безличное предложение может быть распространено, и в нем могут быть найдены те же 3 элемента, а именно логическое подлежащее (субъект), логическое сказуемое (предикат) и связка. Точно так же предложение, состоящее из более чем трех элементов, может быть сведено к трем указанным выше.

Э. Р.

СУЩЕЕ, все существующее в его единстве, множественности и полноте. Нередко сущее просто отождествляют с *бытием* и говорят о сущем как об «истинном бытии», хотя встречаются трактовки сущего как того, что лишь приоткрыто нашему познанию в бытии. Иногда термин «сущее» относят к отдельной вещи, взятой не автономно, а в ее соотносительности с бытием в целом, в ее «причастности бытию».

В русской философии, напр., у *В. С. Соловьева*: сущее — всеединство, совпадающее с бытием. *С. Булгаков*, однако, соотносил сущее и бытие как подлежащее со сказуемым: сущее более полнокровно, чем бытие, а бытие — это актуализация сущего: «Сущее полагает существование, бытие есть актуальность сущего, которое в своей актуальности остается выше бытия».

Л. В.

СУЩЕСТВОВАНИЕ, многообразие изменчивых *вещей* в их связи и взаимодействии. В традиционной философии понятие существования употреблялось обычно для обозначения наличного *бытия* вещи, которое, в отличие от его *сущности*, постигается не *мышлением*, но опытом.

СУЩНОСТЬ, смысл данной *вещи*, то, что она сама есть по себе, в отличие от всех др. вещей и в отличие от изменчивого состояния вещи под влиянием тех или иных обстоятельств. Сущность обозначает незримую внутреннюю природу вещи, в противоположность ее случайным, зависящим от условий *пространства и времени*, признакам, составляющим ее *существование*. *Познание*, образующая *понятия*, желает выявить сущность вещей, т. о., сущность и понятие тесно между собой связаны.

СЧАСТЬЕ, благополучие, удачная участь, *доля, судьба*. Благоденствие, земное блаженство, желанная насущная жизнь без горя, смут, тревоги; покой и довольство, все желанное, все то, что покоит и доводит человека, по убеждениям, вкусам и привычкам его (В. И. Даль).

Счастье человеку дается от Бога и обязывает душу человеческую благодарить Его. «Счастлив твой Бог, — говорит русский человек. — Счастлив, что Бог тебя любит. Не родись красивым, а родись счастливым». «Вся жизнь человеческая, — говорил *К. П. Победоносцев*, — искание счастья. Неуголимая жажда счастья вселяется в человека с той минуты, как он начинает себя чувствовать, и не истощается, не умирает до последнего издыхания. Надежда на счастье не имеет конца, не знает предела и меры».

У русского народа существует множество пословиц о счастье: «Счастье в нас, а не вокруг да около. Домашнее счастье — совет да *любовь*. Лады в семье — большое счастье! Даст Бог здоровья, даст и счастья. Счастье — мать, счастье — мачеха, счастье — бешеный волк. Со счастьем на клад набредешь, без счастья и гриба не найдешь. Счастье, что палка: о двух концах. Счастье дороже *богатства*».

Счастье есть дело судьбы, ума и характера (*Н. М. Карамзин*). Что такое счастье? Это возможность напрочь свой ум и сердце до последней степени, когда они готовы разорваться (В. О. Ключевский).

Живи и жить давай другим,
Но только не за счет другого;
Всегда доволен будь своим
Не трогай ничего чужого;
Вот правило, стезя прямая
Для счастья каждого и всех.

(Г. Р. Державин)

Счастье есть совпадение линии жизни с линией *идеала*, удовольствие без раскаяния. Есть 2 желания, исполнение которых может составить истинное счастье человека — быть полезным и иметь спокойную *совесть*. Счастье — это быть с *природой*, видеть ее, говорить с ней. Несомненное условие счастья есть *труд*: во-первых, любимый и свободный труд; во-вторых, труд телесный, дающий аппетит и крепкий успокаивающий сон. Счастлив тот, кто счастлив у себя дома. Счастье не в том, чтобы делать всегда, что хочешь, а в том, чтобы всегда хотеть того, что делаешь (*Л. Н. Толстой*).

Счастье — как здоровье: когда его не замечаешь, знает, оно есть. У счастья нет завтрашнего дня, у него нет и вчерашнего, оно не помнит прошедшего, не думает о будущем, у него есть настоящее — и то не день, а мгновение (*И. С. Тургенев*).

О. Платонов

СЫН БОЖИЙ (Сын Человеческий), так в Слове Божиим, по двоякой своей природе, называется Господь наш Иисус Христос. Сыном Божиим он называется по своему Божеству, по Божественной природе, по единству Своему с Богом Отцом; а Сыном Человеческим — по человечеству, по человеческой своей природе, по единству Его человеческой природы с нашей и по Его уничтоженному состоянию, в каком был здесь на земле, хотя, впрочем, человеческая его природа выше нашей, потому что Он безгрешен.

Т

ТАИНСТВА, по учению Православной церкви, богоучрежденные священные действия, в которых под видимым образом сообщается верующим невидимая *благодать* Божия. Существенным признаком таинства является богоучрежденность, т. е. божественное происхождение. Действительно, они установлены Самим Иисусом Христом, и о важнейших, каковы *Причащение*, *Крещение* и *Покаяние*, Он говорил в Своей земной жизни. Что касается др. таинств, то они упоминаются в посланиях апостолов, в книге Деяний, в творениях святых отцов Церкви. Второй признак таинств — видимый образ, т. е. видимые средства, внешние знаки, коими усваются невидимая сила Божия и призывается благословение Божие на внешнюю жизнь и деятельность человека. Средства эти, или обряды, установлены Церковью. Третий признак таинств — снисхождение в духовно-нравственную жизнь человека благодати Божией, изменяющей эту жизнь, очищающей ее от *греха* и способной возродить человека.

Православное учение считает важнейшими условиями таинства действительность и действенность. Действительность — объективная сторона таинства — заключается в том, чтобы таинства были правильно совершены, т. е. законным духовным лицом, соблюдающим законную внешнюю форму согласно божественному установлению. В противном случае таинства недействительны. Чтобы они были действительны, т. е. чтобы верующий сподобился получить благодать, он (субъект, принимающий таинство) должен приступать к нему с особым настроением, проявить искреннее желание и полную готовность принять таинство, сознать величие совершаемого и верить искренно. Иначе таинства послужат к осуждению человека. Всех таинств в Православной церкви 7, соответственно семи дарам *Святого Духа* (Ис. 11, 2, 3), семи хлебам (Матф. 15, 36, 38), семи золотым светильникам, звездам, печатям, трубам и т. п. (Апок. 1, 12, 13, 16; 5, 1; 8, 1, 2): *Крещение*, общающее благодать Святого Духа, очищающее от грехов и перерождающее, *Миропомазание*, укрепляющее в новой жизни, *Причащение*, соединяющее со Христом и делающее участником жизни вечной, *Покаяние*, дарующее прощение грехов, *Священство*, посвящающее на служение Церкви и совершение таинств, *Брак*, дарующий благодать для благословенного рождения и христианского воспитания детей, *Елеосвящение* — исцеляющее больного.

ТАЙНА БЕЗЗАКОНИЯ, воинствующее противостояние *иудаизма* христианскому миру и христианской государственности. По мнению христианских богословов, суть этого понятия заключается в «жесточенном иудействе» и «преследовании иудеями христианства». Тайна беззакония разделила все человечество на 2 противостоящие друг другу части — детей Божиих и детей *дьявола*. Как учил ап. Иоанн в Первом посла-

нии, «дети Божии и дети дьявола узнаются так: всякий, не делающий *правды*, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего. Ибо таково благовествование, которое вы слышали от начала, чтобы мы любили друг друга, не так, как Каин, который был от лукавого и убил брата своего. А за что убил его? За то, что дела его были злы, а дела брата его праведны» (1 Ин. 3, 10—12). «Кто делает *добро*, тот от *Бога*; а делающий *зло* не видел Бога» (3 Ин. 1, 11). Как писал *Н. Д. Жевахов*: «Еврейство поставило всему миру альтернативу — за или против Христа; и мир разделился на два лагеря, ожесточенно враждующих друг с другом и даже до наших дней не разрешивших этой проблемы. История всего мира была, есть и будет историей этой борьбы, и Второе пришествие Христа Спасителя застанет эту борьбу в той стадии, когда уже не будет сомнений в победе еврейства, ибо к тому времени сила сопротивления христианства будет окончательно сломлена и не останется *веры* на земле».

Из Нового Завета явствует, что тайна беззакония проявляется прежде всего в иудаизме и иудейских сектах, породивших ложь и испорченность в человечестве. Обличая иудейскую секту фарисеев, Христос сказал: «...если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от Бога исшел и пришел; ибо Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня. Почему вы не понимаете речи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего. Ваш отец дьявол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в *истине*, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8, 42—44).

Начало ожесточенного противостояния иудеев всему неиудейскому миру уходит корнями во времена до Рождения Христа. Известный исследователь иудаизма Д. Рид относит это начало к 458 до Р. Х. В этом году, отмечает он, маленькое палестинское племя иудеев (незадолго до того отвергнутое израильянами) провозгласило расовую доктрину, влияние которой на последующие судьбы человечества оказалось губительнее взрывчатых средств и эпидемий. Теория господствующей расы была объявлена иудейским «законом». По этому «закону», племенной бог Иегова объявил израильян (фактически же одних только иудеев) своим «избранным народом», обещав, что если они будут выполнять его предписания и заповеди, то они станут выше всех др. народов и получат во владение «землю обетованную». Из этой теории выросли затем теории «пленения» и «разрушения». Иегова якобы требовал, чтобы ему поклонялись в определенном месте, в определенной стране — следовательно, все его почитатели должны были жить только там. Иудеи, которые жили в др. местах, автоматически объявлялись «пленными» чужого народа с обязательством его «разрушить», «вырвать с корнем или

уничтожить». Был ли этот народ по отношению к ним завоевателем или же дружественным хозяином, не имело значения: его *судьба* была predeterminedena, ему грозило уничтожение или рабство. Все эти особенности мировоззрения расистской секты иудеев нашли отражение в *Талмуде*.

Еще в эпоху Ветхого Завета евреи многократно отступали от истинной веры, поклонялись золотому тельцу, Ваалу, Молоху и т. п. Прор. Амос обращался к евреям: «...Вы носили скинию Молоху и звезду бога вашего Ремфана, изображения, которые вы сделали для себя» (Ам. 5, 26). А прор. Иеремия предсказывал «сынам Израиля»: «И сказал Господь: за то, что они оставили закон Мой, который Я постановил для них, и не слушали гласа Моего и не поступали по нему; а ходили по упорству сердца своего и во след Ваалов, как научили их отцы их. Посему так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: вот, Я накормлю их, этот народ, польну, и напою их водою с желчью; и рассею их между народами, которых не знали ни они, ни отцы их, и пошлю вслед их меч, доколе не истреблю их» (Иер. 9, 13—16).

Еврейский народ считался «избранным», потому что ему было дано обетование явления в мир Спасителя, о котором предсказывали пророки, призывавшие евреев к исправлению своей греховной, порочной жизни, но они пророков своих избивали и убивали. Они ожидали Мессию как могущественного земного царя, который даст им богатство и власть над др. народами, и, когда явился Христос, открывший перед ними врата в Царство Небесное, они не признали и убили Его.

В притче о винограднике (Мф. 21, 33—46) Христос разъяснял евреям причину потери ими своего избранничества: им был дан виноградник для возделывания и принесения плодов, но они хотели взять плоды себе, избивали посланных Хозяином сборщиков плодов и убили Сына Хозяина, чтобы завладеть виноградом, а потому отнимется у них весь виноградник и будет отдан другим, приносящим плоды. Иоанн Креститель обличал приходящих к нему иудеев, призывая их к покаянию: «Порождения ехиднины! Кто внушил вам божать от будущего гнева?» (Мф. 3, 7).

Связь тайны беззакония с иудаизмом непосредственно проявляется с первых веков от Рождества Христова. «Тайна беззакония уже в действии», — писал св. ап. Павел фессалоникийцам. Хотя главным виновником ее является дьявол, но он есть дух, действующий ныне в «сынах противления» (Еф. 2, 2), которые и являются проводниками его злой воли на земле. Под «сынами противления» ап. Павел понимал не язычников, а иудеев.

Ненависть иудеев ко Христу была так безгранична, что, требуя у Пилата Его распятия, они кричали: «Кровь Его — на нас и на детях наших!» — и наложили на себя проклятие. Отвергнув Царство Божие, они лишились своего избрания и стали на путь сатанинский.

«Учение Христа не понравилось иудеям, — писал еп. *Игнатий Брянчанинов*. — Они, будучи всецело заняты своим земным преуспеянием, ради этого преуспеяния отвергли Мессию... Отвергнув Мессию, совершивши Богоубийство, они окончательно разрушили завет с Богом. За ужасное преступление они несут ужасную казнь. В течение двух тысячелетий упорно пребывают в непримиримой вражде к Богочеловеку. Эту враждою поддерживается и печатлеется их отвержение».

Как отмечал митр. С.-Петербургский и Ладужский *Иоанн (Снычев)*, «памятники письменности первых веков христианской эры, дошедшие до нас, едва ли не единогласно свидетельствуют о том, что ненависть к Христу повсеместно составляла иудеев идти на отчаянные попытки искоренить, уничтожить Его учение. Ради этих целей они не брезговали никакой клеветой, откровенно провоцируя римские власти на организацию антихристианских гонений».

Мч. Иустин Философ, проповедовавший в Риме во II в. по Р. Х., говорил: «Иудеи послали во всю землю людей, через посредство которых везде оповестили, что возникла новая секта, которая проповедует атеизм и разрушает законы... Все клеветы, которые распускают относительно христиан, идут от этих, распространенных иудеями».

Септимий Флоренс (II—III вв. по Р. Х.), больше известный историкам под именем христианского богослова Тертуллиана, свидетельствовал: «Иудеи — первые виновники дурных представлений, какие имеют о нашей религии язычники». А современник Тертуллиана Ориген подтверждает: «Как только явилось христианство, иудеи стали распространять о его последователях ложные слухи, чтобы сделать его ненавистным всему миру».

Задачей иудеев стало уничтожение ненавистного им христианства; дыша злобой, они возбуждали язычников против последователей Христа. Книга Деяний и Посланий святых апостолов свидетельствует о том, с какой злобой иудеи преследовали первых христиан. Четыре века жестоких гонений на христиан со стороны римских императоров, сотни тысяч умышленных за веру, которых истязали, жгли и бросали на растерзание зверям и которые были жертвами иудейской клеветы и подстрекательства, но эти гонения привели лишь к торжеству Вечной Правды. На крови мучеников воздвиглась Церковь Христова, и над оружием клеветы воссиял Крест. Импер. Константин принял христианство, и с тех пор вера христианская распространилась по всему миру.

О. Платонов

ТАЛМУД, главная религиозная книга иудеев, содержащая толкования и комментарии законов Моисея, входящих в Пятикнижие.

Первоначально Талмуд ходил среди евреев в виде разрозненных устных преданий и тайных свитков, до тех пор пока во II в. раввин Акиба не собрал их воедино. Однако все эти тайные знания Акиба не записал, а выучил наизусть и устно передавал их своим ученикам. Конечно, главной тайной, которую евреям до поры до времени запрещалось даже записывать на свитке, являлось их отношение к др. народам, образ поведения в общении с ними. По тайным религиозным установлениям иудеям запрещалось предавать письму и обнародовать то, чему их учили изустно.

Однако, по еврейскому преданию, родившийся в день смерти Акибы раввин Иегуда (Иуда) получил, по-видимому, негласное разрешение от иудейского Синедриона обнародовать многое из тайных иудейских знаний. Отринувших Христа иудейских владык беспокоило, что многие евреи стали переходить в *христианство*, осуждая своих единоплеменников за вражду ко всему остальному миру. Иудейский Синедрион торопится издать сборник тайных знаний иудеев — Талмуд, чтобы отделить их от др. народов, придав ему «божественный» авторитет, исполнение которого выше Закона Моисея, принимаемого христианами.

Примерно в 180 г. раввин Иегуда составляет т. н. Мишну — огромный учебник, в котором были собраны все галахи (законположения), охватывающие *право*, *богословие* и *мораль* иудеев.

За составлением Мишны последовало составление Гемары — комментариев к Мишне. В Гемаре были собраны прибавления под названием «агады», заключающие в себе стихотворения, аллегории и дополнительные постановления.

В целом же Мишна и Гемара получили название Талмуда, появившегося на свет в двух редакциях — иерусалимской и вавилонской.

Талмуд иерусалимской редакции (вышел в свет ок. 469 в 36 томах) был приведен в порядок и просмотрен раввином Иохананом; Талмуд вавилонский (вышел в свет ок. 505 в 12 томах) собран раввинами Абиной и Асси.

Талмуд (в обеих редакциях) в течение более тысячи лет был по-настоящему известен лишь раввинам и узкому кругу избранных. Широкая иудейская масса получала от раввинов только те тайные сведения, которые им полагалось знать. Тайные установления Талмуда передавались евреям устно. Только в 1565 в Венеции иудейская власть разрешила издать сочинение раввина Иоаселя Каро под названием Шулхан-арух, в котором содержались основные установления вавилонской редакции Талмуда, вполне раскрывавшие мировоззрение *иудаизма*. На несколько веков Шулхан-арух стал настольной книгой для большинства иудеев, популярным сводом правил общежития и законов для всех евреев.

Известный иудейский ученый Эллиенбергер отмечал, что Шулхан-арух «был признан всеми раввинами за единственный удобоприемлемый свод законов и, благодаря изобретению книгопечатания, через многократные издания получил всеобщее распространение».

Как отмечает тот же иудейский ученый, «с тех пор как Шулхан-арух пустил корни и во всех странах был оценен и утвержден евреями в качестве единственного законодательного руководства, Талмуд утратил свое первоначальное значение и во многих местах был сдан в архив. Здесь он изучается лишь духовными лицами, служит предметом исследования только для раввинов и еврейских теологов, исключительно ради познания источников. Светский же еврей нашего времени знает Талмуд разве что по названию, т. к. он не в состоянии даже прочитать его. Шулхан-арух вот уже в течение 3 столетий составляет единственную книгу законов для евреев и есть наш катехизис. Ввиду всего изложенного необходимо заключить, что название «еврей-талмудист», строго говоря, не имеет теперь смысла, ибо таковых почти не существует вот уже в течение трехсот лет. Нынешние же евреи, по крайней мере, в огромном большинстве, евреи шулхан-арухисты».

Главной целью Шулхан-аруха, как и Талмуда, было популяризировать идею обособленности евреев от др. народов, консолидировать их в особую неформальную организацию, объединенную общими притязаниями на «племенную исключительность», «избранность», «необыкновенную талантливость» по сравнению с др. народами. Талмудические идеи Шулхан-аруха внушали иудеям, что они единственные законные повелители человечества якобы по праву, данному им от Бога.

Распространявшие среди евреев Шулхан-арух иудеи-талмудисты сделали все, чтобы отделить себя от др. народов, противопоставить всему человечеству. Согласно Шулхан-арух:

1. Все, кроме евреев, являются неполноценными существами, равными животным, с которыми можно обращаться как заблагорассудится.

2. Понятие «мораль» неприемлемо к неевреям, которых можно безжалостно эксплуатировать, обманывать, обирать, преследовать, дискриминировать, грабить, насиловать и даже убивать.

3. Имущество неевреев является потенциальной собственностью евреев.

4. Евреи — высшие существа, им принадлежит будущее, сам «бог» «дает им право» господствовать над человечеством.

5. Все, кто не признает «право» евреев господствовать над миром, должны быть уничтожены.

В ранге «священных» догматов талмудисты навязали еврейскому народу множество унижительных мелочных ограничений и предписаний в отношении различных обрядовых омовений, запретов есть с иноверцами из одной посуды и употреблять особую пищу. За нарушение этих постановлений иудеям грозили страшными карами (вплоть до *смерти*).

Содержание Шулхан-аруха практически не было известно христианам вплоть до к. XIX в. Только в 1883 в журнале «Вестфальский Меркурий» было опубликовано исследование

крещеного еврея Бримана, выступившего под псевд. Юстус, в котором впервые для широкой публики были переведены на немецкий язык 100 самых характерных законов Талмуда. Со стороны иудейских организаций делалась попытка дискредитировать это исследование, обвинив автора и редактора журнала в подлоге. Однако на основании заключения авторитетной экспертизы правильность перевода законов Талмуда была установлена неопровержимо. Иск иудейских организаций был отклонен как необоснованный и злонамеренный. Эксперт — видный исследователь иудаизма доктор Карл Эккер впоследствии издал материалы своей экспертизы отдельной книгой («Еврейское зеркало при свете истины». Падеборн, 1884).

Лит.: Шамаков А. С. Еврейские речи. М., 1897.

ТАРАСОВ Иван Трофимович (1849—1929), правовед. Окончил курс юридического факультета Киевского Императорского университета св. Владимира. Читал лекции в Киевском Императорском университете св. Владимира и Ярославском Демидовском юридическом лицее. С 1889 — профессор полицейского права в Московском Императорском университете. Руководил университетским отделением Катковского лицея. Консерватор, монархист.

В своих работах Тарасов тонко различал национальные особенности верховных властей в разных странах. Так, о русской власти в сравнении с европейским абсолютизмом Тарасов писал следующее: «В сущности, русский термин *самодержавие* непереводим на иностранные языки... такова неизбежная участь всех вполне самобытных *понятий* и учреждений. Кроме того, отождествители самодержавия и абсолютизма как бы совершенно упускают из виду, что и абсолютизм, как форма государственного устройства, представляет такие национальные черты, выработавшиеся исторически, вследствие чего, напр., английский абсолютизм Стюартов, не помешавший укорениться самоуправлению в этом государстве, не был тождествен с централизонобюрократическим абсолютизмом Бурбонов, а французский с германским».

О самом термине самодержавия проф. Тарасов замечал, что он «слагается из двух слов: “само” (сам) и “держава” (держава), причем 2 эти слова до такой степени неразрывно связаны между собой, с преобладанием, однако, второго слагаемого, что, по-видимому, слово “сам” понималось иногда в древнерусской письменности как держава, т. е. власть, управление».

Соч.: Личное задержание как полицейская мера безопасности. Ч. 1—2. Киев, 1875—86; Два года на Западе с ученой целью. Киев, 1879; Полицейский арест. СПб., 1879; Учение об акционерных компаниях. Изд 2-е, испр. Вып. 1—2. Ярославль, 1879—80; История и финансы. М., 1880; Лекции по науке финансового права. Т. 1—3. Ярославль, 1880; Кредит и бумажные деньги. Ярославль, 1881; О значении веры и знания в жизни. Ярославль, 1881; Федор Михайлович Достоевский. Харьков, 1884; Об образовании женщин. Ярославль, 1885; Полиция в эпоху реформ. М., 1885; Интенсивное хозяйство и сельскохозяйственная политика. СПб., 1886; Об уважении к женщине. Изд. 3-е. Ярославль, 1887; Публичные лекции и речи за девять лет (1878—87). Ярославль, 1887; Краткий очерк науки административного права. Т. 1—2. Ярославль, 1888; О социализме. Ярославль, 1888; Очерк науки финансового права. Ярославль, 1889; Очерк политической экономики. М., 1889; Учебник науки полицейского права. Вып. 1—4. М., 1891—96; Очерк науки полицейского права. М., 1897; Образ женщины и женский труд. М., 1903; Лекции по полицейскому (административному) праву. Т. 1—2. М., 1908—15; Народная школа во Франции. М., 1908; Самодержавие и абсолютизм. М., 1917.

М. Смолин

ТАРЕЕВ Михаил (Максим) Матвеевич (7[19].11.1867 — ск. между 20.05 и 4.06.1934), философ, богослов. Родился в Рязанской губ. Учился в Духовном училище и семинарии. Окончил Московскую духовную академию, где в 1902—18 был

профессором нравственного богословия. Позднее преподавал философию и политическую экономию в Ярославском юридическом институте и загорской Военно-электротехнической академии (до 1927).

По существу своего дарования Тареев был богословом, его главный пафос лежит в установлении основных, по его учению, богословских *понятий*.

Основной богословский *дуализм*, который лежит в основе всех построений Тареева, связан с его пониманием *идеи* Боговоплощения; в одном месте он говорит о «законе богочеловечества, по которому божественная слава соединяется не со славой человеческой, а с человеческим уничтожением». Этот закон «*кенозиса*», говоря богословским языком, выражает, пишет Тареев, «божественную *правду*, которой управляется вся мировая история». Для Тареева все «естественное» *бытие*, находясь под властью *Промысла*, подчинено своей («природной») необходимости к нравственным ценностям». Но именно это и освещает нам вышеупомянутый «закон богочеловечества» — человек становится носителем высшей духовной жизни (открывшейся миру во Христе) независимо от «равнодушия» *природы* и *истории* к этой духовной жизни. В этом и заключается закон кенозиса, осмысливающий основной дуализм природного и благодатного мира. Надо «признать разнородность сфер жизни, — пишет Тареев, — признать наряду с Христовой духовностью развивающуюся по своим законам естественную жизнь, природную и общественно-историческую».

Богословский дуализм приобретает, т. о., онтологическую силу, — и тут Тареев делает человека точкой пересечения двух «разнородных» сфер. Природа и история в своем «равнодушном» процессе развития «возлюблены» *Богом* — человек же, наоборот, раздирается противоречием в нем двух миров, к которым он одинаково принадлежит. Он включен в «естественную» жизнь (природную и историческую — но последняя тоже мыслится «равнодушной»), но в нем же открывается сияние Божественной славы, свет которой тем ярче, как мы видели, чем больше «уничтожение» человека. Из понимания трагической совмещенности двух сфер в человеке, из существенной двойственности человека вытекает «категорический *императив*», присущий духовной сфере в нас, ведущий к системе «этического *мистицизма*», т. е. некоего «самораспятия» человека для явления в нем «Славы Божией». Именно в этой точке, в учении о человеке и о двух сферах в нем, богословие переходит у Тареева в философию.

У Тареева философские *идеи* вырастают целиком из его религиозного мира — это самый чистый тип «христианской философии» среди подобных построений у деятелей духовной школы в России.

Богословский дуализм благодатного и тварного бытия не устраняет, разумеется, проблемы их связи и их соотношения. Но, прежде всего, из существенной разнородности двух этих сфер вытекает невозможность смотреть на духовную жизнь как на «продукт» исторического развития. «Естественная» жизнь подготавливает духовную жизнь, лишь развивая сознание нашего природного ничтожества, — и в этом и заключается «смысл» естественного развития. «Для Евангелия, — пишет Тареев, — история — это море, в которое оно закидывает мрежи для улавливания из него живых душ». Первоначальное отношение Церкви к «естественному» бытию выразилось в «системе символического освящения» ее. Это освящение было именно лишь символическим и никакого преобразующего действия в себе не имело — и оно с течением времени должно смениться «постепенным освобождением (из мира) духовного *христианства*, свободного от образов и символов».

Это торжество духовного христианства не упраздняет естественного бытия, но отделяет окончательно одну от другой 2 эти сферы. Символическое освящение жизни «должно переродиться в свободное сочетание религиозного духа и земной жизни с ее радостями и горестями». Даже в будущем «сохранится двойство течений — естественно необходимого и свободно разумного; царство сыновней *любви* (к Богу) и абсолютных устремлений никогда не растворится в царстве природном. Этот трагизм нужно признать лежащим в самом существе человеческой жизни».

Антропология у Тареева не лежит в основе его *богословия*. Существенная двойственность в человеке, наличие благодатной сферы в пределах «естественной» жизни есть, наоборот, основная интуиция у Тареева, и ее-то и должно, без особой погрешности, признать исходной для него.

У Тареева действительно центральное значение в тайне бытия дается не человеку как таковому, а только христианину. «Бог действует, — пишет он, — не через природу на человека, а через (христианина) на природу...» Это есть мировая и общечеловеческая центральность христианина. Тареев строит поэтому не общую антропологию, а антропологию христианина как такового. Тареев различает в христианстве его «естество», общее у всех людей, признает у всех людей образ Божий — но для Тареева образ Божий входит в понятие «естества», ибо в условиях нашей ограниченности образ Божий, давая нам сознание нашей причастности к жизни божественной, вместе с тем еще не укореняется в ней. В естественном устремлении к бесконечности человек может искать не Славы Божией, а «стремиться к личному обладанию абсолютным совершенством», т. е. отходить от Бога. Духовная абсолютность, по Тарееву, «сокрыта» в образе Божиим — сокрыта «под символической оболочкой естественного совершенства» и потому может создавать «искушение» — стремление обойтись без Бога. Лишь через приобщение ко Христу укрепляется в нас духовное начало; «естественное богосыновство, — пишет Тареев, — (лишь) в религиозном евангельском опыте углубляется внутри личности». Само по себе «естественное богосыновство» дано всем как залог и *сила*, но лишь через евангельский путь мы реализуем в себе духовную жизнь. Поэтому, говорит тут же Тареев, «евангельское богосыновство чудно природной всеобщности». Однако духовная жизнь не состоит в небрежении естеством: «Если христианство не имеет ничего общего с религиозной магией... то это еще не значит, чтобы оно отказывалось от мировых целей... Оно представляет — в системе мирового порядка — силу совершенно нового порядка — не человечески земного, а духовно божественного».

Т. о., духовная жизнь реально собственно только в христианстве, а значит, и основная двойственность в человеке (духовного и естественного) собственно реальна, по Тарееву, лишь в христианине. Духовная двойственность не есть «продукт» естественного развития, не есть и нарушение его. «Существенно и радикально, — замечает Тареев, — христианство может войти в мир лишь в подземной глубине личных верований и чувств»; иначе говоря, «столкновение» двух начал (духовного и естественного) совершается только в человеческом сердце. Собственно уже в «естественном сознании» развертывается борьба начала абсолютного и начала смертного, но как сила духовная жизнь зреет лишь в нашем общении со Христом.

Характерно для Тареева то, что он признает и ценит свободное развитие «естества», не хочет вовсе ни аскетического подавления «естества», не хочет равным образом и обратного приспособления духовной сферы к движениям естества. В христианине (и только в нем) раскрывается в существенной двойственности некая глубокая трагическая сторона, замалчивать или сглаживать которую недостойно нас. *Свобода* поэтому должна быть предоставлена обоим сторонам в чело-

веке: «свобода духа, — говорит Тареев, — имеет точку опоры только в свободе плоти». А свобода плоти, сейчас же добавляет он, состоит в «свободе личного начала, в полноте естественного развития во всех видах — в семейном, национальном, государственном, художественном». Вся система культуры, а следовательно, и все историческое бытие для него есть сфера «плоти», сфера «естества», совершенно «иноприродная духу». «Христос, — пишет Тареев, — есть родоначальник абсолютной *духовной жизни*, но из совершенного Им дела не объясняется ни природа, ни история», хотя они (т. е. и природа, и история) «предполагаются делом Христовым». В этой точке с полной ясностью выступает то, что считается «внеисторизмом» Тареева — этот «внеисторизм» часто признается характерной чертой его системы. Но «внеисторизма», собственно, нет у Тареева — он только защищает независимость истории от сферы «абсолютной духовной жизни», защищает внехристианский характер истории, «свободу плоти». И если во Христе не раскрывается смысл истории (хотя и в истории есть свой смысл, восходящий к действию Бога Отца в его промыслительном управлении миром), то во Христе раскрывается иное — тайна духовной жизни, с которой связана судьба *личности*. Для Тареева, жизнь «естественная» не подлежит этической оценке. «Этический облик естественная жизнь получает лишь с того момента, как она вступает в отношение к вечной жизни, к духовному благу». Тареев согласен с *В. С. Соловьевым* относительно «примата» этического сознания (в отношении к *религии*), но «внешняя покорность Абсолютному», хотя связывает нас со сферой *Абсолюта* и поэтому имеет в себе начало *духовности*, еще «не есть свобода богосыновства», которая открывается только в христианстве.

Морализм у Тареева имеет корни в его антропологическом дуализме (раскрывающемся до конца лишь в душе христианина), в суровом и настойчивом отделении и даже противопоставлении всяческого «естества» духовной жизни. Поэтому Тареев против аскетической интерпретации христианства, иронически относится к превращению темы христианства в символическое освящение «естества». Защищая разнородность сфер христианства и «естественного развития», Тареев утверждает, что «сознательное служение христианству в сфере общественных форм приводит к результатам противохристианским — и наоборот, свободное развитие этих форм оказывается совпадающим с последними христианскими целями». «Ввести религию в самые недра жизни... возможно лишь на основе идеи разнородности сфер жизни лично религиозной и общественно условной».

Исходя из того противопоставления духовной жизни и «естества», которое раскрывается лишь в душе христианина, Тареев строит теорию христианского *познания*, а не *познания* «вообще».

Тареев отличает «*знание*» от «*ведения*»: знание мы имеем в *науке*, устанавливающей «объективность» в бытии, — ведение же (которое тут же Тареев называет «мистическим, интуитивным знанием»), есть «непосредственное переживание действительности, освещенное сознанием». Существенно здесь разъяснение, которое тут же дает Тареев: «Содержание жизни формируется, объединяется принципиальностью оценки». «В этом мире (т. е. в мире духовном) все, каждый момент рассматривается не с точки зрения действительного бытия, а в перспективе одобрения или неодобрения, близости к *сердцу* или отдаленности от него... это уже не перспектива действительного бытия, а перспектива истинного бытия, ценного бытия». «Т. о., получается сокровенное обладание, интимное, внутреннее сокровище, которое для самого человека более несомненно, чем свет солнца, но которое непереводаемо на язык дискурсивного мышления, объективного знания».

«Все бывшее, — пишет он, — схватывается нашим сознанием в двояком отношении: в объективном познании и субъективной оценке. Двояко относимся мы к внешнему миру — и научно, и интимно... двояко познается нами и духовная сфера — в объективном, т. е. догматическом, познании (Тареев имеет здесь в виду систему догматов в христианстве) и в интимном, этико-мистическом восприятии». «Христианство может быть постигнуто всецело (лишь) интимным путем». «Христианское ведение, — пишет Тареев, — есть опытное обладание *истиной*, переживание божественной действительности... и к духовной истине нет иного пути, кроме диалектического».

Поэтому для Тареева «христианская философия не воздвигается усилиями чистого *разума*, она не есть логическая система... и все же она есть мудрость, комплекс понятий, обнимающих опыт, она есть разум жизни». Это любимая мысль Тареева, который все носился с мыслью обосновать «внедогматический» (т. е. вне догматов) подход к истине христианства. Христианство может, конечно, изучаться «как доступный научному изучению исторический факт или как ряд догматических формул», — но оно открывается нам во всей полноте и истине «лишь как факт внутреннего опыта, как духовное благо, как ценность». «Субъективным методом, — пишет Тареев, — преодолевается и абстрактный догматизм, и позитивный историзм в понимании христианства; мистическое учение о христианстве сохраняет всю божественную оригинальность христианского опыта, всю его аутентичность человеческого опыту в границах земного горизонта».

Тареев вовсе не отвергает компетенции разума в познании трансцендентного мира (хотя «участие разума в богословии может быть утверждаемо лишь с крайней осторожностью»), но христианская философия, которая должна быть «разумом христианского опыта, диалектикой христианского духа», «строится единственно субъективным методом». «Настаивая на самобытности субъективно-мистического познания, мы не отрицаем ни необходимости, ни полезности рациональных приемов мысли... Но субъективно-мистическая ориентировка христианской философии... не допускает лишь того, чтобы разум считался источником религиозного познания независимо от духовно-мистического опыта». Дуализм благодатного и «естественного» порядка, как видим, переносится Тареевым и в область знания, которое имеет у него рядом с собой «мистическое ведение».

Соч.: Философия жизни. Сергиев Посад, 1891—1916; Основы христианства. В 4 т. Сергиев Посад, 1908, 1910; Христианская философия. М., 1917; Цель и смысл жизни // Смысл жизни. (Антология). М., 1994.

Прот. В. Зеньковский

ТАТИЩЕВ Василий Никитич (19[29].04.1686—15[26].07.1750), государственный деятель, историк, мыслитель.

Происходил из древнего рода, восходящего к князьям Смоленским. Первоначальное образование получил в Артиллерийской школе Я. В. Брюса, с которым впоследствии поддерживал тесные отношения. С 1712 по 1716 проживал в различных немецких государствах: Пруссии, Саксонии, Силезии, где, помимо учебы, выполнял ответственные дипломатические поручения. Под влиянием просветительской литературы у Татищева сложилось оригинальное философское мировоззрение, проникнутое духом *скептицизма*. С 1724 по 1726 находился в Швеции, где познакомился с такими видными деятелями шведской духовной культуры, как Ф. Стралленберг, Г. Бензель, Г. Биорнер. Затем занимал ответственные административные должности, руководил горным делом на Урале, был губернатором в Астрахани, не раз попадал в опалу и умер под домашним арестом в своем имении Болдино.

Татищев был человеком энциклопедического образования. Помимо «Истории Российской», известен трудами в области естествознания, географии и педагогики. Философские воз-

зрения Татищева наиболее отчетливо изложены в трактате «Разговор двух приятелей о пользе науки и училищ», где он предложил оригинальную классификацию наук, положив в ее основу принцип полезности. Науки мыслитель разделил на «нужные», «шегольские», «любопытные» и «вредные». *Бого-словие*, причисленное к наукам «телесным» и потому включенное в дисциплины «нужные», трактовалось в пантеистическом ключе, что позволяло рассматривать *природу* как совокупность проявлений *Бога*. «Нужные» науки включали в себя множество предме-



тов: *логику*, физику, химию — те, что способствуют материальному благосостоянию и сохранности *тела* человека. К «шегольским» наукам Татищев отнес различные искусства, к «любопытным» — астрологию, физиогномику и хиромантию. «Вредные» науки, по его мнению, включали в себя гадание и колдовство. Татищев хорошо знал современную ему научную и философскую литературу, использовал в своих трудах сочинения Х. Вольфа, Г. Гроция и П. Бейля, ссылаясь на произведения Макиавелли, Гоббса, Локка и Боккалини.

Начиная с 30-х Татищев изучает проблемы крепостного права, исследует его влияние на производительные силы страны. Полученные знания постарался применить на практике; в экономических записках 40-х он указывал на то, что помещики не должны забывать о своих обязанностях перед крестьянами, советовал заменить барщину оброком, призывал дать крестьянам большую экономическую свободу. Печальный опыт конституционных проектов верховников, проложивших путь террористическому режиму Бирона, заметно поубавил политический радикализм Татищева. Оставаясь сторонником реформ, он не считал целесообразной немедленную отмену крепостного права, справедливо полагая, что такое действие повлечет за собой рискованные социальные потрясения.

Сословное деление общества оправдывалось Татищевым как разделение обязанностей и труда, не противоречащее естественному праву. Реалии Российской империи служили оправданием стремлений Татищева распространить грамотность среди всех служилых сословий русского общества. Вместе с тем мыслитель не одобрял попытки купечества влиться в ряды дворянства. Татищев высоко оценивал купечество и непосредственных производителей, считая их создателями национального *богатства*, однако опасался излишнего усиления финансового капитала, имевшего тенденцию превращаться в капитал паразитический.

Преодолевая доктрину просвещенного абсолютизма, Татищев полагал, что развитие просвещения приведет к конституционному ограничению самодержавных монархий, росту сознательности подданных, среди которых самое широкое распространение приобретет *философия*. Перед смертью Татищев набросал проект русской конституции, который все же имел благоразумие уничтожить.

Соч.: История Российская. Т. 1—7. М.—Л., 1962—68; Избр. произв. Л., 1979; Записки. Письма. М., 1990.

Лит.: Попов Н. В. Н. Татищев и его время. М., 1861; Попов Н. В. Ученые и литературные труды В. Н. Татищева. СПб., 1886; Кузьмин А. Г. Татищев. М., 1981.

ТАУБЕ Михаил Фердинандович (1855—1924), барон, математик, философ, поэт и публицист, член Главного совета Союза русского народа (СРН).

Из семи обрусевших немцев, в 1882 закончил Институт инженеров путей сообщения, преподавал в нем математику. В н. XX в. получил известность как один из выдающихся теоретиков неославянофильства и автор работ по истории русского самобытного мысли («Несколько слов о Хомякове и его научно-философской школе, именуемой славянофильством» [1905], «Дуализм Запада и триединство Востока» [1910], «Триединство, как основа соборности и духовности» [1910], «Три столпа русского самобытного просвещения прошлого столетия: Хомяков, Достоевский и еп. Феофан, затворник Вышенский» [1912] и др.). Но наибольшее значение имели его работы по проблемам *логики* и теории познания: «Свод основных законов мышления. Логика. Психология. Металогика» (1909), «Современный спиритизм» (1909), «Познаниеведение соборного восточного просвещения по любомудрию славянофильства» (1912). Был активным сотрудником ряда монархических изданий (журналы «*Мирный труд*», «Прямой путь», газеты «Русское знамя», «Голос русского» и др.), нередко печатался под псевд. Вашутин, в 1911 издал сборник своих газетных статей «К возрождению славяно-русского самосознания».

С самого начала барон Таубе принял активное участие в монархическом движении. Он был участником Второго Всероссийского съезда русских людей в Москве 6—12 апр. 1906, на котором сделал доклад «О коренном вопросе русского государственного домостроительства». Принимал участие в работе Третьего Всероссийского съезда русских людей в Киеве 1—7 окт. 1906 как делегат от Петербургского отдела СРН. В нояб. 1906 барон Таубе был уже кандидатом в члены Главного совета СРН. Однако, видимо, не поладив с *А. И. Дубровиным*, в дальнейшем в деятельности Союза не участвовал. И только с янв. 1911, когда из состава Главного совета вышли все сторонники Дубровина, он снова стал сначала кандидатом, с дек. 1912 — членом Главного совета СРН, в 1912 был также председателем печатного разряда Союза. 23 янв. 1912 барон Таубе, как один из выдающихся деятелей патриотического движения, был избран членом Устроительного совета Всероссийских съездов. Он принимал активное участие в работах Четвертого Всероссийского съезда Союза русского народа в Петербурге 13—15 мая 1912 и Пятого Всероссийского съезда русских людей в Петербурге 16—20 мая 1912, где был избран председателем программного отдела, которому было поручено делегатами обсудить вопрос о развитии и проведении в жизнь основоположений СРН и др. монархических организаций. Отдел разработал по этому вопросу документ в катехизической форме, который было решено отпечатать для широкого распространения в народе. Пятый съезд просил барона Таубе наряду с *С. А. Володимеровым* и профессорами *А. С. Вязигиным*, *П. В. Никольским*, *И. П. Сазановичем*, *П. А. Некрасовым* озаботиться вопросом о создании Ломоносовского общества русского языка. Принимал он участие и в работе Шестого Всероссийского съезда русских людей в Петербурге 19—23 февр. 1913, на котором возглавлял комиссию по вопросу о постройке в Петербурге монархического храма-памятника. Помимо СРН, барон Таубе принимал активное участие в деятельности др. монархической организации — Русского собрания (РС): 24 марта 1913 он был избран членом Совета РС (в составе Совета оставался до 1916), 12 сент. 1913 стал одним из заведующих пятничными докладами (важная должность в РС, позволявшая определять направление дискуссий), с 14 нояб. 1913 стал членом Попечительского совета гимназии РС, 12 дек. 1913 избран почетным попечителем гимназии.

После 1917 остался в России. В 1919 читал лекции в братстве св. Софии в Петрограде и богословских кружках. В последние годы жизни организовал кружок православной интеллигенции, который собирался раз в 2 недели у него дома на Английском просп., 38. Кружок продолжал существовать и

после кончины мыслителя, однако в 1928 был разгромлен чекистами.

Барон Таубе писал стихи, а его стихотворение «Черносотенец» было очень популярно среди монархистов. В нем были такие вполне автобиографические строки: «Кто верой крепко православен;/ В ком нет сомнений ни на миг,/ Что русский царь самодержавен./ Неограничен и велик. —/ Тот черносотенец природный,/ Тот предан родине навек,/ В том — дух исконный, дух народный:/ Тот сердцем русский человек».

Соч.: Всеславянское значение «Руслана и Людмилы». Пг., 1904; Владимир Соловьев. «Россия и Всемирная церковь» (Рец.) СПб., 1904; Памяти Софии Александровны Леонтьевой-Левитской (24 янв. 1904). Харьков, 1904; Несколко слов о Хомякове и его научно-философской школе, именуемой славянофильством. Харьков, 1905; Славянофильство и его определения. Харьков, 1905; Ложь Запада и творчество Востока по славянофильскому учению. Харьков, 1906; Памятка о Ф. М. Достоевском. Харьков, 1906; Образование великодержавных единиц. Харьков, 1906; К характеристике славянофильства, как политического учения. Разбор ст. М. Чадова «Возможно ли возрождение славянофильства». Харьков, 1906; Мистическое восприятие и духовное озарение. Харьков, 1907; Московская философско-математическая школа, основанная проф. Бугаевым, и славянофильство Хомякова. Харьков, 1908; Хомяков. Харьков, 1908; Свод основных законов мышления. Логика. Психология. Металогика. Пг., 1909; Современный спиритизм. Пг., 1909; Дуализм Запада и триединство Востока. Харьков, 1910; А. С. Хомяков, как антимистицист. Харьков, 1910; Триединство, как основа соборности и духовности. Пг., 1910; К возрождению славяно-русского самосознания. Сб. Пг., 1911; Учение о пустоте, как основа буддизма. Харьков, 1911; Современный спиритизм и мистицизм. Харьков, 1912; Три столпа русского самобытного просвещения прошлого столетия: Хомяков, Достоевский и еп. Феофан, затворник Вышенский. Харьков, 1912; Познаниеведение соборного восточного просвещения по любомуудрию славянофильства. Пг., 1912; Учение о вероятностях, как путь к творческому пониманию духовного, душевного и вещественного. По поводу двух книг проф. Некрасова: «Теория вероятностей» и «Вера, знание и опыт: основной метод общественных и естественных наук. (Гносеологический и номаграфический очерк)». Харьков, 1914; Политическое масонство и его участие в крамоле России. По поводу книги «Масонское действо. Исторический очерк о заговоре декабристов» гр. С. Д. Толь. Харьков, 1914.

Лит.: Антонов В. В. «Воскресенье» Мейера и «воскресники» Назарова. Духовные поиски петроградской интеллигенции 1920-х // Невский архив. Историко-краевед. сб. Т. 4. СПб., 1999; Некрасов П. А. Законы мысли, выстраиваемые на основах триединства // Миссионерское обозрение. 1909. № 6; Некрасов П. А. Теоретико-познавательные построения в славянофильском духе // Мирный труд. 1913. Кн. 6—7.

А. С.

ТВАРНОСТЬ, все, созданное *Богом* из ничего, согласно Его замыслу и *воле*. В *христианстве*, в отличие от др. религий, есть *вера*, что миры созданы *любовью* Божией и ею движимы. В христианской *мысли* тварь четко отделена от Творца: Бог свят, а значит, Он — совершенно иной по отношению к твари. Мысль, углубляясь в постижение твари, способна духовно восходить к Творцу. Постоянно предпринимались попытки как-то сократить эту дистанцию. К примеру, Николай Кузанский трактовал тварь как зеркальное подобие Творца и писал, что в Нем тварь непостижимым образом как бы свернута в своем запредельном идеальном качестве: «Как развертывается в множество вещей Бог, чье единство и не абстрагируется разумом из вещей, и не связано, или погружено в вещи, никто не понимает». У П. Флоренского тварь укоренена в Боге и имеет в Нем свой идеальный первообраз в виде «любви-идеи-монады», предстающей как *София* — высшая *Личность* «тварно-нетварного» характера. Мыслители XX в. колеблются между желанием сделать Бога-Творца *имманентным* тварному миру и опасением дойти в этом желании до скрытого или явного *пантеизма*.

Л. В.

ТВОРЧЕСТВО, деятельность человеческого *духа*, имеющая божественный источник. Самый полный вид творчества принадлежит *Богу*, создавшему мир согласно своему замыслу и *воле* (см.: Творение).

Человеку доступно лишь относительное творчество, т. е. воплощение какого-либо представления в чувственном или отвлеченном (научное творчество) материале. Самый процесс творчества весьма трудно поддается *анализу*, в нем наиболее полно выражается свобода человеческого духа. В процессе художественного творчества элементы бессознательные переплетаются с сознательной деятельностью. *Идея*, воплощаемая *сознанием* в определенных формах, часто всплывает в сфере *сознания* совершенно помимо воли, и лишь детальная обработка ее подлежит анализу. В тех случаях, где человеку удастся установить причинную зависимость, исчезает творчество и наступает господство мертвого механического закона. Шеллинг называл творчество «изображением бесконечной реальности “я”» в пределах конечного.

Русские религиозные философы видели в творчестве осуществление *свободы*, данной человеку Богом, чтобы выбрать *добро*. Творчество, писал Н. Бердяев, «цель жизни человека на земле, то, для чего Бог создал его. Грехопадение не отменило его призвания, поскольку сохранило его свободу. Если христианство есть религия *спасения*, то это спасение через творчество, а не только через покаянное и аскетическое очищение от греховных склонностей». Иногда, впрочем, Бердяев противопоставляет творчество спасению или *святости* как иной жизненный путь. Не отрицая необходимости аскетизма как средства самовоспитания, он против его переоценки, которая из средства делает ее целью. «И грешный человек может творить. Грех искажает всякое человеческое творчество, но не обесценивает его... Бог хочет от человека продолжения Своего творения и для этого дал ему способность творить “Свой Образ”» (Г. Федотов). Многие признали правоту Бердяева в том, что христианин должен творчески улучшать жизнь в самых разных ее областях, а это недостаточно исполнялось историческим христианством. Оппоненты возражали: творчество должно осуществляться в органическом единстве с внутренней работой *личности* в деле ее спасения и *вечности*, а не в противопоставлении спасению души, оно должно производиться на почве необходимых условий жизни в нашем мире, а не в бунте против них. Ответ Бердяева: «Моя свобода и мое творчество есть мое послушание сокровенной воле Божией». Тем не менее, вопреки Бердяеву, творческая неудача и беспомощность могут стать «прозрачностью, гибкостью, всецелым вниманием и вручением Богу наших нужд» (митр. Сурожский, Антоний).

Э. Р., Л. В.

ТЕИЗМ (греч. — Бог), понятие, введенное в XVII в. для противопоставления *атеизму*, *деизму* и *пантеизму*. Означает веру в *трансцендентного* личного *Бога*, не только сотворившего мир, но и управляющего им.

ТЕКТОЛОГИЯ. — см.: БОГДАНОВ А. А.

ТЕЛЕОЛОГИЯ (греч. — цель и наука), учение о целесообразности, замечаемой в *природе*. *Понятие цели* возникло из анализа человеческой деятельности: целью называется то представление, которое человек осуществляет своей деятельностью, и действия человека являются средствами по отношению к цели. Т. о., понятие цели совершенно ясно в области *воли* и в *этике*; оно менее ясно в области философии природы, куда, однако, перенесено весьма рано. Анаксагор первый заговорил о целях в природе, противопоставив телеологическое мирозерцание механическому, т. е. объяснению явлений из *причин*; с тех пор борьба двух направлений *натурфилософии* не прекращалась, все философские направления стояли за телеологию, за исключением *материализма* и *скептицизма*; в особенности рассмотрение организмов давало

повод к телеологическим объяснениям; однако телеология часто принимала узкое, антропологическое направление и этим вызывала совершенно справедливую реакцию; это, напр., случилось в XVIII в., а также после господства натурфилософии Шеллинга, когда, вместо объяснения явлений стали заниматься конструкцией их из априорных схем. В действительности телеология отнюдь не исключает механического объяснения явлений, а, напротив, предполагает его, ибо всякая цель может быть осуществлена лишь при помощи цепи причин и следствий. Наука, без сомнения, должна с крайней осторожностью прибегать к понятию цели, однако нельзя отрицать того, что многие явления представляют поразительные примеры телеологии, напр., мимикрия и т. д. Кант смотрел на телеологию как на регулятивный принцип, т. е. он допускал возможность применения понятия цели к исследованию явлений природы, но лишь как методологического, эвристического принципа, а отнюдь не действительного объяснения явлений. Некоторые научные открытия были достигнуты благодаря рассмотрению явлений с точки зрения целесообразности, и философия всегда будет склонна к тому, чтобы указывать на планомерность и разумность мира, созданного Богом.

Э. Р.

ТЕЛО (плоть), природное вместилище души, дом души и орудие ее деятельности в мире.

Аристотель представлял тело материальным началом, охваченным формой души; без тела душа не может выразить себя и установить отношения активного обмена и взаимодействия с окружающим миром, с др. воплощенными душами. Чем духовнее душа, чем более раскрылись и реализовались ее высшие способности, тем более это просвечивает в облике и динамике тела.

«Плоть есть бытие, не владеющее собой, всецело обращенное наружу, — пустота, голод и ненасытность — бытие, расплывающееся во внешности и кончающееся реальным распадением; в противоположность этому дух есть бытие по внутренним определениям, вошедшее в себя, самообладающее и действующее наружу собственной своей силой, не переходя во внешность, не теряясь и не разрешаясь в ней» (В. Соловьев).

ТЕМПЕРАМЕНТ, характерное различие в прирожденной телесной конституции людей, выражающееся в различной степени их восприимчивости, быстроты мыслительного процесса и силы их активности. Различают 4 темперамента: холерический; меланхолический, сангвинический, флегматический.

Э. Р.

ТЕОДИЦЕЯ (греч. — божественная справедливость), оправдание Бога. Попытка объяснения зла в мире из материи или из свободы человеческого воли, стремление рационально ответить на вопрос: почему в мире есть зло, если он создан и управляется всеблагим, всеведущим и всемогущим Богом. Августин писал, что зло — от павшей человеческой воли и воли демонов, оно — моральное, а бедствия и болезни следует рассматривать как наказание за грехи, так что на Боге нет вины за зло в мире. Ириней Лионский писал, что человек создан несовершенным, он должен в условиях нашего несовершенного мира духовно возрастать, преодолевая его сопротивление и страдая от физического зла в мире и от неадекватных действий др. людей. Бог содействует тому, кто принимает мир как он есть и трудится над его улучшением, Он не несет ответственности за страдания и зло, испытываемые в мире одними от других.

«Бог берет на себя полную ответственность за создание мира, человека, за свободу, которую Он дает и за все те последствия, к которым эта свобода приводит: страдания, смерть, ужас, который мы часто творим. [А оправдание Бога] в том, что Он Сам становится человеком. В лице Господа Иисуса Христа входит в мир Бог, облекшись плотью, соединившись с

нами всей человеческой судьбой и неся на Себе все последствия дарованной Им же Самим свободы» (митр. Сурожский, Антоний).

Термин «теодицея» принадлежит Лейбницу, хотя содержание этого понятия изучалось и до него. Уже у Платона мы встречаемся с попыткой объяснения зла. С главной проблемой теодицеи связаны 2 направления — оптимизм (свойственный русским философам) и пессимизм (распространенный на Западе).

В русской религиозно-философской мысли теодицея — не столько учение о зле, сколько учение о мире и человеке, преодолевающим зло. Флоренский определяет теодицею как «восхождение нас к Богу», предполагающее путь от иррелигиозности через сомнение, скепсис, подвиг веры, познание истины, научение видению Премудрости Божественного мироустройства (Софии), преобразование всего человека к живой вере в Бога. Т. о., теодицея выступает как опыт самосозидания и жизнестроительства личности, взывающей Бога. Более того, задача теодицеи касается не только личности, но и всего космоса, искаженного грехопадением. Е. Н. Трубецкой предложил такой вариант теодицеи: «Злая воля есть... восстание против всеединства, а грех — его нарушение». Свобода твари, определившейся ко злу, не в состоянии нарушить полноту божественной жизни, не имеет собственного бытия и создает лишь пустые призраки. Так, ад определяется Трубецким как «забытый мир», т. е. мир, оставленный навсегда за пределами бытия. Человек, как существо конечное, видя мир враждующим против Божьего замысла, склонен абсолютизировать зло. Всеединое сознание, напротив, объемлет начало и конец этого богоборчества, видит эту вражду претворенной во «вселенское дружество», в «абсолютный синтез», в котором снято все, что отделяет «другого» от «Всеединого». «Персоналистическую» концепцию теодицеи создал Н. О. Лосский. Он утверждал, что изначально тварные существа «суть субстанциальные деятели, сверхвременные и сверхпространственные, обладающие сверхкачественной творческой силой, посредством которой они могут свободно творить свою жизнь».

Э. Р., Л. В., А. У.

ТЕОКРАТИЯ (греч. — «господство Бога»), т. н. государственное устройство, в котором верховная власть считается принадлежащей непосредственно Богу. Бог управляет таким государством через посредство духовенства или жрецов. Пример теократического государства являет собой иудейское царство, которому, по словам Библии, Бог обещал, что народ его будет избранным, если будет исполнять Божьи веления (Исх. 19, 5). В этом смысле термин «теократия» впервые употребляется Иосифом Флавием в сочинении против Аппиона. Теократическими государствами кроме Иудеи были: Египет, Ассирия, Древние Греция и Рим, особенно же Папство и, еще, арабский халифат.

ТЕОЛОГИЯ, учение о Боге. — См.: БОГОСЛОВИЕ.

ТЕОЛОГУМЕНЫ (греч.), богословские мнения, не являющиеся общеобязательными для всех христиан. В Православии есть еще ограничение: «Теологумен не просто частное мнение или размышление отдельного автора: он обозначает учение, более или менее принятое у отцов Церкви. Но у него нет обязывающего характера соборного определения» (Каллист, еп. Диоклийский). Теологумены широко распространены во всех областях христианской мысли, где не было догматизации, напр., в космологии, антропологии, в нравственных и социальных вопросах. Самый известный из теологуменов, вызвавший многовековые межцерковные споры и конфликты, относится к учению о Святой Троице (догмата о Троице на Вселенских соборах не принимали) — это Filioque («и от Сына») в католическом Символе веры — исхождение Святого Духа не только от Отца, но и от Сына. Католики дог-

матизировали это положение для себя, но для православных оно остается теологуменом, т. к. ни один из Вселенских соборов не принял его как догмат. В Православии этот теологумен справедливо именуется ересью.

ТЕОМОРФИЗМ (*греч.* — Бог и форма), придание каким-либо реальностям божественных черт или форм.

ТЕОНОМИЯ (*греч.* — Бог и закон), термин, характеризующий ряд учений, согласно которым Сам Бог или Его воля является законом Вселенной. Этот закон понимается как относящийся не только к природе, но и к мышлению человека и его этике.

ТЕОРИЯ, умозрение, по Аристотелю, созерцание вещей, не могущих быть предметом чувственных восприятий. Научной теорией называется общий принцип, предлагаемый для объяснения явлений, истинность которых подтверждается на опыте, в отличие от гипотезы, истинность которой требует подтверждения или совсем не может быть подтверждена на опыте. Теория противоположна факту в том отношении, что факт мы воспринимаем чувствами, теорию же мы познаем разумом и только подтверждаем опытом. Теория всегда, за исключением разве чистой математики, основывается на какой-нибудь гипотезе; так, кинетическая теория газов — на гипотезе об абсолютной эластичности молекул; теория света — на гипотезе о существовании невесомого эфира, и т. д.

ТЕОСОФИЯ, учение о Боге, почерпнутое не из Священного Писания и Священного Предания, а будто бы из непосредственного откровения. Теософия существовала у пифагорейцев, индийских мистиков, неоплатоников и у др. последователей антихристианского учения, явно или неявно поклонявшихся дьяволу. Теософия стала одной из главных составляющих идеологии масонства.

Наибольшее развитие получило в связи с возникновением т. н. теософского движения, возглавляемого Е. П. Блаватской, Г. Олкоттом, А. Безант. Созданное масонами и оккультистами Теософское общество ставило своей целью «образование ядра Всемирного Рода Человеческого», и, конечно, вне христианства. Теософское движение вобрало в себя всю теорию и практику оккультных, мистических ритуалов, иудейской каббалы, восточных культов и тайных учений — от «астрального путешествия» до дзен-буддизма, включая астрологию, реинкарнацию, карму, гурю, свами, трансцендентальную медитацию, мистическое вегетарианство. Собрав воедино все антихристианские культы и воззрения, теософское движение стало одной из самых распространенных форм современного поклонения дьяволу. Оно охватило десятки тысяч интеллигентов, деятелей искусства и культуры во многих странах мира. Книга Блаватской «Разоблаченная Изида» носила почти откровенно антихристианский характер. Блаватская ставила Христа, согласно иерархии восточных сатанистов — махатм — ниже Будды. Когда ее однажды попросили высказать свое отношение к природе Христа, сатанистка демонстративно заявила: «Я не имею чести быть знакомой с этим господином».

В др. своей книге — «Тайная доктрина» — Блаватская полностью отвергала христианское учение. Опираясь каббалистическими понятиями и мистическими представлениями восточных культов, сатанистка учила, что человеческое существо состоит из нескольких оболочек — физической, астральной, ментальной, эфирной, которые постоянно изменяются в процессе бесчисленных реинкарнаций, осуществляемых по закону кармы. Мудростью веков Блаватская называла не духовные ценности Нового Завета, а сатанинские рассуждения и мистические культы махатм — «Великих учителей». К концу жизни Блаватская уже не скрывала своего поклонения сатане, учредив журнал «Люцифер», в котором одно из воплощений сатаны трактовалось в духе «черного папы» мирового масонства А. Пайка.

После смерти Блаватской теософское движение возглавила др. известная сатанистка — А. Безант, начавшая свою богорборческую деятельность с атеистической работы в Национальном светском обществе свободомыслящих. А. Безант выступала за «свободный секс» и занималась пропагандой противозачаточных средств. В 1906 А. Безант стала любовницей др. сторонника «свободного секса» — члена Теософского общества, бывшего англиканского священника, крещеного еврея Чарльза Ледбитера, пропагандировавшего не только допустимость разнужданности в половых отношениях, но и содомитство, а также занятия онанизмом среди христианских мальчиков. Оба растлителя задумывали организовать «новую церковь», которая вберет в себя «все лучшее» из всех мировых религий и восточных культов. Фактически уже тогда шла речь о создании церкви антихриста, первым шагом к которой стало учреждение ордена Звезды Востока.

Безант усыновила мальчика, которому, по плану обоих сатанистов, предназначалась стать «выразителем идеи мессии» — создателем «новой церкви». Однако мальчик, повзрослев, не оправдал ожиданий Безант и Ледбитера сделать из него «предтечу» новой религии. Впрочем, попытка создания «новой религии» была не первым шарлатанским актом в теософском движении. Известно множество фактов о мошеннических проделках, которыми обманывали легковерных Блаватская и Олкотт. В частности, мошенники рассказывали своим последователям, что получали совершенно таинственным образом письма махатм — учителей. Как выяснилось, эти письма писала сама Блаватская и прятала их в потайные, хитроумно сконструированные отделения ящичка. После определенного удара по этому ящичку, казавшемуся пустым, письмо вываливалось из тайного отделения и представлялось присутствующим как якобы прилетевшее по воздуху.

В последние десятилетия XX в. теософия, наряду с живой этикой была одной из самых распространенных идеологий советской и постсоветской либерально-масонской интеллигенции.

ТЕОФАНИЯ (*греч.* — Бог и являться), Богоявление. Явление Бога в лице Христа. Божественное самооткровение во внешнем и внутреннем мире.

ТЕУРГИЯ, языческие обряды, посредством которых человек надеялся войти в непосредственное общение с божеством. Сюда принадлежали елевзинские таинства, разные мистерии.

Некоторые русские философы к. XIX — н. XX в. придали этому понятию особое содержание, как «Особый путь» общения с Богом, минуя Православную церковь. П. Флоренский говорит о «теургийном соблазне» русской философии.

Так, В. С. Соловьев считал, что теургия вместе с теософией и теократией является средством достижения цели человеческого существования — образованию всецелой человеческой организации. Флоренский, как и Соловьев, считает теургию исходной формой человеческой деятельности, материнским лоном всех наук и искусств, «реальным условием развития самосознания» и определяет ее как «претворение действительности смыслом и смысла действительностью». Историческое развитие приводит к раздроблению человеческой деятельности, реальность и человеческая деятельность утрачивают свой сакральный характер, реальности становятся пустыми, деятельности — бесцельными, смыслы — ложными, вещи — утилитарными. Область теургии сужается до обрядовых форм, до культа. Культ определяется как «литургическая деятельность», ведущая к соединению мира Божественного и тварного. Теургия как задача человеческой жизни осуществляется в творении культуры из культа на основе синтеза теоретического, практического и литургического. С. Н. Булгаков определяет теургию как «действие Бога, влияние Его милующей и спасающей благодати на человека».

Теургия, считает он, связана с боговоплощением: «Христос положил абсолютное и неотменное основание для теургии и вручил Церкви теургическую власть...» Теургия — путь преобразования мира *Софией*, «основа софиургии». История, хозяйство, искусство, наука решают задачу теургии — достраивания мира до Бога, его «ософииения». Теургия в концепции символизма *А. Белого* включена в сложную систему *познания и творчества*, реализуемого в традиционной практике восхождения к *Абсолюту* и нисхождения к миру, что, в свою очередь, соответствует святоотеческому разделению богопознания на 2 этапа: познание Бога *в мире* и познание мира в Боге. В исходном значении теургия определяется как «богоделание», «мифотворчество», «творческое заново переживание материалов и образов религиозной истории в нечто, имманентное мне, сквозь меня прорастающее» В практике восхождения теургии наряду с теорией *знания, этикой, теологией, метафизикой и наукой*, является путем, ведущим к символу как центру соединения всех соединений». В практике нисхождения теургии — низведение энергий Божественного единства в русло человеческой деятельности и познания; выражение данностей богопознания на языке культурно-значимых форм. Она преобразует всю человеческую деятельность, превращая ее в творение форм богоявления; любая теория перестает быть только теорией, здесь в теургии — «начало конца символизма. Здесь уже идет речь о воплощении Вечности путем преобразования воскресшей личности».

Д. К., А. У.

ТИП (греч. — отпечаток), по определению Вундта, имеет 3 значения: 1) простейшая форма, выражающая известный закон строения или образования; 2) форма, в которой наиболее полно выражены качества ряда родственных форм; 3) формальное качество, присущее членам одного или нескольких видов. Платон называл идеи типами вещей, Аристотель — формы. Схоластики признавали прообразный разум, в котором запечатлены вечные образцы всех вещей чувственного мира.

ТИХВИНСКАЯ ЧУДОТВОРНАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ, один из главных символов русской духовности, икона с изображением Богоматери с младенцем Христом на руках в иконографическом типе Одигитрия (Путеводительница).

По церковному преданию икона писана св. евангелистом Лукой и передана им в Антиохию своему ученику Феофилу. После смерти Феофила икона была перенесена в Иерусалим, а в V в. — в Константинополь, в специально построенный для нее Влахернский храм. С древности икона почиталась как чудотворная, через нее совершались многочисленные исцеления.

По церковному преданию, в 1383 икона покинула Константинополь и чудесным образом явилась в России, причем трижды в разных местах. Сначала — на Ладожском оз., где рыбаки в ярком свете увидели в воздухе сияющую икону Богородицы, которая вскоре скрылась из вида. Затем — в с. Вымоченице на р. Ояти, левом притоке р. Свири. Здесь чудесный образ спустился к молящимся и был поставлен в часовне, но вскоре икона исчезла. В третий раз икона явилась в воздухе в местечке Кожела близ р. Паши, впадающей в Ладожское оз. Окончательным пристанищем иконы стал г. Тихвин под Новгородом. Явившись на воздухе, чудесная икона спустилась на руки молящихся жителей и осталась в устроенном на этом месте деревянном храме Успения Богородицы. После этого икона и получила свое прозвание — Тихвинская.

На рубеже XV—XVI вв. появилось «Сказание о чудесах Тихвинской иконы». В этом «Сказании» рассказывается, что во время строительства храма, между 1383 и 1390, произошло чудесное явление Божией Матери пономарю Георгию, прозываемому в просторечии Юрьшом. Юрьш увидел в лесу

сидящую на деревянной колоде Богородицу, а рядом с ней свт. *Николая Чудотворца*. Богородица повелела поставить на строящемся храме деревянный крест, а не железный. Но когда потрясенный Юрьш рассказал об этом повелении строителям, то ему никто не поверил. На храм начали ставить железный крест, но человек, делавший эту работу, упал с купола



Икона XVI в.

церкви. Однако он остался жив, подхваченный неожиданно начавшейся бурей. Интересно, что еще в к. XIV в. на месте явления Богородицы и свт. Николая устроили деревянную часовню, а в 1510 здесь был основан монастырь во имя свт. Николая — Николо-Бесединский. Сюжет с явлением Богородицы Юрьшу изображался на клеймах икон Богоматери Тихвинской, а также стал отдельным сюжетом в иконографии. Кроме того, по преданию, из колоды, на которой Юрьш увидел Богородицу, сделали крест и доски, на которых писались иконы, в т. ч. и списки с первообраза Тихвинской иконы Божией Матери.

В 1510 на месте явления Тихвинской иконы Божией Матери вместо деревянной была построена каменная церковь, а через 50 лет по распоряжению царя *Ивана Грозного* здесь был устроен Тихвинский Богородище-Успенский монастырь. Тихвинская икона Божией Матери прославилась многочисленными чудесами, главное из которых — избавление Тихвинского монастыря от нашествия шведов в 1613—14. Во время осады монастыря Божия Матерь явилась благочестивой женщине Марии и повелела пронести икону с крестным ходом по монастырским стенам. Когда повеление было исполнено, осаждавшие пришли в смятение и бежали.

Первообраз иконы до революции 1917 хранился в Тихвинском монастыре. После революции эта икона пребывала в пограничном месте. В годы Великой Отечественной войны была привезена в Ригу. Ныне эта икона находится в США, в Чикаго.

Довольно рано на Руси начали делать списки с чудотворной иконы, самые ранние из них относятся к к. XV в. (напр., икона Богоматери Тихвинской с клеймами, хранящаяся ныне в Новгородском государственном областном музее-заповеднике; небольшая икона из Троице-Сергиевой лавры). Довольно значительное количество списков возникло после 1510 (напр., Богоматерь Тихвинская из Успенского собора в Дмитрове, ныне хранящаяся в Москве, в музее Древнерусского искусства и культуры им. Андрея Рублева). Др. списки с иконы имеются во многих храмах России.

Тихвинская икона Божией Матери оказалась тесно связана с родом новых русских царей Романовых. Так, в 1613 в Костромском Ипатьевском монастыре мать боярина Михаила Федоровича Романова, старица Марфа, благословила его на царство списком с Тихвинской иконы. Список с иконы стал главной порукой с русской стороны во время заключения Столбовского мира со Швецией в 1617. Это событие нашло свое отражение в «Сказании о милости Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, како преславно избави обитель Свою, иже на Тихфине, иде святыи Ея чудотворный образ Одигитриа, от нашествия зловерных варяг, иже свияне наричаются», написанном в 1658.

Царь Михаил Федорович, направляя посольство на переговоры, пожелал, чтобы послы сначала отправились в Тихвинский монастырь и поклонились чудотворному образу. Послы прожили в монастыре некоторое время, совершая перед иконой *молитвы*. Глава посольства Даниил Мезецкий и его спутники отказались отправиться без списка чудотворной иконы на переговоры и двинулись в путь, только неся перед собой икону Богоматери. А когда был заключен мир, то причину успеха послы видели в присутствии иконы, через которую Божия Матерь оказала свою помощь: «Милостию Ея мирное земли устроение и христианству от тяготы облегчение даровася...»

Вернувшиеся послы снова посетили Тихвинскую обитель — их, вместе с иконой, встречал православный люд. Богородицу и ее чудотворную икону величают «мировотворительницей», «всемирного христиан устроением», «подательницей всей Российской земли». В марте 1617 список с чудотворной иконы, побывавший в Столбове, перенесли в Великий Новгород и установили в Софийском соборе, в честь этого события был установлен праздник «пришествию иконы Богоматере», в память об избавлении Новгорода от шведского нашествия. Интересно, что в одном из источников, составленном в 20—30-е XVII в. указывается, что принесенный в Новгород список с Тихвинской иконы Божией Матери, был создан на одной из досок, изготовленных из той самой колоды, на которой Богородица явилась пономарю Юрышу.

Празднование Тихвинской иконы Божией Матери совершается 26 июня (9 июля).

С. Перевезенцев

ТИХОМИРОВ Александр Андреевич (1850—1931), зоолог. Окончил Смоленскую гимназию. В 1868 поступил на юридический факультет Московского Императорского университета, но затем перешел в С.-Петербургский Императорский университет и закончил курс со степенью кандидата прав. Снова поступил в Московский Императорский университет на физико-математический факультет, который также окончил со степенью кандидата.

В научной заграничной командировке изучал зоологию и сравнительную анатомию в Лейпцигском университете, работал в лаборатории у проф. Лейнарта. В 1883 защитил магистерскую диссертацию по зоологии. С 1886 — приват-доцент Московского Императорского университета. В 1887 защитил докторскую диссертацию. Занимался шелководством.

С 1888 — профессор в Московском Императорском университете. С 1899 — ректор этого университета. Участник правового *академического движения*. Был попечителем Московского учебного округа (1912). Почетный член Московской духовной академии. Активный борец с дарвинизмом и атеизмом.

Соч.: Ум и воля животных. М., 1903; Дикие люди. М., 1904; Положение человека в природе. М., 1906; К реформе наших университетов. СПб., 1906; Происхождение живых существ. М., 1906; Судьба дарвинизма. СПб., 1907; Вина науки. (Спинозизм и дарвинизм). М., 1907; В области биологии. К чему ведет безверие в науке и философии. М., 1909; Основной вопрос эволюционизма в биологии. СПб., 1911; Научно ли антихристианское воззрение на природу человека? М., 1912; Допустимо ли предположение о животном происхождении человека? М., 1912; Самообман жизни на земле. М., 1913; Воспоминания ученого. История одного открытия. М., 1914; Живой мир и место в нем человека. М., 1907; Ложь, как неизбежное следствие антихристианства. Изд. 2-е. М., 1914; Настоящая война и взгляд на природу человека. М., 1915; Святой долг науки. Сергиев Посад, 1915; Доисторический человек и современные дикари. М., 1916.

М. Смолин

ТИХОМИРОВ Лев Александрович (19.01.1852—16.10.1923), русский мыслитель, публицист, мемуарист. Родился в военном укреплении Геленджик на Кавказе в семье военного врача.



Окончив керченскую Александровскую гимназию с золотой медалью, поступил в 1870 в Московский Императорский университет, где попал в круг революционеров-народовольцев. В 1873 Тихомирова арестовывают и осуждают по делу о «193-х». Более 4 лет он проводит в Петропавловской крепости. В янв. 1878 Тихомиров выходит на свободу под административный надзор родителей. Но в окт. того же года он тайно покидает родительский дом и переходит на нелегальное положение для продол-

жения революционной деятельности. В это время он был уже членом «Земли и воли», стремившейся к свершению государственного переворота с целью созыва Учредительного собрания или утверждения революционной диктатуры (в зависимости от обстоятельств).

Принимая активное участие в революционном народовольческом движении, Тихомиров на Липецком съезде 20 июля 1879 поддержал решение съезда о царубийстве. Являясь членом Исполнительного комитета, он редактировал партийную газету «Народная воля», играл первенствующую роль при составлении программы партии, курировал др. издания, а также редактировал большую часть прокламаций Исполнительного комитета. В следующем году он вышел из его состава и поэтому не участвовал в подаче голоса при принятии решения о царубийстве 1 марта 1881.

После убийства имп. Александра II в среде народовольцев встал вопрос о лишении жизни следующего царя, имп. Александра III. Этому воспротивился Тихомиров. Т. к. вследствие арестов руководителей «Народной воли» он занимал в России лидирующее положение в партии, то народовольцы ограничились письмом к имп. Александру III, содержавшим революционные требования (письмо было написано Тихомировым, а отредактировано Н. К. Михайловским).

Все это время Тихомирову приходилось скитаться по России. Осенью 1882 с целью избежать ареста он уезжает за границу — сначала в Швейцарию, а затем во Францию. Здесь весной 1883 он вместе с П. Л. Лавровым начинает издавать

«Вестник “Народной воли”». В «передовой» республиканской Франции, наблюдая за парламентскими скандалами (вроде «панамского дела») и ознакомившись с деятельностью партийных политиканов, Тихомиров начинает пересматривать свои политические взгляды. «Отныне, — пишет он в 1886, — нужно ждать всего лишь от России, русского народа, почти ничего не ожидая от революционеров... Сообразно с этим я начал пересматривать и свою жизнь. Я должен ее устроить так, чтобы иметь возможность служить России, как мне подсказывает мое чутье, независимо ни от каких партий».

Сравнивая разрываемую партийными распрями слабую Францию (постоянно «обижаемую» Германской империей) с сильной, внутренне единой и самостоятельной в своей внешней политике Российской империей, управляемой твердой рукой имп. Александра III, Тихомиров делает выводы не в пользу первой, да и самого демократического принципа *власти*.

Параллельно с политическими в сознании Тихомирова происходили изменения и религиозных взглядов. Прохладное отношение к *вере* сменилось горячим желанием возродить в себе православного человека, что укрепляло в нем решение порвать с революцией. Однажды он открыл *Библию* на строках: «И избавил его от всех скорбей его, и даровал мудрость ему и благоволение царя Египетского фараона». Снова и снова открывал Библию Лев Александрович, и каждый раз перед ним возникали все те же строки. У Тихомирова постепенно созрела мысль о том, что *Бог* указывает ему путь — обратиться к царю с просьбой о помиловании.

1888 — переломный. Недавний революционер пишет и издает брошюру «Почему я перестал быть революционером», где заявляет о разрыве отношений с миром революции и говорит о своем новом мировоззрении. Его целью становится возвращение на родину. 12 сент. 1888 Тихомиров подает на Высочайшее Имя просьбу о помиловании и разрешении вернуться в Россию, что и было ему даровано Высочайшим повелением от 10 нояб. 1888.

Получив прощение, Тихомиров 20 янв. 1889 прибыл в С.-Петербург. Он идет в Петропавловский собор поклониться праху имп. Александра II, против власти которого так ожесточенно боролся, будучи революционером. Так произошло еще одно преобразование «Савла в Павла». Лидер революционеров становится ревностным приверженцем *самодержавия* и крупнейшим идеологом монархического движения.

Переход Тихомирова на сторону русского самодержавия явился сильным идеологическим ударом для революционной партии. Этот акт воспринимался революционерами как невероятное событие и казался неправдоподобным. Резонанс был велик, и не только в российской среде, но и в международных революционных кругах. Поль Лафарг писал Г. В. Плеханову, что приезд на учредительный конгресс II Интернационала русских революционеров «будет ответом на предательство Тихомирова». Это был чуть ли не единственный случай в истории революций, когда один из самых авторитетных руководителей, отказавшись от идеи революции, становится убежденным и последовательным сторонником монархии, в течение 30 лет отстаивающим ее принципы.

С июля 1890 Тихомиров живет в Москве и сотрудничает в «*Московских ведомостях*». Публицистические выступления Тихомирова этого времени носят характер критический, и объектами критики являются революция и демократический принцип власти. Тогда же он пишет трилогию: «Начала и концы. Либералы и террористы» (1890), «Социальные миражи современности» (1896) и «Борьба века» (1896). Первой же работой, принесшей ему славу и известность в русском обществе, была статья «Носитель идеала», посвященная личности и деятельности имп. Александра III (написана сразу после смерти государя в 1894). Поэт А. Майков говорил, что «ни-

когда никто не выражал так точно, ясно и истинно идею русского царя», как автор статьи «Носитель идеала».

В 1890—98 он активно сотрудничает в лучшем тогда консервативном журнале «Русское обозрение», формируя политическую линию издания. В 1895 Тихомирова избирают членом Общества любителей духовного просвещения, а в следующем — действительным членом Общества ревнителей русского исторического просвещения в память имп. Александра III.

С книги «Единоличная власть как принцип государственного строения» (1897) начинается новый период творчества Тихомирова — создание государственно-правового учения о монархическом принципе власти, получившего наиболее полное завершение в его труде «Монархическая государственность» (1905).

Тихомиров стал первым русским мыслителем, разработавшим учение о русской государственности, о ее сущности и условиях ее действия. Он первый всерьез занялся изучением такого государственного феномена, как русское самодержавие. *Государство* — естественный союз нации. «Единственное учреждение, — говорит исследователь, — способное совместить и *свободу*, и порядок, есть государство». Одним из характернейших и основных свойств человека является его стремление к взаимоотношениям с др. людьми. Общественность человека — такой же его *инстинкт*, как и инстинкт борьбы за свое существование. Оба они естественны, потому что исходят из самой *природы* человека. Государство же является высшей формой общности. Общественность эволюционирует от союзов семейных и родовых к союзам сословным, а с развитием человеческих потребностей и интересов дорастает до возникновения высшей силы, объединяющей все социальные группы общества, — государства.

С формированием общества в нем возникает власть как естественный регулятор социальных отношений. Для общности всегда характерно наличие власти и подчинения. Когда же нет ни власти, ни подчинения, то наступает свобода в чистом виде, но здесь уже нет общности, т. к. любая социальная система предполагает борьбу, которая проходит в более грубых либо в более мягких формах. Власть становится силой, осуществляющей в обществе, в государстве высшие начала правды.

Общество и власть растут и развиваются параллельно, создавая государственность наций. В зависимости от того, что понимает нация под общечеловеческим принципом справедливости, верховная власть представляет тот или иной принцип: монархический, аристократический или демократический. «Необходимо признать, — пишет Тихомиров, — все эти три формы власти особыми, самостоятельными типами власти, которые не возникают один из другого... Это совершенно особые типы власти, имеющие различный смысл и содержание. Переходить эволюционно один в другой они никак не могут, но сменять друг друга по господству могут... Смену форм верховной власти можно рассматривать как результат эволюции национальной жизни, но не как эволюцию власти самой по себе... Сами по себе основные формы власти ни в каком эволюционном отношении между собою не находятся. Ни один из них не может быть назван ни первым, ни вторым, ни последним фазисом эволюции. Ни один из них, с этой точки зрения, не может быть считаем ни высшим, ни низшим, ни первичным, ни заключительным...»

Выбор принципа верховной власти зависит от нравственно-психологического состояния нации, от тех идеалов, которые сформировали мировоззрение нации. Если «в нации жив и силен некоторый всеобъемлющий идеал нравственности, — развивает далее свою мысль Тихомиров, — всех во всем приводящий к готовности добровольного себе подчинения, то появляется монархия, ибо при этом для верховного господ-

ства нравственного идеала не требуется действие силы физической (демократической), не требуется искание и истолкование этого идеала (аристократия), а нужно только наилучшее постоянное выражение его, к чему способнее всего отдельная личность как существо нравственно разумное, и эта личность должна лишь быть поставлена в полную независимость от всяких внешних влияний, способных нарушить равновесие ее суждения с чисто идеальной точки зрения».

После выхода книги «Монархическая государственность» Тихомиров был занят осмыслением реформирования системы «думской монархии», которая сложилась после издания новых Основных законов 1906. Предложенную Тихомировым схему реформ коротко можно определить как введение в государственную систему монархического народного представительства с законным господством в нем голоса русского народа, цель которого — представлять мнения и нужды народа при верховной власти. Оговаривал он и то обстоятельство, что «представительством могут пользоваться только гражданские группы, а не элементы антигосударственные, как ныне. В законодательных учреждениях не могут быть представительстве ни от каких групп, враждебных обществу или государству...»

После т. н. «третьеиюньского переворота» 1907 (ропуска II Государственной думы и опубликования нового избирательного закона) П. А. Столыпин приглашает Тихомирова в советники (он входит в Совет Главного управления по делам печати как специалист в рабочем вопросе). Еще в 1901 он участвовал в создании в Москве рабочей организации Общество взаимного вспомоществования рабочих в механическом производстве. В это время Тихомировым было написано много разных брошюр и статей по рабочему вопросу, получивших значительное распространение. Влияние идей Тихомирова на рабочих привело к тому, что социал-демократам пришлось выпускать листовки с негативной оценкой его работ.

По поручению Столыпина им были написаны несколько записок по истории рабочего движения и отношений государства с рабочими. Результатом изучения этой проблематики стала книга «Рабочий вопрос. Практические способы его решения» (М., 1909).

Тихомиров писал также записки по вероисповедной политике государства, по созыву Церковного собора. Церковно-публицистическая деятельность Тихомирова была, в частности, одной из причин подготовки церковной реформы имп. Николаем II. Государь, прочитав его работу «Запросы жизни и наше церковное управление» (1903), повелел Св. Синоду обсудить вопрос о созыве Церковного собора. В 1906 заседал Предсоборное присутствие, в котором по Высочайшему повелению участвовал и Тихомиров.

После смерти редактора-издателя «Московских ведомостей» проф. А. С. Будиловича (1909) Тихомиров взялся за редактирование и издательство старейшей монархической газеты. По первоначальному договору с Министерством внутренних дел (к ведомству которого принадлежала газета) новый редактор должен был издавать «Московские ведомости» до к. 1918, но договор не мог быть выполнен в полной мере министерством из-за финансовых трудностей. Тихомиров отказывается от аренды газеты в к. 1913. Последними выступлениями Тихомирова в печати были статьи в газете «Россия» о законах о печати (1914) и эссе «О свободе» в журнале «Прямой путь» (1914), издаваемом В. М. Пуришкевичем.

К этому времени П. А. Столыпина уже не было в живых, и в правительственных кругах Тихомировым более никто не интересовался. Он снова возвращается к теоретической работе: пишет в 1913—18 свой второй (после «Монархической государственности») капитальный труд — «Религиозно-философские основы истории», состоящий из 10 разделов.

После окончания редакторства «Московских ведомостей» Тихомиров поселяется в Сергиевом Посаде (там он и умер). Близость к Московской духовной академии ведет к знакомству с ее преподавателями — А. И. Введенским, М. Д. Муретовым, на работы которых он ссылается в своей новой книге. Определенную связь религиозно-исторического сочинения Тихомирова можно увидеть и с деятельностью «Кружка ищущих христианского просвещения в духе Православной Христовой церкви» М. А. Новоселова. В новоселовской «Религиозно-философской библиотеке» были опубликованы 2 работы Тихомирова: «Личность, общество и Церковь» (1904) и «Христианская любовь и альтруизм» (1905). В 1916—18 философ прочел несколько докладов в аудитории Религиозно-философской библиотеки. Темами докладов Тихомирова стали главы из его книги «Религиозно-философские основы истории»: «О гностицизме», «О Логосе и Филоне Александрийском», «О философии Каббалы», «О философии Веданты», «О магометанском мистицизме».

Основу книги Тихомирова составляет мысль о борьбе в человеческом мире двух мировоззрений: дуалистического и монистического. Дуалистическое мировоззрение признает 2 бытия — Бытие Божие и сотворенное Богом бытие тварное. Монистическое мировоззрение утверждает, напротив, единство всего существующего, проповедуя идею самосущей природы. На протяжении всей человеческой истории эти идеи ведут друг с другом непримиримую духовную борьбу, не смешиваясь между собой, несмотря на многочисленные попытки их синкретизировать.

Анализу истории этой духовной борьбы и посвящена книга Тихомирова. Она ценна тем, что не только говорит о прошлом и настоящем периоде этой борьбы, но дает анализ человеческой истории в ее последние эсхатологические времена. Уникальна эта книга еще и тем, что в ней впервые на русском языке человеческая история в полном объеме проанализирована с религиозной точки зрения. В философской работе Тихомирова показано логическое развитие в человеческих обществах религиозных движений, взаимная связь и преемственность религиозных идей разных времен, которые то исчезают с исторической сцены, то, надевая новые личины, появляются вновь.

После революции, лишившись всех средств к существованию, работая делопроизводителем советской школы им. Горького в Сергиевом Посаде, Тихомиров в 1918—22 пишет воспоминания «Тени прошлого», а параллельно в 1919—20 — эсхатологическую фантазию «В последние времена» о пришествии *антихриста*, о борьбе с ним последних христиан и о Втором пришествии Спасителя.

«Тени прошлого» были задуманы очень широко — Тихомиров предполагал написать ок. 80 очерков о событиях и людях, которые, по его мнению, дали бы возможность почувствовать атмосферу его жизни, понять состояние русского (или заграничного — периода эмиграции) общества 2-й пол. XIX — н. XX в. Эти воспоминания, написанные писателем-христианином, цель которого — не сведение счетов со своими противниками, с прошлым, а создание документального среза эпохи, духовных настроений и социальных стремлений своих современников. В повествовании картины «семейной хроники» чередуются с сюжетами о русских и зарубежных общественных деятелях. Они не были закончены автором, но и в этом виде представляют ценный материал об общественной жизни переломной пореформенной эпохи Российской империи.

Соч.: Почему я перестал быть революционером. Париж, 1888; Начала и концы. Либералы и террористы. М., 1890; Духовенство и общество в современном религиозном движении. М., 1892; Конституционалисты в эпоху 1881 г. М., 1895; Знамение времени. Носитель идеала. М., 1895; Демократия либеральная и социальная. М., 1896; Борьба

века. М., 1896; Государственность и сословность. М., 1897; Варшава и Вильна — М., 1897; Царский суд в России. М., 1899; Земля и фабрика. К вопросу об экономической политике. М., 1899; Вопросы экономической политики. М., 1900; Христианские задачи России и Дальний Восток. М., 1900; О приобщении Дальнего Востока к миру христианскому. М., 1900; Рабочий вопрос и русские идеалы. М., 1902; Чем живет человеческое общество? М., 1902; О смысле войны. М., 1904; Личность, общество и Церковь. Вышний Волочек, 1904; На помощь пленным. М., 1905; Альтруизм и христианская любовь. Вышний Волочек, 1905; Монархическая государственность. Ч. 1—4. М., 1905; Государственность и религия. М., 1906; Что такое Отечество? М., 1907; Христианство и политика. М., 1906; Современное положение приходского вопроса. М., 1907; К вопросу об общественной деятельности учащейся молодежи. М., 1907; Апокалипсическое учение о судьбах и конце мира. Сергиев Посад, 1907; Социализм в государственном и общественном отношении. М., 1907; О недостатках конституции 1906 г. М., 1907; Рабочие и государство. СПб., 1908; Социально-политические очерки. Очерк 1—3. М., 1908; Самодержавие и народное представительство. М., 1907; Рабочий вопрос. Практические способы его решения. М., 1909; Закон о печати. СПб., 1909; К реформе обновленной России. М., 1912; Религиозно-философские основы истории / Сост., вступ. ст. и коммент. М. Б. Смолина. М., 1997; Тени прошлого. Воспоминания / Сост., вступ. ст. и коммент. М. Б. Смолина. М., 2000.

Лит.: Маевский В. А. Революционер-монархист. Памяти Л. Тихомирова. Нови Сад, 1934; *Смолин М. Б.* Очерки имперского пути. Незвестные русские консерваторы 2-й пол. XIX — 1-й пол. XX в. М., 2000.

М. Смолин

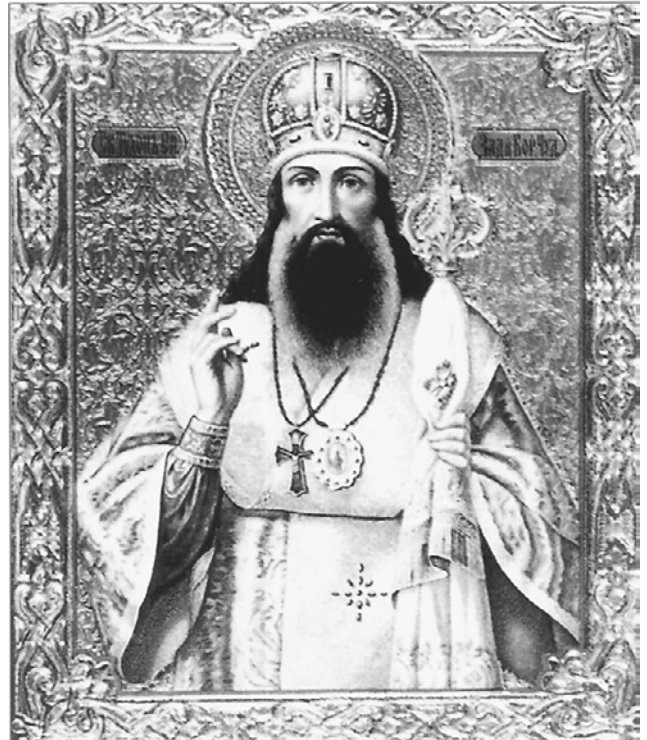
ТИХОМИРОВ Павел Васильевич (2[14].01.1868—?), богослов, философ. Окончил Московскую духовную академию (1893). Слушал лекции по естественным наукам в Московском университете. С к. 1897 по сент. 1906 — на кафедре философии Московской духовной академии. Выезжал в Германию. С осени 1905 — приват-доцент по кафедре философии в Московском университете. С 1906 — экстраординарный профессор Нежинского историко-филологического института. Одновременно с 1907 — приват-доцент Киевского университета по кафедре философии.

Соч.: Возможна ли метафизика ума? // Чтения в Об-ве любителей духов. просвещения. 1893; Философия В. Л. Кудрявцева // Чтения в обществе духовного просвещения. 1894; Православная догматика и религиозно-философское умозрение. Харьков, 1897; Вечный мир в философском проекте Канта. Сергиев Посад, 1899; Гносеологические и метафизические предпосылки истины бытия Божия. Харьков, 1899; История философии как процесс постепенной выработки научно обоснованного и истинного мировоззрения. Сергиев Посад, 1899; Состояние философии к началу XX столетия // Богословский вестник. 1905. № 7—9; Научные задачи и методы истории философии. Сергиев Посад. 1907; Очерки по гносеологии // Богословский вестник. 1908. № 4.

ТИХОН ЗАДОНСКИЙ (в миру **Соколов Тимофей Савельевич**), святой, епископ (1724—10[21].08.1783) православный мыслитель, духовный писатель, оказавший большое влияние на формирование русского мировоззрения XVIII—XIX вв. Родился в с. Короцко Новгородской губ. в семье сельского дьячка. Рано лишился отца и остался на попечение матери и старшего брата. Семья жила в жестокой нужде.

В 1738 будущий святой епископ поступил в Духовное училище, а в 1740 определен в Новгородскую семинарию, где преподавали выпущенные из Киева учителя. Закончив семинарию, святитель был назначен учителем, но в 1758 принял схиму и состоял сначала архимандритом Желтикова монастыря, затем Дрочского; с 1761 — епископ Кексгольмский и Ладожский, викарий Новгородской епархии, с 1763 — епископ Воронежский. Вступив на самостоятельную кафедру, Тихон в сочинении «О седми святых тайнах» преподавал священникам смысл совершаемых обрядов, а также

истинное понятие об *исповеди*, в сочинении: «Прибавление к должности священнической о тайне св. покаяния». Он старался развить пастырей в духе истинно христианского понимания, побудить их к живому общению с пастырью и приказывал читать на литургии в праздничный или воскресный день Толковое Евангелие или полезные слова из Пролога, сам говорил образцовые проповеди для церковнослужителей и приглашал для этой цели И. В. Турбина из *Славяно-греко-латинской академии*. Он отменил телесное



Икона XX в.

наказание священников, воздействуя на них добрым словом и примером; он содействовал открытию школ в г. Острожске и Ельце Воронежской епархии и распространению образования. Тихон открыл в Воронеже, не имея почти никаких средств, семинарию, заботился о ее процветании, составил «Инструкцию, что семинаристам должно наблюдать». Тихон обратил внимание и на монастыри, усвоившая иноков жить по-христиански, сочинил для них 15 статей устава. Для народа он говорил сам проповеди, из которых особо замечательны: «Слово о сырной седмице» и «Усвоения жителям Воронежа об уничтожении ежегодного праздника, называющегося Ярило». Проработав неутомимо ок. 5 лет, Тихон уволился в 1767 на покой и поселился было в Толшевском монастыре, а потом в Задонском. И здесь до смерти старый, немощный телом человек, но великий внутренней духовной силой, явил пример глубочайшего смирения, мудрой кротости, ангельской незлобivosti и любви к многочисленным приходским паломникам, работал почти круглые сутки, благотворительствовал, обращал заблудших, просвещал темных, ухаживал за больными и написал труды: «Плоть и Дух», «Об истинном христианстве», «Сокровище духовное, от мира собираемое», «Проповеди краткие», «Письма келейные», «Наставление монашествующим», «Наставление христианское», «Наставление обратившимся от суетного мира» и др.

В первые же дни после кончины началось всенародное почитание св. Тихона. Его благодатной силой было совершено много чудес. 25 авг. 1861 синодальным указом преосвященный Тихон был причислен к лику *святых* и празднование памяти его назначено на 13—24 авг., день его кончины. В присутствии многочисленной толпы (больше 300 тыс. чел.) его мощи были торжественно открыты и положены в гробницу для поклонения в церкви Задонского монастыря.

По учению Тихона Задонского, все во внешнем мире символично, все таинственно связано с «духовным сокровищем» или, наоборот, с «сокровенным ядом» в человеке. Св. Тихон входит во все явления жизни, чтобы немедленно же углубиться в то, что они символически в себе заключают, и уйти в сокровенный смысл, в мире имеющийся. Это есть, по св. Тихону, «евангельская и христианская философия», которая столь отлична от «внешнего любомудрия». Это спиритуализация мира, но все же за красками мира, за его внешней поверхностью надо искать «подлинное» ядро событий. Здесь впервые закладывается основа для идеи преобразования жизни через ее мистическое осмысление; по-новому здесь светит свет Церкви. Не осященные жизни, а ее преображение — такова новая перспектива в церковном сознании. Вместе с тем через учение св. Тихона проходит мысль о необходимости и ценности «правильного и прилежного рассуждения»; очень интересно в этом отношении настойчивое указание св. Тихона на то, что «разум без просвещения Божия — слеп», но в свете Христовом разум становится зрячим.

В писаниях св. Тихона мы имеем «первый опыт живого богословия» — его сочинения оригинальны от начала до конца. Мистика св. Тихона иногда приближается к западной (напр., в его живом и проникновенном переживании Страстей Господних), но, по существу, она вся светится тем, что присуще восточно-христианской мистике. Это было живое ощущение света Христова в мире: отсюда чрезвычайная яркость пасхальных переживаний у св. Тихона. Во всем этом уже чувствуется свобода церковного сознания от плена миру — это уже путь *духовного делания* в мире, путь к преображению (а не освящению) мира. Этот переход теократической идеи *христианства* от «освящения» истории и идеи «священной миссии» *власти* к проповеди преображения мира и выражает основную сущность того перелома в церковном сознании, какой уже в полной мере обнаружился во внутреннем расцвете сил в XVIII в.

Прот. В. Зеньковский

Духовное учение св. Тихона может быть кратко изложено как завет всеобъемлющей радости. Присутствие Божие в мире — основная мысль, преобладающая над жизнью и проповедью святителя. Несмотря на то что он никогда не излагал ее с научной точки зрения в богословских трудах, она была неиссякаемым источником его вдохновения, двигателем его внутренней жизни, главным принципом его священнослужения. Ее подземное течение чувствуется во всех проявлениях его повседневной жизни. По рассказу его келейника Чеботарева, он приучал деревенских детей к церкви: «Когда он из церкви пойдет, то они за ним все идут; выйдет в переднюю келию, а они за ним войдут... А он скажет им: “Дети, где Бог наш?” — Они же единогласно и громко скажут: “Бог наш на небеси и на земли!” — “Вот хорошо, дети”, — и погладит рукой всех по голове...»

Мысли об Искуплении и о восстановлении образа Божия в душе грешника через Искупление — больше всего притягивали внимание святого. Человек создан «по образу Божию и в сем его достоинство, ни с чем не сравнимое... Он, как живое отражение своего Творца... Грех, аки яд смертельный, влился в наше естество, и от того часа все наши силы духовные и телесные стали зараженными... Из зеркала, к небу повернутого, душа человеческая стала зеркалом, повернутым

к земле». Уже не *благодать* наполняет душу, «но *смерть* и *грех*... грех разлучает Бога с человеком». Это состояние, однако, противно человеческой *природе*... «Образ тянется к образу... человек — к Богу... упавший — к восстанию». Если правда, что образ есть дар; если плод Пробраза и отражение, которое носит образ, суть действие благодати Пробраза, то возвращение павшего человека в его нормальное состояние потребует нового проявления любви и благодати Божией. Творец придет и склонится, как врач над повергнутым в прах человеком. Врач этот — Христос. Он будет для человека то же, что и вода для бесплодной земли, свет для тьмы, пастырь для заблудшей овцы... Он — Спаситель и Восстановитель Жизни в человеке... Благодаря Ему, образ вновь получил возможность отражать совершенства Пробраза, и Царство Божие восстановилось на земле... Благодаря Ему, Бог вновь стал Отцом человеку и человек — сыном Богу... Благодаря Ему, возможным стало на земле участие в жизни небесной.

В этом учении о Боге и о человеке св. Тихон прекрасно выразил понятие, которое впоследствии нашло развитие у *В. С. Соловьева* в его учении о *Богочеловечестве*. Как Соловьев, он живо ощущает онтологическое подобие, существующее между *Богом* и *миром*. Как и Соловьев, он верит в возрастание этого подобия до полного расцвета и блеска, ибо его зародыши, в большом количестве, были заложены во вселенную, еще в зачаточный период ее существования. Любимыми образами Тихона для иллюстраций его мыслей были притчи о «Сеятеле» и о «горчичном зерне». Он любил к ним возвращаться и всегда находил новые темы для их применения. В частности, выбор притчи о Сеятеле выражает глубокое и живое познание мира и доказывает, что начальный и конечный периоды вселенной подчинены идее прогрессивного возрастания и просветления, что и является подобием Божиим. «Всякое зерно дает плод себе подобный», — говорит св. Тихон, подразумевая здесь не только слово Божие, т. е. Евангелие, но и создание Божие. Он провозглашает *закон природы* вполне согласным «положительному закону Божию». *Вера* в то, что образ Божий существует в человеке и был заложен в него при создании (Быт. 1, 26), проявляется у Тихона восхищением, с которым он представляет себе человека до грехопадения. «Вот до чего довел себя человек: будучи сотворен от Бога непорочным и бессмертным, как скот зарывается в землю!»

Эта вера проявляется также в глубоком убеждении, что искупительная жертва Спасителя является окончательной победой над всеми последствиями грехопадения. Вот почему в своей *духовности* придавал он первостепенное значение личности Господа Бога нашего Иисуса Христа — Бога, ставшего человеком. Духовность Тихона можно назвать «христорожительной». Он ощущает существование тесных уз, соединяющих нравственность с учением Христа-Вождя, и говорит об этом везде и всегда, давая, по привычке, живые и конкретные образы. Христос «Сам нам Себе во образ и подражание представляет... Христос являет собой величайший пример смирения... Размышляйте, возлюбленные, по всякому случаю о смирении Христа. Господь имел обыкновение входить в дома, куда зван бывал, и сидел с ними... И принимавшие Христа в домах своих думали, что Он пророк или мудрый учитель... Не знали они, что был Он Пророк из пророков... Ах! если бы знали они, что гость, которого принимают они, — Истинный Бог, сошедший на землю во образе человеческом! Гость велик и прекрасен и исполнен любви; Он дает радость окружающим Его, как Бог. От нас Он не требует ни пищи, ни питья, но Сам уготовал для нас Трапезу...»

Понятие о Богочеловечестве у Тихона неразрывно связано с мыслью об Искуплении. По его словам, этому действию благодати Божией соответствует в человеке врожденная ода-

ренность, делающая его способным к участию в славе Божией. Святитель говорит, что действие Бога — Искупление; Он его совершил на земле и поднялся от нас на небо... Насколько важно должно быть дело, если Бог проявил к нему столько заботы, что и не вместило нашему разумению; насколько ценно, если было оно достигнуто такой ценой — кровью Сына Божия! Явно человек дорог Богу, если для него Он пришел в мир... Человек — чудесное создание Божие, полное благородства. В той же мере, в какой он был обесчещен грехом, он вновь обрел теперь прежнее сияние Искуплением Сына Божия...

Св. Тихон считает, что пришествие Иисуса Христа осуществило ту встречу Божественного с человеческим, к которой мир был направлен и стремился от своего начала. Он приближается к мысли св. Августина: «Сердце человеческое не может найти удовлетворения ни в чем, кроме Бога». Исхода от Бога, душа не может найти удовлетворения вне Бога. Святитель, не переставая, напоминает нам, что «Образ должен уподобиться Прообразу»; он представляет нам его то как созревание семени, брошенного в сложное строение мира; то как исполнение Божественного обещания; то как пример Христа; наконец, как долг каждого христианина.

Христиане должны сражаться с врагами: с грешной плотью ветхого человека, с престелаями мира и с *дьяволом*, их заклятым врагом. Жизнь христианина напоминает состояние человека, сидящего на богатом троне, держащего в руках все блага мира и видящего у себя под ногами пропасть, открытую, чтобы принять его; над головой меч, готовый упасть ему на шею... справа и слева он окружен хитрыми врагами... Жизнь наша — брань, в которой то одна, то др. сторона бывает победительницей или терпит поражение. Борьба эта прежде всего подразумевает помощь *благодати* Божией, а также и *труд* и личные усилия человека. Благодать Божия для жизни христианской — то же, что сок лозы для побегов, что ветер и парус для корабля, плывущего против течения. С благодатью Божией, живущей в нем, человек может все, без нее — ничего.

Усилие и труд будут вознаграждены радостью. Тихон настаивает на понятии о *радости*, которая в конце времен охватит весь мир. Если он говорит о брани с грешной плотью, то всегда старается поддержать *надежду* в воскресение и одухотворение плоти. Короче говоря, понятие о подобии Божиим нераздельно связано с понятиями эсхатологическими, исполненными радости. В своих писаниях Тихон все время возвращается к догмату о грядущем воскресении. Этот догмат находит в нем необычайно живой отклик. Итак, стараясь убедить своих современников в их неверии, он упрекает их в том, что они забыли именно этот догмат. Его радость и надежда ничуть не смущаются мыслью о *Страшном суде* и наказании за грехи. Над этими мыслями преобладает мысль о грядущей славе, в которой человек, как сын Божий, будет принимать участие. Др. словами, Тихон рассматривает христианство не только отрицательно, как борьбу с грехом, но и положительно во всей его полноте, как облечение во Христа. Положительная сторона, не исключая отрицательной, охватывает ее и совершенствует. Она ближе сердцу и, следовательно, более действенна.

Так, напр., говоря о Евхаристии, св. Тихон представляет себе Господа, Который, как «хозяин, возглаголет гостям, послушавшим звания Его и пришедшим на небесную Его вечерю: «Обещал Я вам воскресение из мертвых ваших телес: вот видите тое! — воскреснете из мертвых. Обещал Я вам тело духовное, нетленное и бессмертное: вот имеете тое! Обещал Я вам тело прославленное, чистое, светлое и сияющее: вот сияете, яко солнце и яко звезды небесные...» «Христос преобразит тело смирения нашего... В так великую и чудную славу облечутся избранныи Божии, что как солнце будут сиять...

Аще христиане суть чада Божии, то в какую славу облечутся, когда откроются чада Божии... Однако это «будущее объявление» уже существует на земле как понятие о возрастании Царства Божия в притче о Сеятеле. Уже здесь, в нашем мире, таком, каков он есть, в мире плоти и праха, мы живем жизнью прославленной. Уже теперь, во времени преходящем, небесный Иерусалим незаметно начал существовать. Новое Небо и новая земля возражают, жатва зреет. Об эсхатологических испытаниях, о сиянии славы Божьей и об осыщенной плоти мира грядущего св. Тихон рассуждает с необыкновенной «пластичностью». Слышатся отклики его собственного духовного опыта, «небо отверстое, свет незаходимый, пресладкое пение». Порой его описания изобилуют такими красочными примерами, заимствованными у природы, что природа сама кажется пронизанной небесным светом и славой. Так он описывает воскресение из мертвых, пользуясь картиной весны, развивая эту тему при помощи образных сравнений, оригинальных и разительных. «Что во время весны делается, тое будет и в воскресение мертвых. Во время весны вся поднебесная тварь обновляется: тако во время воскресения все обновится. Во время весны всякая трава и зелие исходит из недр земли... тако в последний день умершии человеки изыдут из гробов своих. В зиме древета и травы покажутся аки иссохшии; но во время весны живность их покажется: тако умершии неведущим воскресения мертвых покажутся как бы погибшии... Суровые древета и травы во время весны одеваются листием и различными цветами: тако в воскресение мертвых... телеса преобразятся в новый, светлый, благоприятный и прекрасный вид...»

Основной труд св. Тихона «Сокровище духовное от мира собираемое», изобилует подобными образами. Название его очень показательное: оно открывает нам в святителе «естествоиспытателя» и отправную точку, служащую основой его убеждениям. Благодаря этому возможен переход от «созерцания вещей видимых к размышлению о невидимых» и «освещение вещей небесных примерами, взятыми у вещей осязаемых». В отличие от его предшественников на пути спасения для Тихона мир походит на ларец, содержащий «сокровище духовное». «Всякое творение исповедует любовь Божию...», — утверждал он постоянно. Его благочестие чаще всего проявлялось в любовном созерцании природы. Летом любил он подолгу гулять в лесу или на берегу Дона. Во время этих прогулок он собирал свое «Сокровище».

Тихон не отрицает существования *зла* в мире; он знает, что вся земная жизнь христианина должна быть подвигом, работой «во спасение»; что жизнь на земле не есть только «Царство Божие», но и узкий каменистый путь, ведущий к нему. Он также знает, что искупление не пустое слово. Ему знакомы *страдания* и *крест*, он знает, что они ведут к райской радости. Несмотря на меланхолический характер, нервную раздражительность и застенчивость, радость жила в глубине его *сердца*. Движимый ею, он обнимал весь мир, в порыве *любви* желая всем испытать ее, предав себя Богу, как это сделал он. Его бедный человеческий ум был одарен особым духовным *разумом*, дававшим ему способность распознавать сверхъестественное, скрывающееся в мире природы. Он «узнавал возлюбленную по пряди волос» (Песнь Песн. 4, 9). Беспредельная радость охватывала Тихона, когда бывало ему дано созерцать вселенную не в отдельных явлениях, но в ее целом, в проявлении ее совершенства, данного ей от начала и восстановленного искупительной жертвой Спасителя.

Этим объясняется его преклонение и любовь к тайне Преображения. «Прославлением святого тела Своего на горе Фаворстей, — говорил он, — исполнил Он нас веселием и надеждою на то, что избранныи Божии прославятся в жизни вечной...» Он советовал в сомнениях и в унынии (состоянии хорошо ему знакомом) обращать мысли туда, где лик Хрис-

тов сияет «яко солнце, и праведницы сияют, яко светила». Действительно, что открылось нам в тайне Преображения? Есть ли что новое, неизвестное, на Фаворе? Что увидели эта гора, эта земля, апостолы Христовы? Действенное откровение Святого Духа, сошедшего на Христа, и в Нем преображающего все творение. Это было проявлением *Красоты* — Святой Дух не есть ли Красота? Это было предвосхищенное видение «Нового Неба» и «новой земли», мира преображенного и блистающего красотой. Как в день Богоявления, это было откровение всех лиц Святой *Троицы*: Отца, пославшего Духа на возлюбленного Сына, а через Него на все творение, с которым Сын соединился Своим воплощением. Это было явление того состояния мира, пришествие которого связано с общим воскресением. Это было пророчество, действием и образом грядущего Царства Божия. Св. Тихон верил во все это и жил этой верой. И, описывая все это своим оригинальным образом, он ничего не вносил нового и ничуть не отступал от русских духовных традиций. Это обычный предмет чайний всеобщего счастья, чайний староверов, не без причины просивших Тихона стать их епископом. Мысль, классическое изображение которой дано нам на древней иконе и которая является утверждением Небесного Иерусалима, иного плана бытия, где не будет места насилию и где будет царствовать одна лишь *правда*.

Тема, которую Тихон ищет и находит в плане сверхъестественном, другие ищут в плане естественном. Все бунты против установленного порядка, все злоупотребления, которым изобилует русская история, являются только ее вариациями и различными применениями. Эта тема — русская в высшей степени. Она придает характерный оттенок *духовности*, из нее истекающей и присоединяющей к общественному достоянию вклад личного благочестия. Надо ли сказать еще, что это вовсе не слабое христианство? «Радость Фаворская», как и «Пасхальная радость», — радость не скудная; вся жизнь Тихона свидетельствует об этом. Если он исполнен пасхальной радости, «духа пасхального», то, как мы видели, он — ревнитель почитания Креста. Одно неотделимо от другого: оттого что человек, страдая, несет крест, двери рая открываются перед ним. Страданию и кресту следует радость воскресения. Вот почему та радость не случайная, не мимолетная, обусловленная тысячами мелких условностей, но радость поистине существенная: радость навеки обретенного рая.

Св. Тихон был одним из редких избранников, которому было дано уже здесь вкусить этой радости. Ею подтверждались и укреплялись его духовные испытания. Благодаря этим испытаниям, он мог сказать, что весь мир не погружен во зло, ибо ему дано Божественное обещание стать когда-нибудь подобным Богу. Становится понятным, что закаленная душа св. Тихона возбудила интерес у такого психолога, как *Достоевский*. Он задался целью противопоставить его и его духовность нигилистическим и социалистическим доктринам своего времени, в которых он правильно предчувствовал зачатки большевизма. Несмотря на свою гениальность, Достоевский не смог справиться с задачей и восстановить в точности образ Задонского святителя. Его старец Зосима из «Братьев Карамазовых» — только слабое отражение, изрядно «обмирщенное», и, по словам истинных старцев из *Оптиной Пустыни*, ни своим духовным обликом, ни личностью он отнюдь не походил на настоящего монаха, а тем менее на русского старца. В отличие от Зосимы Достоевского св. Тихон непрестанно говорил, что всеобщее *счастье*, плод любви и милосердия — в «небесном житии». Оно начнется уже здесь, но лишь тогда, когда все народы, существовавшие от начала мира и до его конца, будут собраны вместе, т. е. после Страшного суда, когда исполнятся слова Господни: «Се творю все новое» (Откр. 21, 5).

Соч.: Соч. В 5 т. М., 1899. (Т. 5 содержит записки (воспоминания) В. Чеботарева и И. Ефимова, келейников святителя).

Лит.: *Гунпиус А.* Св. Тихон Задонский. Париж, б. г.; *Лебедев А.* Св. Тихон Задонский, его жизнь и писания. СПб., 1865; *Попов Т.* Святитель Тихон Задонский и его нравовучение. М., 1916.

Иеромонах Иоанн (Кологривов)

ТОЛСТОЙ Александр Петрович (28.01.1801—21.07.1873), граф, государственный и церковный деятель.

Толстой родился в С.-Петербурге, получил домашнее образование. Рано начал военную службу. В 1824—26 находился в походах с экспедицией по обозрению Каспийского и Азовского морей и истреблению морских разбойников, принимал участие во всех военных действиях отряда и был награжден орденом св. Владимира IV степени с бантом. По возвращении из экспедиции в к. 1826 оставил военную службу и поступил в Коллегию иностранных дел, был причислен к посольству в Париже. В следующем году Толстой был отправлен с дипломатическим поручением в Константинополь, откуда ездил, как сказано в его послужном списке, «в окрестные страны для военно-топографических описаний и с секретными поручениями». Затем, по объявлении в 1828 войны Турции, снова поступил на военную службу в тот же Кавалергардский полк и принимал участие в походах и военных действиях под командованием генерала Дибича. За отличие при взятии турецких крепостей Айдаса и Бургаса награжден орденами св. Анны III степени с бантом и II степени с золотой шагагой с надписью «За храбрость». В авг. 1829 назначен флигель-адъютантом к имп. Николаю I, однако после окончания войны решил продолжать службу по Министерству иностранных дел и в февр. следующего года вышел в отставку. В 1830 получил придворное звание камергера и назначение первым секретарем Русской миссии в Греции. Это назначение не устроило его, и он перешел в Министерство внутренних дел. В 1831 Толстой служит сначала управляющим, а затем директором хозяйственного департамента. В 1834 — он уже действительный тайный советник, занимает пост тверского гражданского губернатора, а с дек. 1837 — военного губернатора в Одессе в чине генерал-майора, с управлением и гражданской частью. Эту должность Толстой занимал до февр. 1840, когда после конфликта с кн. М. С. Воронцовым, новороссийским генерал-губернатором, вышел в отставку и уехал за границу. С той поры в течение 15 лет он стоял в стороне от государственной и общественной деятельности. К службе Толстой вернулся в мае 1855, во время Крымской войны, когда принял должность начальника нижегородского ополчения, и в дальнейшем занимал крупнейшие государственные посты — обер-прокурора Св. Синода (1856—62), затем до конца жизни был членом Государственного совета. С дек. 1856 — генерал-лейтенант.

Выразительную характеристику Толстому после назначения его обер-прокурором Св. Синода дал философ и публицист *Н. П. Гиляров-Платонов* в письме к протоиерею А. В. Горскому, профессору, а впоследствии ректору Московской духовной академии: «Трудно найти человека, более преданного Церкви, более готового на всякое улучшение и в то же время менее склонного проводить какие-нибудь личные расчеты в управлении столь важною частью. <...> Он принадлежит к разряду тех людей, которых я не умею иначе охарактеризовать, как назвать их оптинскими христианами. Это люди, глубоко уважающие духовную жизнь, желающие видеть в духовенстве руководителей к духовной высоте жизни, жаждущие, чтобы православное *христианство* в России было осуществлением того, что читаем в Исааке Сирине, Варсонофии и прочих. И он сам в своей жизни именно таков. Никто менее не способен мириться с казенностью, с формализмом и с мирскою суетой в деле христианства». *Т. И. Филиппов*, служивший при Толстом чиновником особых поручений по вопросам восточных православных церквей, в части воспоминаний о нем, оставшейся неопубликованной, пишет: «Назначение гр.

Александра Петровича обер-прокурором Св. Синода последовало (20 сент. 1856) во время пребывания государя в Москве по случаю венчания на царство и, при всей своей неожиданности, никого не изумило, напротив, всем показалось совершенно естественным: так успел уже сложиться и отпечататься в общем представлении вполне соответствовавший этому назначению его нравственный образ. Сам он принял это внезапно и мимо его воли совершившееся назначение за призвание, которому он обязан был повиноваться, и в этой мысли находил успокоение от тех внутренних тревог, которых он не мог не испытывать при живом представлении сопряженных с его избранием многообразных и трудных задач, при его уточненной добросовестности и при ясном сознании неправильности установившихся отношений обер-прокурора к Св. Синоду». «Пять с половиною лет его службы в обер-прокурорской должности, — сообщает о Толстом Русский биографический словарь, — совпали с началом реформ царствования имп. Александра II, коснувшихся и Духовного ведомства. Изданная переписка его с Московским митр. Филаретом свидетельствует, что он принимал живое деятельное участие в разнообразных важных делах синодального и епархиального управления этого времени. Особенное внимание его привлекали вопросы о мерах к возвышению положения лиц Духовного ведомства — об улучшении духовно-учебной части, о правах наместующих распоряжаться своим имуществом; к предпринятому по мысли митр. Филарета переводу *Священного Писания* на русский язык Толстой относился с крайней осторожностью. «Мы весьма счастливы, что в настоящее время он у нас, — писал о графе митр. С.-Петербургский Григорий, — при всем затруднении, он много помогает нам и много действует в нашу пользу».

Толстой с сочувствием отнесся к патриотическому начинанию *М. П. Погодина*, когда тот начал выпускать журнал «Москвитянин». В 1841 Погодин записал в своем дневнике: «Поутру был граф Толстой, с которым много говорили о России нынешней и прошедшей. Журнал ваш запретят, сказал он, потому что в нем слишком ясен русский дух и много *Православия*. Есть какая-то невидимая, тайно действующая сила, которая мешает всякому добру в России. Верно, она имеет свое начало в чужих краях, трепещущих России и действующих через золото». В 1832 Н. А. Муханов засвидетельствовал в своем дневнике, что Толстой нашел общий язык с *А. С. Пушкиным* в вопросе о *патриотизме*.

Толстой был другом *Н. В. Гоголя*, который умер в его доме. Гоголя привлекало в Толстом многое, в частности, — природная доброта, религиозная настроенность души, склонность к аскетизму. *А. В. Гоголь* рассказывала *В. И. Шенроку* со слов брата, что Толстой носил тайно вериги. По свидетельству *Т. И. Филиппова*, «он усердно исполнял все постановления Церкви и в особенности был точен в соблюдении поста, которое доводил до такой строгости, что некоторые недели Великого поста избегал употребления даже постного масла. На замечания, которые ему приходилось нередко слышать о бесполезности такой строгости в разборе пищи, он обыкновенно отвечал, что другие, более высокие требования христианского закона, как, напр., полной победы над тонкими, глубоко укоренившимися от привычки страстями, он исполнить не в силах, а потому избирает, по крайней мере, такое простое и ему даже доступное средство, чтобы выразить свою покорность велениям Церкви...» По словам того же *Филиппова*, Толстой был одним из замечательнейших людей, встреченных им на жизненном пути. Его личность производила неизгладимое впечатление на всех, кто так или иначе соприкасался с ним. «Летом 1855 года, — рассказывает *Филиппов*, — мне пришлось чрез заочное посредство познакомиться графа с *И. В. Киреевским*, от которого, по возвращении моем в Москву, вместе с благодарностию за устроенное мной зна-

комство, я услышал следующие, навсегда сохранившиеся в моем сердце слова: «Легче становится жить после встречи с таким человеком, как граф Александр Петрович». Кн. *В. П. Мещерский*, редактор «*Гражданина*», считал Толстого одним из умнейших и образованнейших людей своего времени.

Лит.: *Воронаев В. А.* Один из немногих избранных (К 200-летию со дня рождения гр. Толстого) // Историческая газета. М., 2001. № 3—4; *Некрасова Е. С.* Н. В. Гоголь. Его отношения к гр. А. П. Толстому. Письма Н. В. Гоголя к гр. А. П. Толстому // В память С. А. Юрьева. Сб., изданный друзьями покойного. М., 1891; *Тарсаудзе Н. Г.* Исторические этюды. Тбилиси, 1972; Слово, сказанное архим. Григорием (Паламоу) в Московском Донском монастыре, в сороковой день по кончине гр. Александра Петровича Толстого // Гражданин. 1873 (15 окт.). № 42; *Брянцев Н., прот.* Памяти гр. Александра Петровича Толстого // Церковно-общественный Вестник. 1874 (15 февр.). № 20; *Филиппов Т. И.* Воспоминание о гр. Александре Петровиче Толстом // Гражданин. 1874 (29 янв.). № 4; Слово в память гр. А. П. Толстого, произн. архим. Неофитом Пагидою в Петербургской греческой церкви 20 янв. 1874 // Там же; Материалы для биографии Н. П. Гилярова-Платонова // Русское Обозрение. 1896. № 12 (письмо к прот. А. В. Горскому); Собрание писем блаженной памяти оптинского старца Амвросия к мирским особам. Ч. 1. Сергиев-Посад, 1908 (письмо Толстого к о. Амвросию о сновидении и объяснение сновидения старцем); Из переписки преосвященного Феофана-Затворника с обер-прокурором Св. Синода А. П. Толстым. Сообщено из Оптиной Пустыни Е. В. // Душеполезное чтение. 1898. № 3; Гражданин. 1874. № 3; Церковно-общественный Вестник. 1874. № 20; Отчет по Гос. совету за 1873. СПб., 1875.

В. Воронаев

ТОЛСТОЙ Дмитрий Андреевич (1.03.1823—25.04.1889), граф, государственный деятель, православный мыслитель.

Родился в старинной дворянской семье, давшей России многих знаменитых людей, прославившихся в культуре и политике. Род Толстых вел свою родословную от «мужа честного Индриса», выехавшего «из немец и Цесарские земли» в Чернигов в 1353. Его правнук Андрей Харитоньевич переехал в Москву и от Василия Темного получил за свою тучность прозвище Толстой, ставшее родовой фамилией. С этого времени численно разрастающийся род Толстых верой и правдой служил русским монархам. При Петре I известный дипломат Петр Толстой был удостоен графского титула. Дмитрий Андреевич в 7 лет остался без отца, его мать вскоре вышла замуж за губернатора. На воспитание Толстого взял к себе дядя, человек глубоко религиозный и широко образованный. Эти детские впечатления не могли не отразиться на формировании характера Толстого, до конца своих дней отличавшегося самостоятельностью, упорством в достижении поставленной цели, надеждой только на себя, а также скрытностью и недоверием к людям. Начальное образование Толстой получил в pensione при Московском университете, а затем был зачислен в Царскосельский лицей, со времен *Пушкина* справедливо считавшийся самым лучшим учебным заведением страны. Даже среди лицеистов Толстой выделялся своими знаниями, успехами в учебе и трудолюбием. Правда, угрюмый и нелюдимый характер Толстого не способствовал установлению дружеских отношений с основной массой лицеевцев. На вопросы, почему Толстой не входит ни в одну дружескую лицейскую компанию, а предпочитает гордое одиночество, он не без надменности отвечал: «Орлы не летают стаями». В 1842 Толстой окончил лицей с золотой медалью как лучший выпускник и поступил на службу в Четвертое отделение Собственной Его Императорского Величества канцелярии, занимавшееся благотворительными и учебными заведениями. Молодой чиновник, помимо службы, продолжал заниматься научными изысканиями, опубликовав солидную монографию по истории финансовых учреждений России до правления Екатерины II. Этот научный труд не только дал известность Толстому в академических кругах, но и обратил на автора

благосклонное внимание Николая I, пожаловавшего Толстому перстень с бриллиантом и придворное звание камер-юнкера. В 1847 Толстой перешел на службу в департамент духовных дел иностранных вероисповеданий МВД, занимавшийся всеми инославными конфессиями и сектами в России. На новой службе Толстой продолжал не только чиновную, но и научную деятельность. Впоследствии, уже в 1863 на основе собранных за время службы в этом департаменте материалов, он опубликовал на французском языке «Историю католицизма в России» в 2 т. (этот труд до сих пор не переведен на русский). Способности Толстого произвели благоприятное впечатление не только на министра внутренних дел Д. Г. Бибикова, но и на его дочь Софью, на которой Толстой вскоре женился. Брак принес Толстому большое приданое. Не имевший до этого гроша в кармане и однажды даже упавший в голодный обморок в театре, Толстой стал владельцем 8 тыс. десятин земли и 2 тыс. душ крепостных, войдя в число богатейших людей России. Сам Толстой продолжал продвигаться по служебной лестнице и в 1853 был назначен директором канцелярии Морского министерства и в этом звании составлял хозяйственный устав и положения об управлении министерством. Во главе министерства стоял вел. кн. Константин Николаевич, отличавшийся либеральными взглядами и превративший министерство в штаб либеральных сил. В этих условиях Толстой, никогда не скрывавший своих консервативных взглядов, был в министерстве белой вороной и в 1860 покинул его. Уйдя из Морского министерства, Толстой занимал маловажные должности в министерстве народного просвещения, стал сенатором, но в целом в реальной политике не участвовал. В 1865 неожиданно для себя Толстой занял пост обер-прокурора Св. Синода, которым руководил 15 лет. На этом посту Толстой провел ряд преобразований, в частности, дети священников получили право поступать в гимназии и юнкерские училища, было увеличено жалованье духовным лицам. В апр. 1866, вскоре после покушения Каракозова на Александра II, что наглядно показало степень распространения нигилистических взглядов в студенческой среде, Толстой был назначен министром народного просвещения с оставлением в должности обер-прокурора Св. Синода. На новом посту Толстой проявлял присущую ему энергию, решительность и бескомпромиссность. За время его министерства в России были открыты Историко-филологический институт в С.-Петербурге (1867), Варшавский университет (1869), Сельскохозяйственный институт в Новой Александрии (1869), Нежинский лицей преобразован в Историко-филологический институт и т. д. Однако известность Толстому принесла реформа образования. Заняв пост министра, Толстой был готов искоренять крамолу из стен учебных заведений, что он с успехом и сделал, подавая железной рукой студенческие беспорядки. Однако недоставало позитивной программы, которая должна была успокоить умы. Толстой имел репутацию «министра борьбы», его подлинной стихией было неуклонное проведение в жизнь решений, принятых вышестоящими инстанциями. Однако сам он, несмотря на свои глубокие научные познания, не был теоретиком. Когда понадобилось самому разрабатывать программу конкретных действий, Толстой стал нуждаться в «поводыре». Таковым для него стал знаменитый публицист, редактор газеты «Московские ведомости» и журнала «Русский вестник» М. Н. Катков. Он был «генератором идей», Толстой занимался их практической реализацией. Катков был сторонником классической системы обучения с приоритетным изучением древних языков, считая, что воспитание на примерах античной литературы способно сформировать гражданские чувства у подрастающего поколения. В 1870 Толстой и Катков разработали новый гимназический устав, в соответствии с которым упразднились реальные гимназии, вместо них создавались реальные учили-

ща, имевшие более низкий статус, в классических гимназиях 40 % учебного времени отводилось на изучение латыни и греческого. Выпускник классической гимназии мог поступать в университет без экзаменов, а для прочих при поступлении требовалось сдать экзамены по классическим языкам. Понятно, что проект Толстого сильно затруднил возможность получения высшего образования для выходцев из бедных семей, в т. ч. дворянских. При этом классицизм мало отвечал потребностям растущей российской экономики, испытывавшей нехватку квалифицированных инженерных и технических кадров. Негодование против проекта было в обществе огромным, против него выступили и многие консервативные публицисты (напр., *Н. П. Гиляров-Платонов*). Многие сторонники классицизма также были против проекта реформы, отмечая неуместность значительного сокращения преподавания естественных дисциплин за счет резкого увеличения объема преподавания мертвых языков. На заседании Государственного совета при обсуждении проекта Толстого большинство его членов выступили против. Однако 30 июля 1871 Александр II утвердил проект Толстого. Получив Высочайшее одобрение, Толстой железной рукой начал вводить классицизм. Сразу выяснилось, что стране не хватает нужного числа учителей древних языков, но Толстого это не смутило. По его распоряжению в Россию было приглашено большое количество учителей-классицистов из Европы, в основном чехов, у которых не возникало больших проблем с русским языком. Кроме того, в Лейпциге (известном европейском центре классического образования) было открыто специальное русское филологическое училище для подготовки командированных из России учителей гимназий. Тем не менее это не прибавило популярности Толстому. Пресса любых направлений яростно критиковала министра, что объяснялось во многом демонстративным презрением Толстого к общественному мнению. Министр игнорировал даже откровенную клевету и оскорбления в свой адрес, чем не преминули воспользоваться газетчики: можно было показать свою смелость и «прогрессивность», ругая министра и ничем при этом не рискуя. Благодаря своему характеру Толстой нажил множество врагов в высших кругах петербургского общества, а под конец рассорился и с Катковым. 24 апр. 1880 Александр II вынужден был уволить Толстого в отставку с обоих постов. Правда, дело Толстого продолжилось, поскольку министром просвещения стал А. А. Сабуров, а Св. Синод возглавил *К. П. Победоносцев*, оба давние единомышленники Толстого. Не у дел Толстой оставался 2 года. После царевубийства 1 марта 1881 новый имп. Александр III под воздействием К. П. Победоносцева вспомнил о Толстом — человеке, созданном для борьбы. В условиях острого противостояния государства и революционеров огромное значение приобрело Министерство внутренних дел (МВД). Тогдашний министр гр. Н. П. Игнатьев, талантливый дипломат, но оторвавшийся за годы пребывания за рубежом от российских реалий, не смог справиться со своими обязанностями и получил отставку. 31 мая 1882 Толстой был назначен министром внутренних дел. Действовал он как всегда энергично: за 1882—89 была раскрыта 251 нелегальная организация разной идеологической ориентации (в т. ч. группа А. И. Ульянова), осуждено по политическим мотивам 2851 чел. К к. 1880-х организованное революционное движение в России перестало существовать, прекратились террористические акты. В идеологическом плане народничество переживало разброд и упадок. Характерно, что некоторые бывшие революционеры, убедившись в бессмысленности своей борьбы и в том, что сама их борьба вредит исторической национальной России, перешли к защите православно-монархической идеи. Толстой нанес удар и по *либерализму*, закрыв 15 периодических изданий, запретив книги нескольких сотен наименований.

Впрочем, для Толстого борьба с революционерами не была главным в его деятельности. Еще при назначении на пост министра внутренних дел, на аудиенции у Александра III, Толстой прямо спросил императора: «Угодно ли будет государю иметь министром человека, который убежден, что реформы прошлого царствования были ошибкой?» Получив утвердительный ответ, Толстой приступил к контрреформам. В 1884 был принят новый университетский устав, ограничивавший академическую автономию. Для евреев была введена процентная норма, впрочем, совершенно не соблюдавшаяся и приведшая со временем к переполнению евреями вузов страны. В Польше и др. национальных окраинах русский язык вводился в делопроизводство, ликвидировались местные законодательства в Прибалтике и на Кавказе, на которых были распространены общероссийские законы. Однако было бы ошибкой видеть в этом некое «национальное угнетение». Так, в Прибалтике во главе местного самоуправления стояли немецкие бароны, а эстонцы и латыши были низведены до положения рабочего скота, причем отмена крепостного права в балтийских губерниях на полвека раньше, чем во всей империи мало изменило это положение. Только распространение на этот край всероссийских законов дало коренным народам гражданские права. Эстонцы и латыши становились членами городских дум Ревеля и Риги с 1880-х, среди них быстро стала расти прослойка интеллигенции, неграмотность среди эстонцев и латышей, благодаря замене в школах немецкого языка на местные и расширению сети школ, была ликвидирована к 1914. Главной контрреформой Толстой считал изменение в местном самоуправлении, расширяющее права дворянства. В 1885 в «Русском вестнике» М. Н. Каткова была помещена статья А. Д. Пазухина «Современное состояние России и сословный вопрос», в которой открыто заявлялось о необходимости расширить сословные начала в земстве и городских органах самоуправления. Толстой, на которого статья произвела впечатление, назначил Пазухина правителем канцелярии своего министерства. Пазухин разработал проект контрреформы, составными частями которой был закон о земских начальниках, назначенных правительством и подчиняющих себе местное земство и аналогичное законодательство о городском самоуправлении. Эти законопроекты встретили возражение среди членов Государственного совета, министров и близких сподвижников Александра III, которые справедливо указывали на социальное расслоение самого дворянства и т. п. Борьба вокруг законопроектов Толстого-Пазухина шла несколько лет и, в конечном счете, привела к тому, что они (правда, с серьезными изменениями) обрели силу закона. Однако сам Толстой, не отличавшийся крепким здоровьем и всю 2-ю пол. 80-х много и тяжело болевший, не дожил до этого дня.

Лит.: Речи и статьи графа Дмитрия Андреевича Толстого. СПб., 1876; Граф Дмитрий Андреевич Толстой. СПб., 1889; *Зайончковский П. А.* Российское самодержавие в к. XIX в. М., 1970; *Захарова Л. Г.* Земская контрреформа 1890. М., 1968; Министерство внутренних дел. Ист. очерк. СПб., 1902; *Рождественский С. В.* Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802—1902. СПб., 1902; Российские консерваторы. М., 1997; *Феоктистов Е. М.* За кулисами политики и литературы. М., 1991.

С. Лебедев

ТОЛСТОЙ Лев Николаевич (28.08.1828—7.11.1910), граф, писатель и мыслитель. Родился в имении Ясная Поляна Тульской губ. Получил первое начальное домашнее образование. С 1844 учился в Казанском университете, сначала на восточном факультете, затем на юридическом. В 1847 оставил университет и возвратился в Ясную Поляну.

В 1851, поступив на военную службу, Толстой отправился на Кавказ. Здесь он написал автобиографические повести «Детство», «Отрочество» (опубл. в 1852 и 1854). Позднее (в 1857) вышла последняя повесть этой трилогии, в которой

Толстой выразил стремление личности к постижению своей сущности, к нравственному совершенствованию. Служба и участие в военных действиях на Кавказе (1851—53) дали Толстому богатые впечатления об армейской жизни, о быте ко-



ренных народов, что потом получило отражение в рассказах и повестях Толстого. В 1854 Толстой добровольно отправился в действующую Дунайскую армию, а с нояб. 1854 участвовал в обороне Севастополя, запечатленной в «Севастопольских рассказах» (1855—56).

В 1856 Толстой вышел в отставку в чине поручика, сотрудничал в журнале «Современник». В к. 1850-х принял участие в обсуждении проектов крестьянской реформы. Толстой дважды ездил за границу: в 1857 во Францию и Швейцарию, в 1860—61 во Францию, Англию и Германию.

Возвратившись в Россию в 1861, Толстой принял участие в проведении реформы 1861, был мировым посредником в Крапивенском у. Тульской губ., защищал интересы крестьян, что вызвало неудовольствие местных помещиков и отстранение Толстого от должности. В 1859 им была создана яснополянская школа для крестьян (действовала до 1862).

В течение 20 лет (до 1882) Толстой жил с семьей в Ясной Поляне, изредка наезжая в Москву. В этот период им были написаны эпопея «Война и мир» (1863—69), роман «Анна Каренина» (1873—77), «Азбука» для детей (1871—72), «Новая азбука» (1874—75), 4 выпуска «Русских книг для чтения». В н. 1880-х происходит разрыв Толстого с той средой, к которой он принадлежал по своему рождению и воспитанию, отказ от прежнего образа жизни. Он теоретически обосновывает свое миропонимание в «Исповеди», «Исследовании догматического богословия», «Соединении и переводе четырех Евангелий» и особенно в трактате «В чем моя вера», создает свое религиозно-философскую систему. Толстой призывал к преобразованию общества путем морально-религиозного самоусовершенствования, отказа от всякого насилия (проповедал тезис «непротивления злу насилием»).

Толстой стал всемирно известным писателем и мыслителем, имевшим почитателей и последователей в России, Западной Европе, Индии, Японии и др. странах. В 1880-х—90-х им были созданы романы и повести, в которых обсуждались насущные проблемы современности в социальном и религиозно-философском аспектах: «Воскресение» (1889—99), «Смерть Ивана Ильича» (1884—86), «Крейцерова соната» (1887—89), «Хаджи-Мурат» (1896—1904), драмы «Власть тьмы» (1887) и «Живой труп» (1900), комедия «Плоды просвещения» (1891). В 1884 по инициативе Толстого в Москве было основано просветительское издательство «Посредник», издававшее для народа доступную по цене художественную, научно-популярную и нравоучительную литературу.

За выступления против Православной церкви Толстой в 1901 был отлучен от нее.

28 окт. 1910 Толстой тайно ушел из Ясной Поляны и направился в *Оптину Пустынь*, возможно, чтобы совершить обряд покаяния, но по дороге простудился и заболел воспалением легких. Чтобы спасти душу грешника, отлученного от Церкви, на станцию, где лежал больной Толстой, приехал святой оптинский старец *Варсонофий*. Однако враги Христовой веры, окружавшие Толстого, не допустили русского святого к умирающему писателю.

7 нояб. Толстой скончался без покаяния на ст. Астапово Рязано-Уральской ж. д. Похоронен в Ясной Поляне без церковного обряда.

В. Ф.

Философские взгляды Л. Н. Толстого. В истории русской философии Толстой занимает особое место. Гениальный художник, до конца дней не покидавший художественного творчества, Толстой был в то же время глубоким, хотя и односторонним мыслителем. Никто не мог и не может сравниться с Толстым в том, с какой силой и исключительной выразительностью он умел развивать свои *идеи*. Его слова просты, но исполнены огненной *силой*, в них всегда есть глубокая, неотвратимая правда. Подобно др. русским мыслителям, Толстой все подчиняет *морали*, но это уже не «примат практического *разума*», это — настоящий «панморализм». Толстой жестоко расправляется со всем тем, что не укладывается в прокрустово ложе его основных идей, но самые его преувеличения и острые формулировки свидетельствуют не только о его максимализме, прямолинейном и часто слепом, но и о том, как его самого жгла и терзала та *правда*, которую он выражал в своих писаниях. Поразительно и в известном смысле непревзойденно и неповторимо страстное искание Толстым «смысла жизни», его героическое противление вековым традициям. Как некий древний богатырь, Толстой вступает в борьбу с «духом века сего» — и в этом смысле он уже принадлежит не одной России и ее проблемам, но всему миру. Толстой был «мировым явлением, хотя он был решительно и во всем типично русским человеком, немислимым, непонятым вне русской жизни».

К к. 70-х у Толстого начался тяжелый духовный кризис, с такой исключительной силой описанный им в «Исповеди». В центре его размышлений — проблема *смерти*. В свете этих размышлений перед Толстым развернулась вся его неудовлетворенность той секулярной культурой, которой он всецело жил до сих пор. В свете смерти *жизнь* открылась во всей своей непрочности; неотвратимая *власть* смерти превращала для него жизнь в бессмыслицу. Толстой с такой силой и мучительностью переживал трагедию неизбежности смерти, так глубоко страдал от бессмыслицы жизни, обрывающейся безвозвратно, что едва не кончил *самоубийством*. Духовный кризис Толстого закончился полным разрывом с секулярным миропониманием, переходом к религиозному отношению к жизни. Сам Толстой говорит о себе (в «Исповеди»), что до этого он был «нигилистом» («в смысле отсутствия всякой *веры*», — добавляет он). Во всяком случае, Толстой стремился разорвать с тем миром, в котором он жил, и обращается к простым людям («я стал сблизаться, — пишет он в «Исповеди», — с верующими из бедных, простых, неученых людей, со странниками, монахами, раскольниками, мужиками»). У простых людей Толстой нашел веру, которая осмысливала для них их жизнь; со всей страстностью и силой, присущей Толстому, он стремится ныне напитаться у верующих людей, войти в мир веры — и прежде всего, вслед за народом, обращается к Церкви. Разрыв с *секуляризмом* в это время у него полный и решительный; все трудности, которые вставали перед сознанием Толстого на этом пути, он преодолевал с помощью «самоунижения и *смирения*» («Исповедь»). Но недолго пробыл Толстой в мире с церковным пониманием *христианства*, — оставаясь, (как он думал) на почве христианства, Толстой разрывает с церковным истолкованием учения Христа. Богословский *рационализм*, в довольно упрощенной форме, овладевает его сознанием; Толстой создает свою собственную *метафизику* на основе некоторых положений христианства. Он отрицает Божество Христа, отрицает Его Воскресение; он решает по-своему переделывать текст *Евангелия* во многих местах, чтобы удержать в Евангелии то основное, что, по его мнению, возвестил миру Христос. Тол-

стой пишет в 4 томах «Критику догматического богословия», пишет большой труд «В чем моя вера», трактат «О жизни», усиленно размышляет на философские темы.

Духовный мир Толстого окончательно определился как им самим созданная система мистического *имманентизма*, — и в последнем пункте (в имманентизме) Толстой был вполне созвучен духу *рационализма* нового времени (с его отрицанием всего *трансцендентного*). Но все же это было мистическое учение о жизни, человеке — и этот момент, приведший Толстого к очень острому и крайнему имманентизму, резко все же отделяет его от современного мира; Толстой разрывал в своем учении и с церковью, и с миром.

Основные темы, которыми всегда была занята мысль Толстого, сходятся, как в фокусе, в его этических исканиях. К идеям Толстого уместно отнести характеристику их как системы «панморализма». В диалектике русских исканий XIX в. мы уже много раз отмечаем, что у ряда мыслителей *этика* оставалась постоянно «нерастворимой» в господствующем *позитивизме* и *натурализме*. У Толстого, который понимал знание в терминах именно натурализма и позитивизма, этика уже не только не растворяется в учении о *бытии*, но, наоборот, стремится преобразовать *науку* и *философию*, подчинив их этике. Это уже не «примат» этики (как у Канта), а чистая тирания ее. Несмотря на острый и ненавязчивый рационализм, глубоко определивший религиозно-философские построения Толстого, в его «панморализме» есть нечто иррациональное, непреодолимое. Это не простой этический максимализм, а некое самораспятие. Толстой был мучеником своих собственных идей, терзавших его совесть, разрушивших его жизнь, его отношения к *семье*, к близким людям, ко всей «культуре». Это была тирания одного духовного начала в отношении ко всем иным сферам жизни — и в этом не только своеобразие мысли и творчества Толстого, в этом же и ключ к пониманию того совершенно исключительного влияния, какое имел Толстой во всем мире. Его проповедь потрясала весь мир, влекла к себе — конечно, не в силу самих идей (которые редко кем разделялись), не в силу исключительной искренности и редкой выразительности его писаний — а в силу того обаяния, которое исходило от его морального пафоса, от той жажды подлинного и безусловного *добра*, которая ни в ком не выступала с такой глубиной, как у Толстого.

Толстой, конечно, был религиозным человеком в своих моральных исканиях — он жаждал безусловного, а не условного, абсолютного, а не относительного добра. Будучи «баловнем судьбы», по выражению одного писателя, изведав все, что может дать жизнь человеку, — *радости* семейного *счастья*, славы, социальных преимуществ, *творчества*, — Толстой затосковал о вечном, абсолютном, непреходящем добре. Без такого «вечного добра» жизнь становилась для него лишенной *смысла* — потому-то Толстой стал проповедником и пророком возврата к религиозной культуре. В свете исканий «безусловного блага» раскрылась перед Толстым вся зыбкость и потому бессмысленность той безрелигиозной, не связанной с *Абсолютом* жизни, какой жил и живет мир. Этическая позиция Толстого в этом раскрылась как искание мистической этики. Сам Толстой повсюду оперирует понятием «разумного сознания», хотя это извне придает его этике черты рационализма и даже интеллектуализма, но на самом деле он строит систему именно мистической этики. Основная моральная «заповедь», лежащая в основе конкретной этики у Толстого — о «непротивлении злу», — носит совершенно мистический, иррациональный характер. Хотя Толстой не верит в Божество Христа, но Его словам Толстой поверил так, как могут верить только те, кто видит во Христе Бога. «Разумность» этой заповеди, столь явно противоречащей современной жизни, означала для Толстого лишь то, что сознание этой заповеди предполагает, очевидно, др. понятие, др. измерение разумности,

чем то, какое мы имеем в нашей жизни. Толстой сам признает, что «высшая» разумность «отравляет» нам жизнь. Эта высшая разумность «всегда хранится в человеке, как она хранится в зерне», — и когда она пробуждается в человеке, она начинается прежде всего отрицанием обычной жизни. «Страшно и жутко отречься от видимого представления о жизни и отдаться невидимому сознанию ее, как страшно и жутко было бы ребенку родиться, если бы он мог чувствовать свое рождение, — это делать нечего, когда очевидно, что видимое представление влечет к жизни, но дает жизнь одно невидимое сознание». Ни в чем так не выражается мистическая природа этого «невидимого сознания», этой высшей разумности, как в имперсонализме, к которому пришел Толстой на этом пути. Сам обладая исключительно яркой индивидуальностью, упорно и настойчиво следуя во всем своему личному сознанию, Толстой приходит к категорическому отвержению личности — и этот имперсонализм становится у Толстого основой всего его учения, его *антропологии*, его философии, *культуры* и истории, его эстетики, конкретной этики.

Антропология Толстого. «Удивительно, — пишет Толстой, — как мы привыкли к иллюзии своей особенности, отделенности от мира. Но когда поймешь эту иллюзию, то удивляешься, как можно не видеть того, что мы — не часть целого, а лишь временное и пространственное проявление чего-то невременного и непространственного». Сознание нашей отдельности, личное самосознание в точном смысле слова является, по Толстому, связанным лишь с фактом нашей телесной отдельности, — но сама эта сфера телесности с ее множественностью и делимостью является бытием призрачным, нереальным. В феноменалистическом учении о внешнем мире Толстой находится под сильным влиянием Шопенгауэра. Но Толстой различает в личности и ее индивидуальность («животная личность», по выражению Толстого), от личности, живущей «разумным сознанием», — однако, в этом «высшем» понятии личности Толстой не отрицает вполне момента своеобразия. В каждом человеке раскрывается особое, ему одному свойственное «отношение» к миру — и это и есть то, что проявляется в «животной личности» как подлинный и последний источник индивидуального своеобразия.

В учении о «разумном сознании» Толстой двоится между личным и безличным пониманием его. С одной стороны, «разумное сознание» есть функция «настоящего и действительного “я”», как носителя своеобразия духовной личности; с др. стороны, разум или разумное сознание имеет все признаки у Толстого «общемировой, безличной силы». С одной стороны, в трактате «О жизни» читаем: «не отречься от личности должно человеку, а отречься от блага личности» и даже так: «цель жизни есть бесконечное просветление и единение существ мира» — а единение не есть слияние, оно не допускает исчезновения личного начала. А с др. стороны, Толстой говорит, как мы уже видели, о «всемирном сознании», которое у него мыслится очень близко к понятию «трансцендентального субъекта» немецкой философии. «То, что познает, одно везде и во всем и в самом себе, — читаем в “Дневнике”, — это *Бог* — и та... частица Бога, которая есть наше действительное “я”». И далее Толстой спрашивает: «Зачем Бог разделился Сам в Себе?» И отвечает: «не знаю». «Если в человеке пробудилось *желание блага*, то его существо уже не есть отдельное телесное существо, а это самое сознание жизни, *желание блага*. *Желание же блага... есть Бог*». «Сущность жизни не есть его отдельное существо, а Бог, заключенный в человеке..., смысл жизни открывается тогда, когда человек признает собою свою божественную сущность».

Поэтому у Толстого нет учения об индивидуальном *бессмертии* (и тем более неприемлемо для него воскресение как восстановление индивидуальности) — он учит о бессмертии

духовной жизни, о бессмертии человечества (Толстой говорит, напр., о «вечной жизни в человеке»).

Антропология Толстого очень близка к антропологии, напр., *Киреевского*, к учению последнего о «духовном разуме», о борьбе с «раздробленностью духа», о восстановлении «цельности» в человеке. Но у Киреевского нет и тени отрицания метафизической силы индивидуального человеческого бытия, а его учение о духовной жизни открыто и прямо примыкает к мистике святых отцов. Толстой же упрямо называет свое мистическое учение об «истинной жизни» учением о «разумном сознании» и этим названием освящает и оправдывает свой богословский рационализм. Он совершенно обходит вопрос, почему в человеке его «разумное сознание» затирается и затемняется сознанием мнимой своей обособленности, почему «разумное сознание» раскрывается для нас лишь через *страдания*, почему то самое разумное сознание, которое есть источник всякого света в *душе*, хотя и зовет человека к благу, в то же время говорит нам, что это неосуществимо: «единственное благо, которое открывается человеку разумным сознанием, им же и закрывается».

Ключ к этим противоречиям и недомолвкам у Толстого лежит в его религиозном сознании: он ступил на путь религиозной мистики, но не хотел признавать мистический характер своих переживаний. Он принял учение Христа, но для него Христос — не Бог, а, между тем, он следовал Христу, именно как Богу, он до глубины души воспринял слова Христа о путях жизни. Это странное сочетание мистической взволнованности с очень плоским и убогим рационализмом, сочетание горячей, страстной и искренней преданности Христу с отрицанием в Нем надземного, Божественного начала вскрывает внутреннюю дисгармонию в Толстом. Справедливо было сказано однажды, что своим учением «Толстой разошелся не только с Церковью, но еще больше разошелся с миром». Расхождение Толстого с Церковью все же было роковым недоразумением, т. к. Толстой был горячим и искренним последователем Христа, а его отрицание догматики, отрицание Божества Христа и Воскресения Христа было связано с рационализмом, внутренне совершенно несогласуемым с его мистическим опытом. Разрыв же с миром, с секулярной культурой был у Толстого подлинным и глубоким, ни на каком недоразумении не основанным.

Вся философия культуры, как ее строит Толстой, есть беспощадное, категорическое, не допускающее никаких компромиссов отвержение системы секулярной культуры. Толстой со своим мистическим имманентизмом совершенно не приемлет секулярного имманентизма. *Государство*, экономической строй, социальные отношения, судебные установления — все это в свете религиозных взглядов Толстого лишено всякого смысла и обоснования. Толстой приходит к мистическому анархизму. Но особенно остро и сурово проводит свои разрушительные идеи Толстой в отношении к воспитанию, к семейной жизни, к сфере эстетики и науки: его этицизм здесь тираничен до крайности. Что касается эволюции педагогических идей Толстого, то от первоначального отрицания права воспитывать детей, от педагогического архаизма Толстой под конец перешел к противоположной программе — не религиозного воспитания «вообще», а навязывания детям того учения, которое он сам проповедовал. Ригористический негативизм Толстого в отношении к семье хорошо известен по его «Крейцеровой сонате», и особенно по ее послесловию. Что же касается отношения Толстого к *красоте*, то здесь особенно проявилась внутренняя нетерпимость, свойственная его этицизму. Толстой здесь касается действительно острой и трудной проблемы, которая давно занимала русскую мысль. Под влиянием немецкой романтики, но вместе с тем в соответствии с глубокими особенностями русской души, у нас с к. XVIII в. началось, а в XIX в. расцвело, как мы видели, течение эстети-

ческого гуманизма, жившее верой во внутреннее единство красоты и добра, единство эстетической и моральной сферы в человеке. Все русское «шиллерячество», столь глубоко и широко вошедшее в русское творчество, было проникнуто этой идеей. Но уже у Гоголя впервые ставится тема о внутренней разнородности эстетической и моральной сферы; их единство здесь оказывается лишь мечтой, ибо действительность чужда эстетическому началу.

Толстой решительно и безапелляционно заявляет, что «добро не имеет ничего общего с красотой». Роковая и демоническая сила искусства (в особенности музыки, влиянию которой сам Толстой поддавался чрезвычайно) отрывает его от добра — искусство превращается поэтому для него в простую «забаву». В «Дневнике» читаем: «эстетическое наслаждение есть наслаждение низшего порядка». Он считает «кошунством» ставить на один уровень с добром искусство и науку.

Ложь современной науки Толстой усматривает в том, что она ставит в центре своих исследований вопрос о путях жизни, о смысле ее. «Наука и философия, — писал он однажды, — трактуют о чем хотите, но только не о том, как человеку самому быть лучше и как ему жить лучше... Современная наука обладает массой знаний, нам не нужных, — о химическом составе звезд, о движении солнца к созвездию Геркулеса, о происхождении видов и человека и т. д., но на вопрос о смысле жизни она не может ничего сказать и даже считает этот вопрос не входящим в ее компетенцию. В этой критике искусства и науки Толстой касается заветных основ секуляризма: руководясь своим «панморализмом», все подчиняя идее добра, Толстой вскрывает основную беду современности, всей культуры — распад ее на ряд независимых одна от др. сфер. Толстой ищет религиозного построения культуры, но сама его религиозная позиция, хотя и опирается на мистическую идею «разумного сознания», односторонне трактуется исключительно в терминах этических. Вот отчего получается тот парадокс, что в своей критике современности Толстой опирается опять же на секулярный момент, на «естественное» моральное (разумное) сознание. Не синтез, не целостное единство духа выдвигается им в противовес современности, а лишь одна из сил духа (моральная сфера).

Значение Толстого в истории русской мысли огромно. Сами крайности его мысли, его максимализм и одностороннее подчинение всей жизни отвлеченному моральному началу довели до предела одну из основных и определяющих стихий русской мысли. Построения толстовского «панморализма» образуют некий предел, перейти за который уже невозможно, но вместе с тем то, что внес Толстой в русскую (и не только русскую) мысль, останется в ней навсегда. Этический пересмотр системы секулярной культуры изнутри вдохновляется у него подлинно христианским переживанием; не веря в Божество Христа, Толстой следует ему как Богу. Но Толстой силен не только в критике, в отвержении всяческого секуляризма, гораздо существеннее и влиятельнее возврат у него к идее религиозной культуры, имеющей дать синтез исторической стихии и вечной правды, раскрыть в земной жизни Царство Божие. Отсюда принципиальный антиисторизм Толстого, своеобразный поворот к теократии, вскрывающий глубочайшую связь его с Православием, — ибо теократическая идея у Толстого решительно и категорически чужда моменту этатизма (столь типичному в теократических течениях Запада). Толстой отвергал Церковь в ее исторической действительности, но он только Церкви и искал, искал «явленного» Царства Божия, Богочеловеческого единства — вечного и временного. Именно здесь лежит разгадка мистицизма Толстого; влиянию и даже давлению мистических переживаний надо приписать его упорный имперсонализм. Дело не в том, как думает Лосский, что в Толстом художественное созерцание бытия и философское настроение его не были равномерны, не в том,

что Толстой был «плохой» философ. Философские искания Толстого были подчинены своей особой диалектике, исходный пункт которой был интуитивное (в мысли) восприятие нераздельности, неотделимости временного и вечного, относительного и Абсолютного. То, что могло бы дать Толстому христианское богословие, осталось далеким от него — он вырос в атмосфере секуляризма, жил его тенденциями. Толстой вырвался из клетки секуляризма, разрушил ее — и в этом победном подвиге его, в призыве к построению культуры на религиозной основе — все огромное философское значение Толстого (не только для России).

Прот. В. Зеньковский

ТОСКА, тревожное состояние души. Как отмечал И. А. Ильин, тоска — томление души и «недоуменный и беспомощный стон о религиозном опыте». По мнению Н. Бердяева, «тоска направлена к высшему миру и сопровождается чувством ничтожности, пустоты, тленности этого мира. Тоска обращена к трансцендентному, и вместе с тем она означает неслиянность с трансцендентным, бездну между мной и трансцендентным. Но она говорит об одиночестве перед лицом трансцендентного... Тоска может пробуждать богосознание, но она есть также переживание богооставленности. Она между трансцендентным и бездной небытия... В тоске есть надежда, в скуке — безнадежность... Возникновение тоски есть уже спасение».

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ, термин Канта, обозначающий «относящийся к познанию». Трансцендентально то, что производимо из чувств. Всякое познание трансцендентально, поскольку оно относится не к объектам, а к познанию их, насколько оно возможно априори. В этом смысле трансцендентальная философия обозначает *гносеологию*. Трансцендентальная эстетика — учение о пространстве и времени, как формах созерцания априори. Трансцендентальная логика — учение о категориях и основоположениях, как условиях возможного опыта, т. е. о познании *явлений*. Трансцендентальный идеализм — учение о том, что мы познаем лишь явления, а не предметы сами по себе. Трансцендентальный синтез — первоначальное единство сознания (не эмпирическое), делающее возможным всякий синтез.

Термин «трансцендентальный» активно использовали многие русские философы XIX — н. XX в.

ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ (лат. — переступаю), противоположность имманентному, означает предмет, переступающий за границы познания; так, мир предметов самих по себе, по учению Канта, есть область трансцендентного.

Кант утверждал, что в составе нашего познания есть стихии, не происходящие из наших чувств, хотя они и не выступают за пределы нашего познания; так, вопреки догматической философии, вносившей в свой состав метафизические истины (истину бытия Божия, бессмертия души и т. д.), он утверждал, что эти истины не могут быть предметом нашего знания. Эти-то метафизические истины, которые не только не происходят из чувств, но и не могут входить в систематический состав нашего знания, Кант называет трансцендентными.

Трансцендентное противопоставляется имманентному, но в этой посылке есть неустранимое противоречие: «То, что глубочайшим образом имманентно, что раскрывается через внутреннее углубление в самих себя и осознания себя, — тем самым уже есть трансцендентное» (С. Франк).

ТРЕДИАКОВСКИЙ Василий Кириллович (1703—1769), теоретик искусства, просветитель, литератор и языковед. Родился в семье священника. Первоначальное образование получил у проживавших в Астрахани католиков-миссионеров. В *Славяно-греко-латинской академии*, куда он поступил в 1723, Тредиаковский существенно пополнил свои знания. Не окончив курса, выехал за границу. В Париже 3 года слушал лекции на богословском факультете Сорбонны, получил там степень

магистра. Пользовался покровительством русского посланника кн. А. Б. Куракина, по совету которого перевел на русский язык роман П. Тальмана «Езда на остров любви». Перевод этот сделал Третьяковский знаменитым, что позволило автору занять место придворного поэта имп. Анны Ивановны.



В 1730, по возвращении на родину, служил переводчиком в Академии наук, в 1733 был сделан академическим секретарем, в 1745 — профессором элоквенции при академическом университете. В 1759 вышел в отставку. Умер в бедности.

Третьяковский являлся первым русским классицистом, в истории литературы он остался теоретиком тонического стихосложения, славился своими одами, стихотворными переложениями псалмов и трагедиями, написанными согласно поэтике Н. Буало.

Наиболее зрелым поэтическим произведением, в котором содержится богатый философский материал, является поэма «Телемахида» (1766), представлявшая собой переложение романа Фенелона «Похождения Телемаха». В историографии большое значение имел выполненный Третьяковским перевод «Древней истории» и «Римской истории» ректора Парижского университета Шарля Роллена (всего 26 т.). В истории философии Третьяковский остался как переводчик и исследователь творчества Фр. Бэкона (перевел «Новую Атлантиду»).

Соч.: Соч. В 3 т. СПб., 1849.

Лит.: Благой Д. Д. История русской литературы XVIII в. Изд. 2-е. М., 1951.

А. Панибратцев

ТРЕТИЙ РИМ, христианское учение о Москве как главном мировом оплоте *Православия и добра*.

Впервые пророчество о Москве как о Третьем Риме было произнесено иноком *Филофеем*, старцем псковского Спасо-Елеазарова Великопустынского монастыря, еще в царствование Василия Иоанновича, отца *Ивана Грозного*. «Да вси яко вся христианския царства приидоша в конец, — говорил он государеву дьяку Мунехину, псковскому наместнику, — и снюдошася в едино царство: два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти».

Михаил Мисюрь-Мунехин, человек очень образованный, бывший послом в Египте и много путешествовавший, по достоинству оценил значение этого пророчества для судеб России. В 1512 он привез в Москву писанный Филофеем хронограф — изложение исторических событий с самых древних времен. Скорее всего этот хронограф был известен Ивану IV и послужил ему в деле редактирования летописных сводов, отражавших ту же пророческую мысль о России как о последнем убежище правоверия. Вообще хронографы и различные летописные сборники в XVI—XVII вв. умножились необычайно. Они дошли до нас в многочисленных и весьма разнообразных списках, наглядно свидетельствуя о напряженной работе русской мысли по осознанию Божьего промысла о русском народе и его государственном устройении.

Псковский старец сочувствовал молодому царю в его стремлении привести Россию в соответствие со взглядом Божиим о ней. Многоопытный иннок высокой духовной жизни, Филофей прожил ок. 100 лет. Его рождение относят ко времени падения Константинополя (1453), так что послание к царю он написал уже в глубокой старости, умудренный долгими годами жизни. Известна любовь Ивана Грозного к подвижникам бла-

гочестия. Возможно, и Филофей знал царя лично — это давало ему уверенность в том, что к его мнению внимательно прислушаются.

После соборного покаяния царя и народа, завершившегося в 1550 всеземским примирением, наступило «лето Господне, благоприятное» для отеческого, пастырского вразумления юного монарха. И это вразумление прозвучало из уст подвижника-старца. Филофей пишет «Послание к царю и великому князю Иоанну Васильевичу всея Руси». В нем старец дает дерзновенное толкование 12-й главы *Апокалипсиса*:

«Говорит ведь возлюбленный наш богословесный Иоанн, на тайной вечери возлежавший на перси Господней и почерпнувший там неизреченные тайны (текст *Священного Писания* приводится в том виде, как он дан Филофеем. — *Прим. авт.*): «Видел знамение великое на небе: жену, облаченную в солнце, и луну под ногами ее, и на голове ее венец из 12 звезд. Она имела в чреве и кричала от боли и мук родов. И вот явился змей, большой и красный, с 7 головами и 10 рогами, и на головах его 7 диадем, и хобот его увлек с неба третью часть звезд небесных. Змей стоял перед женою, которой надлежало родить, и хотел сожрать родившегося младенца. Тогда были даны жене два крыла большого орла, и улетила она в пустыню в приготовленное место. И пустил змей из пасти своей воду, как реку, чтобы потопить жену в реке». Толкование: жена — святая Церковь; облечена в праведное солнце — в Христа; луну имеет под ногами — Ветхий завет; венец на голове ее — 12-ти апостолов учение; с болью рождает — святым крещением преобразует плотские чада в духовные; змей же — *дьявол*, как говорится, краснота — жестокость его и кровопийство; 7 глав — злые его, супротивные силы; 10 рогов знаменуют истребление царства, как раньше пали Арамейское, Константинопольское, Египетское и прочие. Дитя жены, которое змей хотел сожрать, — те люди, что рождены были заново в святом крещении, но влечет их и после крещения *дьявол* к осквернению, подвигая к погибели; бегство жены в пустыню из старого Рима — из-за служения на опресноках, т. к. весь некогда великий Рим пал и болен неисцелимым недоверием — ересью аполинариевой. В новый Рим бежала, т. е. в Константинополь, но и там покоя не обрела из-за соединения православных с латинянами на восьмом соборе, потому и была разрушена константинопольская церковь, и унижена была, и стала подобна она хранилищу овощей. И наконец в третий Рим бежала — в новую и великую Русь. Это тоже пустыня, т. к. не было в ней святой *веры*, не проповедовали там божественные апостолы, после всех воссияла там благодать Божия спасения, с ее помощью познали мы истинного Бога. Единая нынче соборная апостольская Церковь восточная ярче солнца во всем поднебесье светится, и один только православный и великий русский царь во всем поднебесье, как Ной в ковчеге, спасшийся от потопа, управляет и направляет Христову церковь и утверждает православную веру. А когда змей испустит из уст своих воду, как реку, желая в воде потопить, то увидим, что все царства потопятся неверием, а новое же русское царство будет стоять оплотом Православия».

Юный царь глубоко проникся пониманием своей особой роли и великой ответственности. С целью упорядочения русской жизни в 1547—51 он несколько раз созывал соборы духовенства, на которых решались важнейшие вопросы церковного и государственного устройства. «Отцы наши, пастыри и учителя, — обращался Иван к иереям и святителям, — внидите в чувства ваши, прося у Бога милости и помощи, истрезвите ум и просветитесь во всяких богодухновенных обычаях, как предал нам Господь, и меня, сына своего, наказуйте и просвещайте на всякое благочестие, как подобает быть благочестивым царям, во всех праведных царских законах, во всяком благоверии и чистоте, и все православное *христиан-*

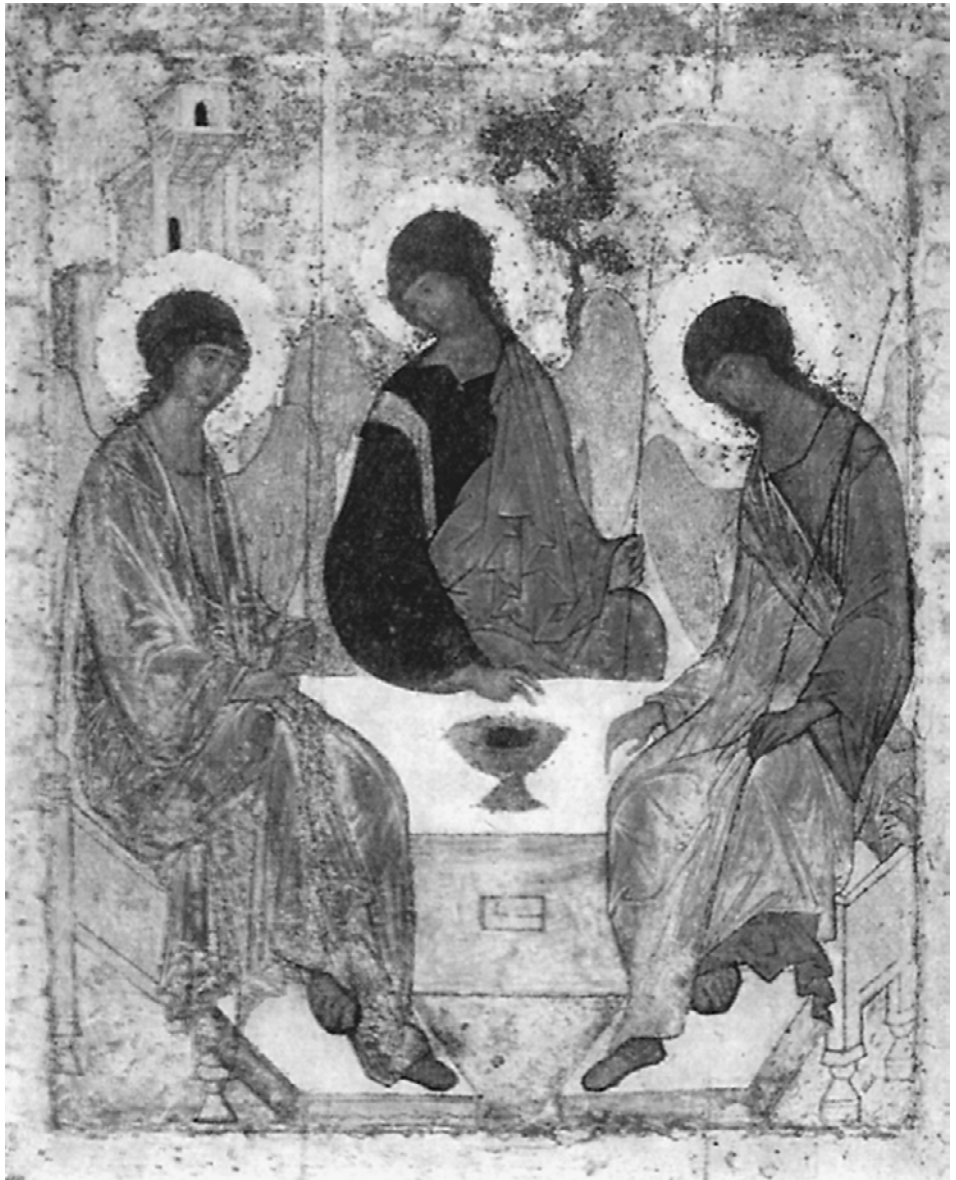
ство неслестно утверждайте, да непорочно сохранит истинный христианский закон. Я же единодушно всегда буду с вами исправлять и утверждать все, чему наставит вас Дух Святой; если буду сопротивляться, вопреки божественных правил, вы о сем не умолкайте; если же преслушник буду, воспретите мне без всякого страха, да жива будет душа моя и все сущие под властью нашею».

Соборы прославили новых русских святых, от которых народ ждал заступничества и благословения на нелегком пути своего служения, утвердили новый Судебник — сборник законов, определявших отправление правосудия в России, подробно остановились на благоустройстве внутренней церковной жизни. Обличая беспорядки и бесчиния, рассуждали о богослужении и уставах церковных, об иконописании (требуя от иконописцев, кроме мастерства, неукоризненной жизни), о книгах богослужебных, о просфорах и просфорницах, о благочинии в храмах, о чине совершения таинства, об избрании и поставлении священнослужителей, о черном и белом духовенстве, о суде церковном, о содержании храмов и причетов, об исправлении нравов и обычаях.

Особенно ясно благодатное состояние русского общества отразилось в знаменитом «Домострое».

«Царя бойся и служи ему верою, и всегда о нем Бога моли, — поучает «Домострой». — Аще земному царю правдою служиши и боишися е, тако научишися небесного Царя боятися». Долг служения Богу есть одновременно и долг служения царю, олицетворяющему в себе православную государственность — эта мысль прочно укоренилась в сознании русского человека. В Служебнике 2-й пол. XVI в. сохранилась молитва, которая рекомендовалась как образец покаяния для служилых людей. «Согреших пред Богом и по Бозе пред государем пред великим князем — русским царем, — исповедовал кающийся. — Заповеданная мне им (царем) слова права нигде же сотворих, но все преступих и солгах и не исправих. Волости и грады от государя держак не право, а суд — по мзде и по посулу. Ох мне, грешному, горе мне, грешному! Како мене земля не пожрет за мои окаянные грехи — преступившего заповедь Божию, и закон, и суд Божий, и от государя своего заповеданное слово».

Этому гласу покаяния вторит «Домострой»: «Царю... не тщится служить лжею и клеветою и лукавством... славы земной ни в чем не желай... зла за зло не воздавай, ни клеветы за клевету... согрешащих не осуждай, а вспомни свои грехи и о тех крепко пекися», «А в котором либо празднике... да при-



«Троица». А. Рублев. К. XIV — н. XV в.

зывают священнический чин в дом свой... и молят за царя и великого князя (имярек), и за их благородные чада».

В 1589 Богу, наконец, было угодно дать русскому народу свидетельство о том, что Россия правильно поняла свой долг. За 3 года до того в Москву прибыл для сбора милостыни Антиохийский патр. Иоаким. Благочестивый царь Федор Иванович, прозванный за очевидную святость жизни «освятованным» царем, высказал тогда Церковному собору и боярской думе свое желание установить патриаршество на Руси. Обладавший пророческим даром, царь как бы предвидел испытания, ожидавшие народ по пресечении династии Рюриковичей, и торопился дать православному русскому царству в лице патриарха опору, которая должна была удержать его от разрушения. Переговоры с Антиохийским патриархом были поручены Борису Годунову. Иоаким согласился с желанием Феодора и обещал обсудить дело с другими и патриархами.

Те, решив уважить просьбу русского царя, положили было отправить в Россию для участия в поставлении Иерусалимского первосвященника. Однако «чин особого смотра» Божия о России требовал, видно, чтобы преемственность русского служения была явлена миру во всей полноте и непререкаемости. Нужды константинопольской (бывшей Византийской) церкви, гонимой султаном Амуратом, потребовали приезда в Москву самого патр. Константинопольского Иеремии, знаменитого своей духовной ученостью и страданиями за Церковь. Он прибыл в Москву в июле 1588, сказав Феодору: «Слышав о таком благочестивом царе, пришел я сюда, чтобы помог нам царь в наших скорбях». С собой Иеремиа привез соборное определение об открытии патриаршества на Руси.

В храме Успения Богородицы в Кремле в приделе Похвалы Ее создан был многочисленный собор русских пастырей, представивший царю имена трех кандидатов в патриархи. Положившись на суд Божий, бросил жребий — он пал на митр. Московского Иова. 23 янв. 1589 в Успенском соборе был торжественно поставлен первый русский патриарх. Он принял постановление от патриарха Византийского. И более того — в Соборной уставной грамоте, узаконившей патриаршество на Руси, всему миру объявлялось, что «ветхий Рим пал от ереси», что «новый Рим», Константинополь, поработен безбожными племенами агарянскими и что поэтому Третий Рим есть Москва. Тогда же положено было быть в России 4 митрополитам, 6 архиепископам и 8 епископам.

Это осознание себя Третьим Римом последних времен через 2 года было подтверждено Собором православных патриархов, и, т. о., утвердилось, в качестве канонически закрепленного, воззрения Вселенской православной церкви. В соборном постановлении первосвященителей написано: «...Признаем и совершаем в царствующем граде Москве поставление и поименование патриаршеское господина Иова». При этом «главным и начальным» служением русского патриарха провозглашается обязанность «содержать апостольский престол Константина града».

Митр. Иоанн (Снычев)

ТРОИЦА ПРЕСВЯТАЯ, Бог христиан, Единый в Трех Лицах, или Трех ипостасях: Отец, Сын и Святой Дух. Бог един по существу и троичен в лицах, что есть Бог Отец, есть Бог и Сын, есть Бог и Дух Святой, что в сей Святой Троице «ничтоже первое или последнее, ничтоже более или менее, но целы три ипостаси, соприисносущны суть себе и равны» (св. Афанасий), — до этой истины не может возвыситься естественными силами никакой человеческий разум, измыслить ее не в состоянии никакая человеческая мудрость. Догмат о троичности лиц в Боге есть догмат богооткровенный в особенном и полнейшем значении этого слова, догмат собственно христианский. Исповедание этого догмата отличает христианина и от иудеев, и от магометан, и вообще от всех тех, которые знают только единство Божие (что исповедовали и лучшие из язычников), но не знают тайны о триипостасности Божества. В самом христианском вероучении этот догмат есть догмат коренной, или основной. Утверждение его служит основанием всего христианства и христианского вероучения. Без признания трех лиц в Боге нет места ни учению о Боге-Искупителе, ни учению о Боге-Освятителе, так что, можно сказать, христианство в своем учении опирается на догмат о Святой Троице; без него христианство держаться не может. Вот почему изложение учения о Святой Троице составляет главное содержание всех символов, какие употреблялись и употребляются в Православной церкви. Являясь краеугольным догматом христианства, догмат о Пресвятой Троице в то же время есть и самый непостижимый. «Никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын» (Матф. 11, 27). Совершеннейшая непостижимость этого высочайшего догмата обуславливается самой сущностью его. Там, где дело идет о самом существе бесконечном, человеческий разум, ограниченный по самой природе своей, является

бессильным вместить в свои узкие рассудочные понятия понятие бесконечного.

Троица — Имя Божие, выражающее христианское учение о природе Бога, Единого в трех лицах, или ипостасях. В Библии это явление трех Мужей, изображаемых Ангелами, Аврааму (Быт. 18, 1—15) или «Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его», как трижды изречено прор. Исаией (Исх. 6—3). В Евангелии о триипостасном существе Бога сказано Христом, посылающим учеников своих на проповедь: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19). Появление же Святой Троицы в Евангелии впервые зафиксировано при Крещении Иисуса Христа Иоанном Предтечей: «Отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспущался на Него. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3, 16—17; Мк. 1, 10—11; Лк. 3, 21—22). Изображение имеет 3 иконографических решения: «Ветхозаветная Троица», «Отечество», «Новозаветная Троица».

ТРОИЦКИЙ Евгений Сергеевич (р. 29.03.1928), специалист по политической и философской истории России; доктор философских наук. Родился в Н. Новгороде. Окончил МГИМО и аспирантуру Института востоковедения АН СССР (1954).

С сер. 80-х основным объектом научного анализа Троицкого стали проблемы формирования и развития русской нации, экономики, культуры России. Им исследовались демографическая ситуация, русская идея, вопросы духовно-нравственного возрождения Отечества, православной соборности. Он обосновывал положение, что 3 главных фактора — нация, соборность и русская идея формируют неповторимую самобытную отечественную цивилизацию. Русская идея — феномен истории, религии, национального сознания, стремления к справедливости, выражает смысл отечественной цивилизации. Соборность трактуется как единство свободных людей на основе христианской любви и преданности России, Отечеству. Последняя антиномична, синтезирует опыт Запада и Востока, стремясь освободиться от их крайностей, сосредоточиться на высоких духовно-нравственных ценностях. Троицкий приходит к выводу, что опора на собственные цивилизационные основы — необходимая предпосылка успеха реформ, укрепления национальной безопасности России. Троицкий — основатель и председатель Ассоциации по комплексному изучению русской нации. Ассоциацией опубликованы такие сборники, как: «Русская нация и обновление общества» (1990); «Русская идея и современность» (1992); «Русский путь в развитии экономики» (1993); «Русская цивилизация и соборность» (1994); «Русская нация: историческое прошлое и проблемы возрождения» (1995); «Патриотизм: общероссийский и национальный». «Истоки, Сущность, Типология» (1996); «Национальные интересы русского народа и демографическая ситуация в России» (1997); «Русско-славянская цивилизация» (1998); «Опора на собственные силы и неокOLONIALИЗМ» (1999); «Русская идея, славянский космизм и станция “Мир”» (2000); «Славянство в условиях глобализации и информационной войны» (2001).

Соч.: Русская нация: социалистическое преобразование и обновление. М., 1989; Возрождение Русской идеи. М., 1991; Что такое русская соборность? М., 1993; О Русской идее. Очерк теории возрождения



нации. 1994; Соборная сила многонациональной России. М., 1995; Любовь к Отечеству — движущая сила его возрождения. М., 1996; Русская этнополитология. М., 2001.

ТРОИЦКИЙ Матвей Михайлович (1.08.1835—22.03.1899), психолог и философ. Окончил Киевскую духовную академию. Профессор Московского университета (с 1875). Инициатор издания журнала «Вопросы философии и психологии» (с 1889). В своих философских и психологических воззрениях испытал влияние английского эмпиризма Ф. Бэкона, Дж. Локка, Дж. С. Милля. Докторская диссертация Троицкого «Немецкая психология в текущем столетии» (М., 1867) содержит изложение теорий английского эмпиризма и ассоцианизма, а также критику с этих позиций философии Канта, Гегеля, Гербарта и др. Психологическая теория Троицкого выдержана в духе английской ассоциативной психологии (см.: «Наука о духе», т. 1—2, М., 1882). Подчеркивая значение для психологии экспериментального метода, Троицкий осуществил опытное исследование слуховых и зрительных ощущений и представлений, участия мышц гортани и языка в мыслительном процессе. Троицкий — автор «Учебника логики», написанного в традициях философии Милля.

ТРОСТНИКОВ Виктор Николаевич (р. 10.09.1928), публицист, разрабатывает проблемы теоретической и прикладной философии и богословия. Родился в Москве, закончил физико-технический факультет МГУ.



С 70-х самой важной сферой интересов Тростникова стала философия, важнейшей ее частью Тростников считал *гносеологию*. Тяга ко все более общему знанию и более глубокому пониманию вывела Тростникова на богословствование, ибо, отмечает он, понятие *Бога* является той последней «скрепой», которая удерживает в единстве общего порядка единство *Вселенной* и единство *человека* и «создает то самое единство всего, к которому истинный философ идет всю жизнь».

Об огромной объяснительной силе этого понятия Тростников и написал в книге «Мысли перед рассветом», изданной в Париже в 1979. Это была книга по «научной апологетике» с привлечением современного научного материала. Интересно, что в книге воспроизводились аргументы таких мыслителей, как В. Соловьев, С. Булгаков, П. Флоренский, Н. Данилевский, сочинения которых Тростников не читал, и считает этот факт феноменом генетической преемственности национального сознания (нуждающиеся в исследовании). Обращение к богословию, давшему Тростникову «всеобщую скрепу» для ума, чувства и жизни, привело его к «воцерковлению». Кроме того, Тростников считает, что отдаче приоритета этой «скрепе» перед всеми другими ведет к отождествлению познания с богопознанием, а Бог как личное и творческое начало открывается человеку в той мере, в какой Сам этого хочет, и этот процесс бессильны ускорить образование, научные знания и др. интеллектуальные накопления человеческой цивилизации. Так Тростников пришел к убеждению, что задача философа состоит лишь в том, чтобы формулировать вечные истины на языке своего поколения и иллюстрировать их наиболее убедительными для этого поколения фактами. Выполнению этой задачи и посвящены труды Тростникова 80-х — книги «Мысли о России», «Письма о болезни и исцелении», «Мысли о любви» и др. 90-е, кроме лекционной деятельности, книг и

статей по «научной апологетике», знаменуются постепенным переходом философа от апологетики к экзегетике и от космологии к сотериологии. Центральной темой в них становится тема *спасения*. В этой связи Тростников ставит вопрос о природе и происхождении нашей *цивилизации*, считая, что она целенаправленно препятствует делу спасения и вводит в свои произведения размышления эсхатологического порядка. Кроме того, важной темой считает он проблему спасения в *браке*.

Соч.: Мысли перед рассветом. Париж, 1979; М., 1997; Мысли о России // Русское возрождение. Нью-Йорк, 1987; Научна ли научная картина мира? // Новый мир. 1989. № 12; Мысли о любви // Кубань, 1994; «Им же вся быша» // Москва. 1995, № 1; Понимаем ли мы Евангелие? М., 1997; Бог в русской истории. Одесса, 1998; Философия супружества. М., 1999.

ТРУБЕЦКОЙ Евгений Николаевич (23.09[5.10].1863—23.01.1920), князь, философ, правовед. Родился в Москве в старинной дворянской семье. По окончании гимназии поступил в Московский университет на юридический факультет. Помимо юриспруденции увлекался историей философии, работал приват-доцентом Юридического лицей в Ярославле. Получил степень магистра (1892) и доктора (1897) философии. Обе его диссертации были посвящены изучению западной религиозной мысли (первая — блж. Августина, вторая — религиозно-общественному идеалу западного христианства в XI в.). Но главные его интересы лежали в сфере философии. Он получил место профессора в Киевском университете, а оттуда через некоторое время перешел в Московский университет (1905). Член Государственного совета (1907—08). Трубецкой участвовал в организации и деятельности ряда



научных обществ: Психологического при Московском университете, Религиозно-философского общества им. Вл. Соловьева и др.; инициатор и участник книгоиздательства «Путь» (1910—17). После 1917 Трубецкой покинул Москву. Находился в рядах Добровольческой армии; скончался в Новороссийске.

Наиболее значительным философским трудом Е. Трубецкой является его книга «Смысл жизни». В предисловии к книге он пишет, что «этот труд есть выражение всего мирозерцания автора». Под влиянием В. С. Соловьева тема о смысле жизни ставилась не просто как потребность найти гармонию в субъективном мире, вообще не как тема моральная, а как тема *онтологическая*. «Смысл по существу (должен быть) неизменен и вечен», — утверждает Е. Трубецкой, — и эта платоновская установка чрезвычайно типична для него — в ней ключ к пониманию его философских исканий и построений».

Если найти смысл жизни значит, что наше *сознание* не «гадает» о нем, а «обладает» им, то вместе с тем «неизменность и вечность» смысла предполагает, что он не открыт лишь моему сознанию, с его колебаниями и границами, что он независим от «моего» сознания, — и это ведет нас к «предположению некоего «безусловного сознания». Это предположение безусловного сознания, — считал Е. Трубецкой, — есть необходимая предпосылка всякого акта нашего сознания». В отличие от В. С. Соловьева, для которого принцип «всеединого сущего» был основным, Е. Трубецкой возвращается к позиции Ф. А. Голубинского об изначальности для нас идеи Безусловного. «Истина есть всеединое сознание, а не

всеединое сущее, — пишет Трубецкой, — ибо сознание объемлет в себе и *бытие* и *небытие* — и ночь, которая есть теперь, и день, которого уже нет. Только при таком понимании становится возможной истина о возникновении и уничтожении, т. е. о переходе от бытия к небытию и обратно». В этих словах выражена основная для Е. Трубецкой предпосылка подлинного «смысла жизни». «Искание истины, — пишет Трубецкой, — есть попытка найти безусловное сознание в моем сознании». Это значит, прежде всего, что наши мысли имеют форму безусловности («всякое познавательное суждение утверждает некое определенное содержание сознания как истинное, т. е. как безусловное»). И т. к. о преходящем бытии нельзя, как таковом, иметь «безусловное» знание (здесь Е. Трубецкой повторяет Платона), а знание о преходящем бытии претендует на безусловность, то надо признать, что «всякий временный факт воистину увековечен в безусловном сознании... Или есть подлинно безусловное сознание, которое вечно созерцает прошедшее и будущее, или все временное есть ложь» (т. е. о нем ничего нельзя «безусловно» утверждать).

«Материал, из коего слагается наше *познание*, — пишет Е. Трубецкой, — весь во времени, но сама *истина* о нем — в вечности... Наше познание, т. о., возможно именно как нераздельное и неслиянное единство мысли человеческой и абсолютной». Но отдельные акты познания остаются отдельными, а «торжество всеединого смысла над бессмыслицей может обнаружиться лишь при полном упразднении грани между поусторонним и посюсторонним». Самый факт искания смысла «доказывает, что в нашей мысли и в нашей жизни нет смысла, которого мы ищем», — но тот же факт искания включает в себя и предположение, что этот смысл есть — но где? Ясно: в Безусловном Сознании. Если «*всеединство* (= смысл) в одно и то же время есть и его нет», то это противоречие касается лишь самого сознания, которое то «обладает» смыслом, то теряет его.

Безусловное Сознание одно в состоянии охватить все эти факты в нашем познавательном замысле. Трубецкой готов признать и др. форму: истина говорит не только о том, что есть в нашем сознании, но и о том, что есть и за пределами всякого отдельного сознания, т. е. она «есть сущее и действительное» — т. е. «всеединный Ум», который «обладает смыслом всего действительного и мыслимого... Деятельность всеединого Ума есть непосредственное всеведение и всевидение... а мы через него видим и вместе с ним сознаем». Надо только иметь в виду, — говорит Трубецкой, — что в «безусловном сознании надо искать не объяснение происхождения нашего познания, а обоснование его достоверности». Это очень важно, чтобы правильно понять философскую позицию Е. Трубецкой.

Безусловное Сознание, Всеединный Ум, т. е. *Абсолютное, Бог*, не только «заключает в себе сущий смысл того, что есть, но и Божий замысел о том, что должно быть». Но если «Бог является началом и концом мировой эволюции, ее вездесущим центром и смыслом, но не ее субъектом», то этим устраняется *пантеизм*, т. е. утверждается коренное различие Бога и мира. В самом мире надо различать «явление» и «его (явления) сущность» — но эта мировая сущность есть «сущее становящееся». Абсолютное же закрыто от нас миром: вместо Абсолюта, «мы всюду находим “другое”, которое его не только заслоняет, но и активно ему противодействует». Трубецкой, принимая проблему «Софии», отвергает *софиологию* Соловьева и о. С. Булгакова за пантеистическое смещение Абсолюта и сущности мира. Еще в более ранней своей работе о «Мирозозерцании Соловьева» Трубецкой всюду настойчиво изобличает смещение у Соловьева двух рядов бытия — «надо всегда ясно сознавать, — пишет он, — черту, разделяющую Божественное от внебожественного», порядок «естественный» от «абсолютного».

Это преодоление пантеизма очень четко и последовательно проводится всюду Е. Трубецким — и прежде всего в *гносеологии*. «В опыте, — пишет он, — нам открыто не само абсо-

лютно *Сущее*, а лишь абсолютное сознание о другом... становящемся, несовершенном... ибо весь процесс нашего познания совершается не иначе как через откровение абсолютного сознания в нашем сознании». «Абсолютное сознание активно в человеческом сознании», — читаем тут же. «Интуиция сверхвременной связи мыслей в вечной истине» необходима для вечного процесса мышления: «она и есть то, что делает рассуждение логическим». Это утверждение, закрепляющее права логики и охраняющее рациональные начала знания, резко отделяет Е. Трубецкой от школы «мистического алогизма», как он характеризует направление *Флоренского, Булгакова, Бердяева*. «Логическое единство есть форма Истины», — пишет Трубецкой, защищая всепроницаемость *Логоса*: само откровение неотделимо от Логоса, подлежит оценке Логоса. Эта «неотделимость» формы абсолютного, Логоса от непосредственных интуиций не выводит нас за пределы мира: абсолютность в форме познания не означает вовсе, что мы приобщаем в познании мир к Абсолюту; «в естественном познании безусловное дано не как сущность всего познаваемого, а как универсальная мысль и сознание обо всем».

Но если наше сознание «оплодотворяется» абсолютным сознанием, то разве для этого абсолютного сознания возможно проникновение в мир изменчивого бытия, в мир, связанный с «временем» (что и есть наш мир)? На этот вопрос Трубецкой отвечает определенным, очень ясно изложенным учением о том, что время, так сказать, «проницаемо» для абсолютного сознания: «всеединое сознание, для которого временные ряды от века закончены, видит в них полноту бытия без всяких ограничений».

В космологии Е. Трубецкой примыкает к учению Соловьева (в его первой редакции в «Чтениях о Богочеловечестве»). «Для нас мир есть *хаос*, — пишет Е. Трубецкой, — но в вечной истине он — *космос*, собранный во Христе мир Божий». «Мир, становящийся во времени, несовершенен — но в божественном сознании все временные ряды видны в свете тех первообразов, тех божественных предначертаний, которые положены в их основу», — т. е. «в свете Софии». «София, — пишет Трубецкой против Булгакова, — вовсе не посредница между Богом и Творением; она — неотделимая от Бога Сила Божия, и мир, становящийся во времени, есть нечто другое по отношению к Софии». «Идея каждого сотворенного существа, — развивает Е. Трубецкой эти взгляды (в соответствии с церковной традицией), — не есть его *природа*, а иная, отличная от него действительность. Идея — это образ грядущей, новой твари, который должен быть осуществлен в свободе». «Мир, не будучи тождественным с Софией, имеет, однако, в ней свое начало... он действительно связан с Софией, некоторым образом причастен ее бытию»... Сама «София действительна в мире».

Учение о *зле*, опыт *теодицеи*, изображение движения мира и человека к преобразованию — обрисовано Е. Трубецким в чрезвычайно ясных и четких линиях. Е. Трубецкой «завершает» и «выправляет» идеи В. С. Соловьева — хотя и отклоняется от него в категорическом устранении всех элементов пантеизма, вообще неправильного сближения «естественного» и божественного миров.

Философское творчество Е. Трубецкой выросло из построений Соловьева — оно вносит большую последовательность и внутреннее единство в некоторые концепции Соловьева. В области гносеологии построения Е. Трубецкой обнаруживают не только точность и ясность его мысли, но и несомненную философскую самостоятельность. Но не будучи оригинальным в др. областях, Е. Трубецкой занимает свое отдельное место в сложной диалектике новейшей русской философской мысли. Ценны и ярки были его экскурсии в область искусства (иконописи, музыки) — но и здесь он больше отличается изяществом слога, ясностью и четкостью мысли, чем глубиной философского анализа. Быть может, внутренним тормозом в фи-

лософском творчестве Е. Трубецкого была зависимость от В. Соловьева, концепции которого словно ослепляли его. Трубецкой постепенно освобождался от этих чар — и чем свободнее был он от них, тем сильнее выступала его философская одаренность. Но ему не было суждено до конца сбросить чары Соловьева — философское творчество Е. Трубецкого явно носит на себе печать незаконченности, недоговоренности.

Соч.: Рабство в Древней Греции. Ярославль, 1886; Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4; Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Ч. 1—2. М., 1892—97; Политическое мирозерцание эпохи Возрождения. Киев, 1893; История философии права (древней и новой). Киев, 1894; История философии права (новой). Киев, 1896; История философии права (древней и новой). Киев, 1898; Философия Ницше: Крит. очерк. М., 1904; Свобода и бессмертие. М., 1906; История философии права. М., 1907; Социальная утопия Платона. М., 1908; Лекции по энциклопедии права. М., 1909; Мирозерцание Вл. Соловьева. Т. 1, 2. М., 1913; Отечественная война и ее духовный смысл. М., 1915; Война и мировая задача России. М., 1915; Национальный вопрос, Константинополь и Святая София. М., 1915; Два мира в древнерусской иконописи. М., 1916; Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. М., 1916; Париж, 1965; М., 1991; Анархия и контрреволюция. М., 1917; Из прошлого. Вена, 1917; Гроза с Запада. М., 1917; Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917; Два зверя: Старое и новое. М., 1918; Смысл жизни. М., 1918; Берлин, 1922; Звериное царство и грядущее возрождение России. Ростов-н/Д., 1919; Великая революция и кризис патриотизма. Ростов-н/Д., 1919; Воспоминания. София, 1921; Иное царство и его искатели в русской народной сказке. М., 1922; Из прошлого. Изд. 2-е. Вена, 1925; Из путевых заметок беженца. Архив русской революции. Т. 18. Берлин, 1926; Три очерка о русской иконе. Париж, 1965; Переписка кн. Е. Н. Трубецкого и свящ. Павла Флоренского // ВФ. 1989. № 12; Максимумизм // Юность. 1990. № 3; О христианском отношении к современным событиям. Ст. Письма // Новый мир. 1990. № 7; Смысл жизни. М., 1994 (в кн., выпущенную изд-вом «Республика» в сер. «Мыслители XX в.», вошли следующие труды Трубецкого: «Смысл жизни», «Умозрение в красках», сб. «Два зверя», «Старый и новый национальный мессианизм», «Смысл войны», «Национальный вопрос, Константинополь и Святая София», «Война и мировая задача России», «Отечественная война и ее духовный смысл», «Великая революция и кризис патриотизма»); Соч. В 2 т. Мирозерцание В. С. Соловьева // Прил. к журн. «ВФ». М., 1995.

Прот. В. Зеньковский

ТРУБЕЦКОЙ Сергей Николаевич, (23.07[4.08].1862—9.09[12.10].1905), князь, философ. Принадлежал к одной из самых просвещенных и родовитых семей в России; на редкость благоприятная семейная обстановка чрезвычайно способствовала духовному и умственному росту юноши.



Пребывание в средней школе (в Калуге, где служил отец С. Трубецкого) не затрудняло его; уже в эти годы он почувствовал чрезвычайный интерес к философии. Очень рано у С. Н. Трубецкого (когда ему было 16 лет) пробудились религиозные сомнения — он становится «нигилистом», а затем увлекается позитивизмом Конта и Спенсера. Но дальнейшие занятия философией (особенно изучение сочинений Куно Фишера по истории философии) постепенно освобождают его от ранних увлечений — и уже в последнем классе гимназии (когда ему было 18 лет) С. Трубецкой читает А. С. Хомякова, увлекается славянофи-

лами и Достоевским, под конец подпадает под влияние В. С. Соловьева, книга которого «Критика отвлеченных начал» закончила в С. Трубецком возврат к христианству, к религиозной метафизике. По окончании гимназии С. Трубецкой поступает в Московский университет — сначала на юридический факультет, а потом на историко-филологический. В эти годы он тщательно изучает Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, а также Платона и Аристотеля, несколько позже (но еще студентом) он изучает М. Экхарта, Я. Бёме и др. мистиков XVI—XVII вв., а также Ф. Баадера.

Через год по окончании университета С. Трубецкой выдержал магистерский экзамен по философии, стал преподавать в Московском университете.

С 1901 С. Трубецкой стал принимать большое участие в академической жизни. Ему удалось создать студенческое Историко-филологическое общество, в которое он привлек много студентов. События 1904—05 выдвинули С. Трубецкого и как политического деятеля; в 1905 он во главе депутации общественных деятелей был принят государем. Осенью 1905 он был избран, несмотря на молодые годы, ректором Московского университета, но его ждали тяжелые испытания на этом посту — все это подорвало вконец его здоровье, и через 27 дней после избрания в ректоры С. Трубецкой скончался.

С. Трубецкой может быть назван, без умаления его оригинальности, последователем В. С. Соловьева — так много он обязан последнему. В своих исходных философских вдохновениях кн. С. Трубецкой всецело зависел от Соловьева. Однако ближайшее знакомство с творчеством С. Трубецкого убеждает в том, что влияние Соловьева имело лишь «вдохновляющий» характер, пробуждая его собственные интуиции. Принимаемая ряд идей Соловьева, С. Трубецкой всегда обособывает их по-своему. В этих, если можно так сказать, «вторичных» построениях как раз и выявляется оригинальность С. Трубецкого, который всегда и во всем остается самим собой. С. Трубецкой не любил высказывать тех своих философских идей, которые он еще недостаточно выносил в себе и для обоснования которых у него еще не определились бесспорные для него самого аргументы. Те идеи, которые он защищал, развивал всегда оригинально и с той убежденностью, которая свидетельствует о глубоком проникновении в душу этих идей.

Первая чисто философская работа С. Трубецкого посвящена темам антропологии, и лишь в дальнейшем она определяет его гносеологические и метафизические построения. В первой своей диссертации («Метафизика в Древней Греции») С. Трубецкой развивал характерное для него учение о «соборности» сознания, но только в ст. «О природе человеческого сознания» он до конца высказал свои интересные размышления. Если говорить о влияниях, которые испытал в области антропологии С. Трубецкой, то надо ограничиться лишь влиянием славянофилов. Основная идея С. Трубецкого о «соборной природе сознания» развивает и углубляет то, что было уже у А. С. Хомякова и И. В. Киреевского.

С. Трубецкой различает понятие личности (и ее сознания) и понятие индивидуальности; для него личное сознание не может быть отождествлено с индивидуальностью: «сознание человека, — пишет он, — не может быть объяснено ни как личное эмпирическое отправление, ни как продукт универсального, родового бессознательного начала». Это предварительное утверждение и ложится в основу его исследования о «природе» человеческого сознания.

Почему мы не можем отождествлять наше личное сознание с нашей индивидуальностью? Сам по себе факт познания (не ставя сейчас вопроса о ценности и силе познавательных процессов в человеке) всегда выводит человека за пределы индивидуальности, обращен к объектам, находящимся вне его.

К этому присоединяется другое, не менее важное обстоятельство — это неустраняемая претензия всякого акта познания на то, чтобы иметь общее, даже общеобязательное значение. С. Трубецкой тщательно разбирает чисто эмпирическое учение о сознании (которое он целиком вмещает в рамки индивидуальности) и справедливо заключает, что «последовательный эмпиризм должен отрицать влияние логических функций сознания». «Нет сознания абсолютно субъективного», — пишет он, — нет абсолютно изолированных сфер сознания. Те же выводы неизбежны для нас и при анализе моральной сферы — и здесь имеет место изначальная «трансценденция» нашего духа. В этом пункте С. Трубецкой решительно расходится в *А. Введенским*, который выводил убеждение в реальности «чужих “я”» из требований морального сознания; по Трубецкому, как раз наоборот: моральная жизнь именно тем и обусловливается, что «мы имеем непосредственное убеждение в реальности «чужих “я”». Но все же в моральной жизни мы тоже выходим за пределы нашего «я», — или, как гласит известная формула С. Трубецкого, — мы во всех актах (теоретического и морального характера) «держим внутри себя сбор со всеми». Эта изначальная обращенность ко «всем», претензия познания, моральных оценок на всеобщее и даже общеобязательное значение и учитывается трансцендентализмом, который сохраняет для Трубецкого свою силу. Та антропология, которая может быть построена на основе трансцендентализма (наилучший образец чего мы видели в учении Гессена), впадает в др. крайность: для нее личное сознание, во всех своих актах, держится только трансцендентальными моментами, оно «автономно» лишь в этом «трансцендентальном плане». Мотивы имперсонализма, уводящие от отождествления личности и индивидуальности к безличному истолкованию индивидуальности, отталкивают С. Трубецкого: «Сознание, — пишет он, — не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, — оно соборно». Сам С. Трубецкой называет это свое учение «гипотезой» — но эта гипотеза, приводящая к своеобразному «метафизическому социализму», особо обосновывается С. Трубецким.

Сознание не лично, но и не безлично — оно соборно, но, в таком случае, где же искать его источник и как объяснить, что, не будучи функцией личности, сознание не безлично, а «включено» в личность? По С. Трубецкому, надо искать разгадку первой проблемы во «вселенском начале» (что сразу объясняет общеобязательный характер того, что выдвигается в процессе познания: «объективная универсальность истинного знания, — говорит Трубецкой, — объясняется метафизическим характером познавательных процессов»). «Метафизическая природа сознания» означает прежде всего то, что всякое «отдельное» сознание (т. е. сознание отдельного человека), особенно в некоем «вселенском сознании», — «без такого вселенского сознания, — объясняет С. Трубецкой, — не было бы никакого сознания». Именно в этой точке С. Трубецкой (предваряя будущие утверждения *Лосского*) решительно порывает с гносеологическим индивидуализмом, отвергает автономию отдельного сознания, т. е. основную предпосылку трансцендентализма.

С. Трубецкой чувствует, что этого одного недостаточно, чтобы вскрыть тайну «соборности» сознания — он, очевидно, боится дать в своей конструкции лишь новый вариант трансцендентализма (при котором соотношение индивидуального и вселенского сознания признается последним, неисследуемым дальше фактом) — он делает по отношению к «вселенскому» сознанию тот самый шаг, какой в свое время Шпенгерауэр сделал по отношению к индивидуальному сознанию (дав «физиологическое» истолкование априоризма). Вот что пишет С. Трубецкой: мы должны прийти к «признанию вселенской сознающей организации, которая осуществляет-

ся в природе и заключает в себе общую норму отдельных сознаний и их производящее начало». Гипотеза смелая (возвращающая нас к Плотину). Неудивительно, что вскоре появляется у С. Трубецкого понятие «вселенской чувственности», что вслед за Спенсером он думает, что «сознание и чувственность индивидуального существа есть продолжение предшествовавшей, общеорганической чувственности. Чувственность не рождается, а продолжается, как жизнь протоплазмы... сознание есть от начала родовой, наследственный процесс». «Безличное, родовое, инстинктивное сознание составляет базис человеческого сознания, как нижний слой». Заключительная формула у Трубецкого совершенно совпадает с идеями Спенсера (с большим акцентом на социальную обусловленности сознания): «с эмпирической точки зрения два фактора определяют степень психического развития человека: его мозг и общество». Так неожиданно огрубляется у Трубецкого его учение о зависимости индивидуального сознания от «вселенского», о «взаимопроницаемости индивидуальных сфер сознания». Трубецкой не боится говорить о «социальных представлениях», вскрывает «внеличные элементы индивидуального сознания («в каждом из нас таится, как будто, несколько различных потенциальных личностей»). «Человеческая личность не есть что-либо индивидуальное», — пишет С. Трубецкой. Но он признает — немного неожиданно после такой системы антропологии, — что «человеческая личность есть цель в себе», но тут же добавляет: «таково основное предположение нравственного сознания». Для такого предположения в антропологии С. Трубецкого оснований нет — и когда дальше он ставит вопрос, как реализовать «потенциальную соборность», т. е. как поднять индивидуальное сознание до того идеала соборности, который живет в нем и движет его деятельностью, то сама эта задача еще более остается ничем не обоснованной задачей. Трубецкой полагает, что «вопрос о природе сознания приводит к этической задаче» (т. е. к задаче осуществления идеала соборного сознания, — но как раз этого нет у него: анализ индивидуального сознания, как такового, никак не может быть связан у него с понятием личности как «самоцели», а потому и не ведет к «этической задаче». Так же мало обосновано у него неожиданное утверждение, что идеал *соборности* может быть осуществлен лишь в «церковном богочеловеческом организме».

С. Трубецкой не обосновал своего «метафизического социализма» именно через анализ им же защищаемого понятия «вселенского сознания». В одном месте у Трубецкого становится ясным, отчего он не только не договорил, но и не разъяснил всех связанных с понятием «вселенского сознания» моментов. Отвечая Б. Н. Чичерину на его возражения по поводу ст. «Основания идеализма», С. Трубецкой несколько подробнее изъясняет свое учение о «вселенском сознании» или «универсальном субъекте» и, давая эти подробности, пишет: «Мне не хотелось распространяться» о том, что многим могло «показаться фантазией». Трубецкой из странной боязни показаться «фантастом» не договорил до конца своих идей: его *антропология* тогда была бы внутренне последовательна, а без этого онтология человека и этические его претензии быть «самоцелью» остаются не связаны друг с другом.

Установив понятие «вселенского сознания», которое во второй работе С. Трубецкого постоянно именуется «универсальным субъектом», он прежде всего отделяет этот «универсальный субъект» от понятия *Абсолюта* или *Бога*. Но что же такое сам этот «универсальный субъект»? На это Трубецкой отвечает так: «Прежде всего надо решить вопрос — есть ли вселенная простой механизм, в котором случайно образовались отдельные организмы, или она есть живое, одушевленное целое?» «Я, — пишет Трубецкой, — признаю мир одушевленным». Одно из «решительных доказательств» в пользу

этого он видит в «открытии» Канта относительно пространства и времени (т. е. в уяснении того, что вся «объективность» пространства и времени заключается в их трансцендентальности). Есть, продолжает Трубецкой, «некая универсальная, мирообъемлющая чувственность» (ибо *пространство и время*, предваряя всякий опыт, «априорны», — но эта априорность не есть форма субъективной чувственности, но, будучи общей, она должна быть возведена к «универсальной» чувственности). Но кто же является субъектом этой универсальной чувственности? «Если субъектом ее, — пишет Трубецкой, — не может быть ни ограниченное индивидуальное существо, ни Существо Абсолютное, то остается допустить, что ее субъектом может быть только такое психофизическое существо, которое столь же универсально, как пространство и время, но вместе с тем, подобно времени и пространству, не обладает признаками абсолютного бытия: это — космическое Существо, или мир в своей психической основе, — то, что Платон назвал *Мировой Душой*».

Указанным отрывком ограничивается все, что написал С. Трубецкой об «универсальном субъекте». Здесь он остановился лишь на пороге проблемы, столь же важной для антропологии, как и для космологии. Е. Н. Трубецкой в незаконченной своей книге «Из Прошлого» пишет о своем брате, что он с юных лет (очевидно, под влиянием Соловьева — его «Чтений и Богочеловечестве») думал о том, что «претворяет хаос в космос». «Я знаю, — пишет Е. Трубецкой, — что брат мой незадолго до окончания университетского курса работал над сочинением о Святой Софии... но не знаю, уцелела ли его рукопись». В журнале «Путь» сестра С. Трубецкой, кн. О. Трубецкая, напечатала отрывок из указанного труда: «София Вселенская есть совокупность творческих первообразов или идей». Это небольшое добавление еще теснее связывает С. Трубецкого с В. Соловьевым, но ничего не уясняет в той концепции «универсального Субъекта», которая увенчивает антропологию и обосновывает космологию С. Трубецкого. «Имманентное всеединство сущего» поэтому и объясняет «возвышение материального бытия до высших форм», что мир есть «одушевленное существо», в котором существуют «чувственные формы».

В ближайшей связи с антропологией стоит у С. Трубецкого его *гносеология*. С. Трубецкой следует здесь Соловьеву — не столько в том, что рядом с опытом и разумом, как источниками познания, ставит он *веру*, — это учение слишком часто встречается в истории философии, чтобы видеть здесь зависимость Трубецкого от Соловьева, — сколько в том, как он развивает свои гносеологические идеи. Больше всего Трубецкой следует Соловьеву в его «Критике отвлеченных начал».

В своей основной работе «Основания идеализма» С. Трубецкой делает попытку «дать оценку положительных открытий умозрительного идеализма в области метафизики». Он пытается вскрыть диалектические отношения между различными гносеологическими позициями, чтобы в этой диалектике уяснить «природу сущего». «Если сущее познаваемо, — пишет он, — хотя бы только отчасти, — оно сообразно законам нашего разума, т. е. общим логическим законам нашей мысли, — а следовательно, эти общие логические формы, эти категории, которым подчинена наша мысль, суть в то же время внутренние законы, формы, категории сущего. Логический принцип нашего знания есть в то же время и универсальное начало познаваемого нами сущего».

Принцип чистого рационализма — и притом с включением сюда начал трансцендентализма — выражен здесь с полной ясностью. Это своеобразный вариант гегельянства — с тем, однако, существенным отличием, что Трубецкой не останавливается на позиции тождества мышления и бытия. Подобно архиеп. Никанору, С. Трубецкой учит о ступенях реальности, как она предстает в разных путях познания. В эмпирическом

знании — и здесь Трубецкой совсем близок к «Критике отвлеченных начал» В. Соловьева — сущее «есть то, что является». Но уже критическое учение об «идеальности пространства и времени, о трансцендентальном смысле понятий субстанции и причинности, открывает нам идеальную сторону сущего — сущее открывается человеку как идея, — но «сущее не сводится к логической идее», т. к. «Между наилогизмом Гегеля и эмпирической действительностью существует несомненная антиномия» — «из отвлеченных понятий нельзя ни вывести, ни понять ничего конкретного». «Переход от вечной идеи к индивидуальному субъекту, — замечает Трубецкой, — по необходимости является тоже иррациональным». «Действительность отличается от идеи своей чувственностью, своей индивидуальной конкретностью, своей самобытной реальностью».

Следуя методу «систематической критики отвлеченных концепций сущего», Трубецкой приходит к познанию сущего «как конкретного единства» — оно «сообразно нашим логическим понятиям, но в то же время оно и отлично от нашей мысли». И это значит, что мы приближаемся к *реальности* не только в чувственности, но только в мысли, но и как-то иначе, т. е. обладаем способностью непосредственного усвоения сущего. Повторяя учение Хомякова и Киреевского, Трубецкой именует это непосредственное усвоение реальности верой (хотя считает термин этот не очень удачным). Только благодаря этой «вере» сущее открывается нам как «реальность» — и это относится и к внешнему миру, и к чужой одушевленности; вера даже есть «условие нашего самосознания». Но разбирая построения «мистического идеализма», который исходит из учения о вере как «особом источнике абсолютного ведения», С. Трубецкой отбрасывает эти претензии. Пусть реальность духовна, пусть даже в вере нам открывается абсолютное начало, в котором «тонет» пестрое многообразие мира, — но почему же все-таки рядом с Абсолютом есть его «другое» — чувственная, разумом постигаемая «действительность»?

Три пути познания — все открывают какую-либо одну сторону сущего; как же связать их в одно целое? С. Трубецкой свое решение связывает с «законом универсальной соотносительности», т. е. с тем, что нет бытия «самосущего» (Абсолют есть, по Трубецкому, источник бытия, а не бытие), что в бытии все «соотносится» — одно к другому. «Отношение есть основная категория нашего сознания, — пишет С. Трубецкой, — и основная категория сущего». «Конкретная соотносительность, взаимодействие “я” и “не я”, природы и духа, субъекта и объекта предполагает основное единство в их различии, универсальное всеединство духа с его противоположностью, мысли с реальным бытием». Но универсальная соотносительность, закрепляя многообразие бытия, закрепляет различные виды познания, тем самым лишь ярче подчеркивает логическую неизбежность ввести сюда понятие Абсолюта, «которое нельзя назвать ни относительным, ни безотносительным — оно сверхотносительно». «Чем реальнее, конкретнее, — замечает С. Трубецкой, — познаем мы “другое” (т. е. действительность) во всем отличии его от Абсолютного, во всем его самоутверждении, во всей индивидуальности его элементов, тем конкретнее будет наше представление об абсолютном, которое его обосновывает».

Благодаря закону «универсальной относительности» снимаются трудности в проблеме пространства и времени: «время и пространство есть чувственная форма внутренней соотносительности вещей», и это связано с организацией универсальной чувственности. Космология С. Трубецкого им самим характеризуется как «метафизический социализм», что означает единство природного многообразия: С. Трубецкому чужда *монадология*, чужд метафизический *плюрализм*, от которого он отделяется своим законом «универсальной соот-

носительности». У Трубецкого есть учение о субъекте «универсальной чувственности» — это Мировая Душа («космическое Существо»). Нотки трансцендентализма постоянно дают себя знать, и это от его близости к Соловьеву, а через него к Шеллингу. Для него бесспорно, но в чисто рациональном порядке, реальность Абсолюта — обосновывающее все бытие, — это «абсолютный Дух, заключающий в себе основание своего Другого». Однако странным образом у С. Трубецкого в его анализах нигде нет идеи творения — мало этого: «в существенном бытии для другого заключается внутреннее положительное основание безусловности Абсолюта», по мысли Трубецкого. Ни богословски, ни философски такое понятие Абсолюта не может быть защищено — для Трубецкого же Абсолютное есть предельное понятие, и в этом лишь смысле — первореальность. Слишком важна ему «трансцендентальная соотносительность сущего с нашим духом», вся диалектика его мысли связана с «трансценденциями» нашего духа.

«Естественной» основой моральной жизни является, по Трубецкому, соборность нашего сознания — а конечная этическая задача снова приближает его к Соловьеву (к его «Философским началам цельного знания»): потенциальная соборность сознания должна быть реализована во «всеобщем, соборном сознании».

Подводя итоги, следует подчеркнуть прежде всего философскую стройность системы С. Трубецкого. Однако он не смог до конца вырваться из узких концепций трансцендентализма, не смог переработать влияния Соловьева — но его «метафизический социализм», все учение о «соборной природе сознания» заключает в себе плодотворное семя. Если отбросить «шелуху» трансцендентализма, все еще очень сильно заметную у С. Трубецкого, то в его антропологии и космологии есть много оригинального и творческого.

Соч.: О природе человеческого сознания // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. 1; 1890. Кн. 3; 1891. Кн. 6, 7; Метафизика в Древней Греции. М., 1890; Мнимое язычество или ложное христианство. М., 1891; История древней философии. Курс лекций. М., 1892; Психологический детерминизм и нравственная свобода // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 25; Противоречия нашей культуры // Вестник Европы. 1894. № 8; Учение о Логосе в его истории: Философско-ист. иссл. М., 1900; Собр. соч. Т. 1—6. М., 1906—12; Философские ст. М., 1908; История древней философии. Ч. 1. 2. М., 1906—08; Соч. М., 1994 (в одном томе вошли «Учение о Логосе в его истории», «О природе человеческого сознания», «Основания идеализма»); Курс истории древней философии. М. 1997.

Прот. В. Зеньковский

ТРУД, в понятии *Святой Руси* главное богоугодное дело, одна из форм подвижничества и нравственного деяния, ведущая к *спасению* человеческой души.

«Бог труды любит», «С молитвой в устах, с работой в руках» — часто повторяет русский человек. «Бог повелел от земли кормиться», «Божья тварь Богу и работает», «Пчела трудится — для Бога свечка пригодится», «Не спрашивай урожай, а паши и молись Богу», «Богу молись, а сам трудись», «Богу молись, крепись, да за соху держись», «Молись Богу, землю паши, а урожай будет». В *«Поучении» Владимира Мономаха* (XII в.), значительно отразившем мировоззрение эпохи, труд — высшее мерило богоугодности человека.

Владимир Мономах не противопоставляет физический и умственный труд; хотя первый для него является необходимой предпосылкой успеха во втором. *Знание* облагораживает труд, делает человека уверенным и сильным. «Еже было творити отроку моему, — делится своим опытом с наследниками Мономаха, — то сам есмь створил, дела на войне и на ловах, ночь и день, на зною и на зиме, не дая себе упокою. На посаднике не зря, ни на биричи, сам творил, что было надобе, весь наряд, и в дому своем то, я творил есмь». Труд обогащает человека знанием; знание же плодит свободу, сообщает

деяниям *смысл* и *истину*. Главное же — удовлетворенность собственной жизнью. Любой труд для человека — радость, а труд умственный — радость вдвойне: в нем человек обретает спокойствие *духа* и постигает величие божества.

Отношение наших предков к труду как *добродетели*, как к нравственному деянию ярко выразилось в замечательном памятнике русского быта и литературы XVI в. *«Домострое»*. В этой книге создается настоящий идеал трудовой жизни русского человека — крестьянина, купца, боярина и даже князя (в то время классовое разделение осуществлялось не по признаку культуры, а больше по размеру имущества и числу слуг). Все в доме — и хозяева, и работники — должны трудиться не покладая рук. Хозяйка, даже если у нее гости, «всегда бы над рукоделием сидела сама». Хозяин должен всегда заниматься «праведным трудом» (это неоднократно подчеркивается), быть справедливым, бережливым и заботиться о своих домочадцах и работниках. Хозяйка-жена должна быть «добрая, и трудолюбивая, и молчаливая». Слуги хорошие, чтобы «знали ремесло, кто кого достоин и какому ремеслу учен». Родители обязаны учить труд своих детей, «рукоделию — мать дочерей и мастерству — отец сыновей».

Книга проповедует трудолюбие, добросовестность, бережливость, порядок и чистоту в хозяйстве. Очень тактично регулируются трудовые отношения между хозяином и работником.

Труд в хозяйстве русского человека приобретал характер сложного, многообразного ритуала, особенности которого определялись вплоть до мелочей — как мыть, тереть, сушить, скоблить, солить грибы, ухаживать за скотом и т. д. Во многих местах *«Домострой»* — настоящее пособие по научной организации труда русского крестьянина XVI в. (напр., гл. 32. «Как порядок в избе навести хорошо и чисто»).

Труд как добродетель и нравственное деяние: всякое рукоделие или ремесло, по *«Домострою»*, следует исполнять приготовясь, очистясь от всякой скверны и руки вымыв чисто, прежде всего — святым образом поклониться трижды в землю — с тем и начать всякое дело. Делать работу надо добросовестно, сосредоточенно, не отвлекаясь. «А если во время дела какого раздается слово праздное, или непристойное, или с ропотом, или со смехом, или с кощунством, или скверные и блудливые речи — от такого дела Божья милость отступит, и вот уже дело и всякое ремесло и любое рукоделие не с Богом совершается, а Богу во гнев, ибо и людям неблагословенное не нужно и не мило, да и не прочно оно». *«Домострой»* осуждает недобросовестную работу и обман как *ерех* перед Богом. «Кто в каком рукоделье нечисто готовит или в ремесле каком украдет что или совет, и притом побожится ложно: не настолько сделано или не в столько стало, а он врет, — так и такие дела не угодны Богу, и тогда их запишут на себя бесы, и за это все взыщется с человека в день *Страшного суда*». В общем, полное созвучие с народной мудростью: «Дело знай, а правду помни», «Дело делай, а правды не забывай». Проводимые в *«Домострое»* идеи праведного труда, доброты, честности, добропорядочности, любви к ближнему, заботы о жизни и условиях труда работников — отражают лучшие качества человека Святой Руси.

Вплоть до н. XX в. многие лучшие черты отношения к труду русского человека, по *«Домострою»*, сохранялись в монастырях, давших идеальные образцы добросовестной, качественной и эффективной работы.

Истари русские монастыри (особенно пустынные монастыри) были религиозно-трудовыми братствами, в которых на практике реализовались трудовые идеалы русского общества.

Как отмечал еще историк В. О. Ключевский, древнерусский общежительный монастырь в XIII—XIV вв. в процессе своей эволюции превращался в трудовую земледельческую общину. По задачам иночества, писал В. О. Ключевский, «монахи дол-

жны питаться от своих трудов, свои труды ясти и пити, а не жить подаваниями мирян». Среди основателей и собиравшихся к ним рядовой братии пустынных монастырей встречались люди из разных классов общества — бояре, купцы, промышленники и ремесленники, иногда люди духовного происхождения, очень часто крестьяне. Общежительный монастырь под руководством деятельного основателя представлял рабочую общину, в которой занятия строго распределялись между всеми; каждый знал свое дело, и работы каждого шли «на братскую нужду». Устав белозерских монастырей Кирилла и Ферапонта живо изображает этот распорядок монастырских занятий, «чин всякого рукоделая»: кто книги пишет, кто книгам учится, кто рыболовные сети плетет, кто кельи строит; одни дрова и воду носили в хлебню и поварню, где другие готовили хлеб и варево, хотя и много было служб в монастыре, вся братия сама их поправляла, не допуская до того мирян, монастырских служек. Первой хозяйственной заботой основателя пустынного монастыря было освоение окрестной земли силами собирающейся в нем братии. Пока на монастырскую землю не сажались крестьяне, монастырь самостоятельно обрабатывал ее «всем своим составом, со строителем во главе выходя на лесные и полевые работы».

Еще в древности в народной жизни сложился образ крестьянина — богатыря, пахаря, труженика, неразрывно связанного с землей, получающего от нее свою *силу*. Не случайно одна из главных фигур в русском богатырском эпосе — Микула Селянинович, о котором вся Русь знала, что биться с ним нельзя, т. к. «весь род Микулов любит Матушка Сыра Земля». Главное в жизни Микулы Селяниновича, согласно былинам, — труд, пахота. В его образе олицетворяется сам народ, ибо только Микула может поднять те «сумочки переметные», в которых обретается «тяга земли». Мощь Микулы Селяниновича подавляет и посрамляет черные силы колдовства. Былина рассказывает, как богатырь Волх Всеславьевич, известный своей силой и «вежеством» (т. е. владеющий колдовскими тайнами), при рождении которого «подрожала Мать Сыра Земля; сотрясалося славно царство Индейское, а и сине море сколебалося», вынужден был уступить пахарю Микулушке первенство в труде. Волх Всеславьевич увидел в поле пахаря, который пашет, да с таким размахом, что «ехал Волх до ратая день с утра до вечера, а не мог до ратая доехать». Не утерпел Волх, зовет Микулу Селяниновича поехать с собою в побратимах, и Микула соглашается, но когда пришло время вынимать из земли соху, то ни сам Волх, ни вся его дружина не могли с ней справиться, а только Микула Селянинович одной рукою выдергивает соху из земли и перебрасывает ее за ракивов куст.

Из семей простых крестьян-тружеников рождаются главные русские богатыри, и прежде всего *Илья Муромец*, которые если уж берутся за работу, то выполняют ее от зари до зари, с полной отдачей и добросовестно. Народное сознание, выражаемое в сказках, пословицах, поговорках, песнях, былинах, рассматривает труд как нравственное деяние, а труженика-крестьянина — как главное действующее лицо *государства*.

«Человек рожден для труда», — говорят бесчисленные народные пословицы. «Без труда нет добра», «Труд человека кормит, а лень портит», «Праздность — мать пороков», «Кто не работает, тот не ест», «Без труда не вытащишь и рыбку из пруда», «Кто хорошо трудится, тому есть чем хвалиться», «Труду время, потехе час», «Без труда меду не едят», «Труд кормит и одевает», «Терпение и труд все перетрут», «Без хорошего труда нет плода», «Зажиточно жить — надо труд любить», «Работай до поту, так и поешь в охоту», «У работающего в руках дело огнем горит», «Работай боле — тебя и помнить будут доле», «Рукам работа, душе праздник», «Добрые люди день начинают работой», «Работай смелее, будешь жить ве-

селее», «Сегодняшние работы на завтра не откладывай», «У кого работа, у того и хлеб», «Без дела жить — только небо коптить».

Отношение русского человека к труду вырабатывалось в упорной борьбе за освоение новых земель с бесконечным дремучим лесом, в противостоянии ордам многочисленных кочевников. Именно в этой борьбе с лесом складывался его трудовой характер. Чтобы освоить пашню, «приготовить ее к новине», в первый год наши предки обдирали с деревьев кору, подсушивая деревья, в следующем — в один из зимних месяцев производились подсека, рубка леса. Было это очень тяжело. Леса тогда были не такие, как сегодня, а настоящая дремучая тайга. Как только сходил снег и подсыхала почва, срубленные деревья складывали в гигантские костры и поджигали. Время от времени костры передвигали огромными шестами, по всему палу, чтобы выжечь на нем все пни и колоды, а землю равномерно удобрить золою. «Эта адски тяжелая и трудоемкая работа в дыму и копоти, с которой люди каждый вечер возвращались домой обожженные и черные, как из пекла, — пишет очевидец, — а затем надо было еще убрать с расчисти все не успевшие сгореть остатки леса». Именно о такой вырубке и уборке подсеки, как о богатырском подвиге, поется в одной из былин об Илье Муромце:

Пошел Илья ко родителям, ко батюшке
На тую на работу на крестьянскую,
Очистить надо пал от дубья-колоды.
Он дубье-колоды все повырубил...

Распахивать такой нераскорчеванный пал с тысячами корневых оплетений не под силу было бы даже мощному трактору, а потому его и вовсе не распахивали, а просто сеяли по пожоге, расковыряв кое-где примитивной мотыгой и заделывая брошенные зерна «наволоком», «бороной-суковаткой».

Так наши предки жили не одну тысячу лет, ибо в самом древнем славянском календаре (замененном христианским в X в.) этапы этого труда были увековечены в названиях месяцев. Месяц февраль назывался тогда сечень, ибо именно в это время производилась рубка леса под пашню, а месяц апрель именовался березозоль — в это время сваленный и подсохший лес превращали в золу. Да и вообще в названиях месяцев отражался трудовой характер наших предков. Так, месяц уборки урожая назывался серпень или жнивень.

Земледельческий труд в этих условиях — настоящий *подвиг*, требующий постоянного напряжения, самоотдачи и терпения. Конечно, все это рождало умение к тяжелому упорному труду, самостоятельность, энергичность и инициативу. Историк С. М. Соловьев отмечает дух предприимчивости, активности, умение концентрировать жизненные силы в борьбе с нелегкими условиями существования, проявляемые нашими предками на ранних этапах истории. *Н. М. Карамзин* свидетельствует о способности древних россиян искусно выполнять собственными руками многие виды работ, необходимые для хозяйства.

Русский человек — отмечал историк Д. И. Иловайский — представлял замечательный образец «характера деятельного, расчетливого, домовитого, способного к неуклонному преследованию своей цели, к жесткому или мягкому образу действия смотря по обстоятельствам».

В силу природных особенностей нашей страны труд русских людей носил неравномерный характер. Как писал В. О. Ключевский, русский человек знал, «что природа отпускает ему мало удобного времени для земледельческого труда и что короткое великорусское лето умеет еще укорачиваться безвременным неожиданным ненастьем. Это заставляет великорусского крестьянина спешить, усиленно работать, чтобы сделать много в короткое время и впору убраться с

поля, а затем оставаться без дела осень и зиму. Так великоросс приучался к чрезмерному кратковременному напряжению своих сил, привыкал работать скоро, лихорадочно и споро, а потом отдыхать в продолжение вынужденного осеннего и зимнего безделья. Ни один народ в Европе не способен к такому напряженному труду на короткое время, какой может развить великоросс; но и нигде в Европе, кажется, не найдем такой непривычки к ровному, умеренному и размеренному постоянному труду».

Трудовой характер русского человека в устойчивой традиционной семье культивировался созданием и поддержанием в сознании всех членов трудящейся семьи образа идеального трудолюбивого предка, своим примером прокладывавшего дорогу ныне живущим членам семьи. Поэтому трудовая деятельность русского человека всегда осуществлялась с оглядкой на этого идеального предка (или предков), отказаться от заветов которого было изменой и предательством.

Многие трудовые качества русского человека, и прежде всего его отношение к труду, сложились еще в дохристианский период. Орудия труда были с ним не только в жизни, но и брались в смертный путь. В древних славянских могильных курганах наряду с оружием, украшениями, различными предметами быта нередко находят и орудия труда (косы, молотки, серпы и т. д.), что значит: и на том свете наши древние предки не мыслили себя без работы.

Принятие *христианства* ознаменовало новый этап в развитии труда, внесло в него сильное организующее начало, укрепило его духовно-нравственное ядро. Вопреки формально-догматической трактовке труда как проклятия Божьего отношение к труду в Древней Руси, только что принявшей христианство, носило живой самоутверждающий характер. Идея труда как общепользующего дела, и в идеале — как служения мирским интересам, конечно, родилась в крестьянской *общине*. Спасение на Руси мыслилось через жизнь и покаяние на миру, через соборное соединение усилий и, наконец, через подвижничество, одной из форм которого был упорный труд.

Говоря о главном, что составляло сущность русского труда в эпоху его расцвета, следует подчеркнуть, что он никогда не сводился к совокупности действий или навыков, а рассматривался как проявление духовной жизни, причем трудолюбие было характерным выражением духовности. Очень верно сказано русским педагогом В. А. Сухомлиным, что «отношение к труду является важнейшим элементом духовной жизни человека. Было бы недостаточным и наивным сказать, что трудолюбие воспитывается в процессе труда. Трудолюбие как важнейшая черта морального облика воспитывается и в процессе духовной жизни — интеллектуальной, эмоциональной и волевой. Не может быть трудолюбивым человек, мало думающий, мало переживающий».

Трудолюбие, добросовестность, старательность, которые мы отмечаем в наших предках, рождались не просто в процессе выполнения трудовых функций (хотя и это немаловажно), а являлись итогом их богатой духовно-нравственной жизни.

О. Платонов

ТУРГЕНЕВ Иван Сергеевич (28.10[9.11].1818—22.08[3.09].1883), великий русский писатель. Родился в Орле, учился сначала в Московском, а затем Петербургском университете. После окончания учебы с 1838 жил в Берлине вместе с Грановским и Станкевичем. В 1843, вернувшись в Россию, напечатал поэму «Параша», сочувственно встреченную критикой. Крупный успех впервые имел небольшой рассказ «Хорь и Калиныч» (1847), положивший начало «Запискам охотника» (1847—52) и оказавший большое влияние на развитие русской литературы. В центре «Записок» — русский крестьянин, умный, талантливый, наделенный высокими душевными качествами — результат следования народным традициям и общения с «величавой, таинственной и прекрасной природой».

Духовно-нравственные качества крестьянина, не утратившего своих национальных корней, гораздо выше многих университетски образованных дворян, запертых в своих узких космополитических кружках.

В февр. 1852 Тургенев пишет некролог на смерть *Гоголя*, назвав его великим писателем, который «означил эпоху в истории нашей литературы», что послужило поводом для его ареста и ссылки в родовое имение на полтора года. Настоящей же причиной ссылки стало недовольство космополитических кругов содержанием «Записок охотника», которые на многие годы находились фактически под запретом.



С тех пор Тургенев в своих художественных произведениях становится ярким выразителем общественных течений и настроений своего времени («Рудин», «Дворянское гнездо», «Накануне», «Отцы и дети»). В них часто раскрываются образы идеалистов-космополитов 1840—70-х с их благородными, но жалкими и бессильными порывами, надломленной *волей*. Перед читателями проходят образы лишних людей, далеких от практических нужд России, чуждых *Православию* и народу, пытающихся учить русских строить некий неведомый утопический мир. Дела и слова этих людей часто расходятся, а их героические жесты вызывают только улыбку. В романе «Дворянское гнездо» (1859) главный герой, Лаврецкий, рассуждает о своем *долге* улучшить участь крестьян. Но ради личного *счастья* он забывает о долге. Героиня романа Лиза, готовая на великое служение, не находит смысла в жизни, где оскорбляются ее духовно-нравственные принципы и чувства, и уходит в монастырь.

В романе «Отцы и дети» (1862) Тургенев исследует процесс смены поколений, раскрывает образ «нового человека», мечтающего о разрушении исторической России и подрыве ее национальных основ. Рационалист, нигилист (*понятие*, введенное самим Тургеневым) Базаров отрицает все святое для русского человека. Его энергичное отрицательство вызывает тревогу. Причем Тургенев показывает, что в дворянской среде нет серьезных сил, способных противостоять этому *нигилизму*. Вместе с тем, писатель с облегчением дает знать, что нигилист Базаров чужд простому русскому человеку, крестьянину, и тот никогда добровольно не примет его.

В последнем своем крупном романе «Новь» Тургенев отвергает как революционный, так и либерально-космополитический путь развития России, предпочитая постепенное неспешное реформирование народной жизни без разрушения национальных основ.

О. П.

ТЮТЧЕВ Федор Иванович (23.11[5.12].1803—15[27].07.1873), великий русский поэт и мыслитель, один из тонких и проникновенных выразителей духовно-нравственных ценностей русской *цивилизации*. Родился в родовом имении отца Овстуг Орловской губ., под Брянском. В семье господствовала мать поэта Екатерина Львовна, урожд. Толстая. Но наибольшее влияние на духовное развитие будущего поэта оказал первый его воспитатель С. И. Раич, родной брат московского митр. *Филарета*.

После окончания Московского университета Тютчев был определен на службу за границу. Вместе с ним поехал беззаведомно преданный ему дядька Н. А. Хлопов, лелеявший поэта с 4-летнего возраста. Дядька завел хозяйство на русский лад:

устроил в мюнхенской квартире Тютчева православный уголок с иконами древнего письма, перед которыми теплились неугасимые лампы.

Скромный до застенчивости, лишенный всякого честолюбия, Тютчев долгое время отказывался помещать свои произведения в печати, и лишь к сер. 1830-х, благодаря настояниям своего сослуживца кн. И. С. Гагарина, тетрадка стихотворений поэта, при посредстве П. А. Вяземского, была послана *Пушкину*, который сразу напечатал их.



«Мы не могли не порадоваться, — писал впоследствии *И. С. Тургенев*, — собранию воедино разбросанных доселе стихотворений одного из самых замечательных наших поэтов, как бы завещанного нам приветом и одобрением Пушкина. Тютчев стоит решительно выше всех своих собратьев по Аполлону. На одном Тютчеве лежит печать той великой эпохи, к которой он принадлежал и которая так ярко и сильно отразилась в Пушкине. Самый язык Тютчева поражает счастливой смелостью и почти пушкинской

красотой своих оборотов. Каждое его стихотворение начинается *мыслью*, но мыслью, которая, как огненная точка, вспыхивает под влиянием глубокого чувства или сильного впечатления».

Четыре мотива преобладают в философско-поэтическом мирозерцании Тютчева: одушевленность *природы*; гармония *Космоса*; хаотическая подоплека бытия и, наконец, непоколебимая вера в Россию и ее великую историческую миссию.

Самодовлеющая духовная жизнь Природы представлялась Тютчеву истинной непреложной, аксиомой очевидной и не требующей доказательств. Эпиграфом к своим стихам Тютчев мог бы поставить афоризм: «Вслушайтесь в Природу — и вы услышите музыку Жизни». И все эти шесты, шорохи, шепоты, звуки, движения, и краски, и тени, и свет, и ночные голоса, и струящиеся ароматы, и безмолвие сонных вод, «и тихих, теплых майских дней румяный, светлый хоровод» — все это сливалось у него в одну предвечную симфонию, в торжественный гимн всемирного *бытия*. Эту свою заветную мысль он выразил в известном стихотворении:

Не то, что мните вы, Природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...

Тютчев полагал, что Природа и Космос — понятия однозначные, и так же как Природа немислима без вечного дыхания Жизни, так и Космос есть воплощение неиссякаемой жизненной энергии. Порядковое начало — непреложный закон и первооснова всех явлений органических и неорганических объемлющей нас действительности. Именно оно — это начало — предопределяет ритмическую смену времен, идей, миров и поколений, проникая все и налагая неизгладимую печать на внешние формы и внутреннее содержание всего сущего.

Невозмутимый строй во всем,
Созвучье полное в Природе:
Лишь в нашей призрачной свободе
Разлад мы с нею сознаем.

В общей схеме мироздания люди — лишь мелькающие призраки; если мысль их немощна, а слово бессильно выразить и ее, то из чего же, собственно, должна складываться духовная жизнь человека? — На это Тютчев ответил своим стихотворением «*Silentium!*»:

Молчи, скрывайся и таи
И чувства и мечты свои —
Пускай в душевной глубине
Встают и заходят оне
Безмолвно, как звезды в ночи, —
Любуясь ими и молчи.

Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.
Взрывая, возмутишь ключи, —
Питайся ими — и молчи.

Лишь жить в самом себе умей —
Есть целый мир в душе твоей
Таинственно-волшебных дум;
Их оглушит наружный шум,
Дневные разгонят лучи, —
Внимай их пенью — и молчи!

В 1843—50 Тютчев выступает со статьями «Россия и Германия», «Россия и революция», «Папство и римский вопрос», задумывает книгу «Россия и Запад». Еще в 1830, потрясенный июльскими событиями во Франции, он предрекал начало новой, революционной эры и предчувствовал приближение грандиозных социальных катаклизмов — первого акта всемирной катастрофы. Революцию 1848 поэт рассматривал как осуществление своего пророчества, начало неизбежной гибели, всеобщего разрушения европейской культуры и цивилизации. Единственной серьезной силой, противостоящей революционной стихии, считал Тютчев Россию (в аллегорической форме эта мысль выражена в стихотворении «Море и утес», 1848). Именно противостояние России и революции, исход неминуемого поединка между ними, полагал он, и определит судьбу человечества, продолжая и углубляя основные идеи *славянофилов*. Тютчев говорит о необходимости противопоставить Западной Европе Европу Восточную — союз славянских земель во главе с Россией — особый мир, развивающийся по иным, отличным от Запада историческим законам. Он обосновывает исключительную мессианскую всемирно-религиозную роль России соображениями религиозно-нравственного характера, в т. ч. такими свойствами русского народа, как смирение, готовность к самопожертвованию и самоотвержению, которые полярно противостоят «гордости», самоутверждению *личности* — характерным чертам западного мира. Тютчев говорит о необходимости религиозно-государственного подчинения Запада России, мечтает о расширении пределов «царства русского» «от Нила до Невы, от Эльбы до Китая» и считает тремя «заветными столпами» грядущей всемирной империи Москву, Рим и Константинополь («Русская география», 1848 или 1849).

Вдумываясь в судьбы России, Тютчев пришел к убеждению, что ее история, ее быт, весь ее религиозно-нравственный уклад русского народа создали из России самобытный и в высшей степени своеобразный организм, вовсе не похожий на западный шаблон, выросший на почве средневекового феодализма, римского права, оппозиционного парламентаризма и воинствующего латинского *христианства*. Эти начала, вскорбившие европейскую цивилизацию, чужды русскому самосознанию, которое развивалось и крепло под влиянием идей

иною порядку, и в первую очередь — *Православия* и царского *самодержавия*. И в то время как на Западе в течение долгих столетий шла ожесточенная распря между Церковью и светской властью, в России царь и патриарх, восполняя один другого, при единодушном одобрении народа, медленно, но верно строили и устроили.

Тот светлый храм, ту мощную державу,
Ту новую, разумную ту Русь,

которая, к великой зависти ее западных соседей, как бы невзначай раскинулась на двух материках, на беспредельных пространствах от Вислы до Тихого океана, проникла и в Среднюю Азию.

Формально не примыкая ни к какому лагерю, Тютчев по своему мировоззрению близко стоял к славянофилам — к *Ю. Ф. Самарину*, *А. С. Хомякову*, *Ф. М. Достоевскому* и *И. С. Аксакову*. Так же, как они, Тютчев утверждал, что Европа никогда не простит России ее величия, ее первенствующего места в многомиллионной славянской семье и ее последнего решающего слова в конечных судьбах западного мира.

Долгие годы, проведенные поэтом за границей, не только не ослабили, но, скорее, усилили его беззаветную любовь к своему народу. Чуткий и мудрый, Тютчев знал, что России предстоит пережить тяжкий кризис. Зловещие симптомы указывали на то, что многовековые устои русской государственности пошатнулись и что крепким, стародавним традициям нашим, выковавшим великую империю, угрожает страшная, едва ли не смертельная, опасность от тлетворных веяний извне. Но в то же время Тютчев, всем своим нутром, постиг, что

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать —
В Россию можно только *верить*.

Соч.: Стихотворения и политические статьи. СПб., 1886; изд. 2-е. СПб., 1900; Полн. собр. соч. СПб., 1913; Тютчевiana. Эпиграммы, афоризмы и остроты. М., 1922; Политические статьи. Paris, YMCA-Press, 1976; Стихотворения. Письма. М., 1957; М., 1986; Россия и Германия // Русская идея. М., 1992.

Б. Бразоль

У

УБИЙСТВО, *грех*, запрещаемый шестой заповедью закона Божия и состоит в отнятии *жизни* у ближнего каким бы то ни было образом (Исх. 20, 13). Но не всякое отнятие жизни есть законопреступное убийство, и именно в следующих случаях: а) когда преступника наказывают *смертью* по правосудию; б) когда убивают неприятеля на войне за государя и отечество. Есть невольные убийцы, которые убивают нечаянно и без намерения. О таковых должно думать, что они не могут почитаться невинными, если не употребили надлежащих предосторожностей против нечаянности и, во всяком случае, имеют нужду в очищении *совести*, по установлению Церкви.

Кроме непосредственного убийства, каким бы то ни было образом, к сему преступлению относиться могут следующие подобные случаи: 1) когда судья осуждает подсудимого, которого невинность ему известна; 2) когда кто укрывает или освобождает убийцу, и тем подает ему случай к новым убийствам; 3) когда кто мог бы избавить ближнего от смерти, но не избавляет, как напр., если богатый допускает бедного умереть с голода; 4) когда кто превышающими силы тягостями и жестокими наказаниями изнуряет подчиненных и тем ускоряет их смерть; 5) когда кто невоздержанием и др. пороками сокращает собственную жизнь.

Самоубийство, когда люди лишают жизни самих себя, есть самое законопреступное из убийств. Ибо если противно природе убить др. подобного нам человека, то еще больше противно природе убить самого себя. Жизнь наша не принадлежит нам как собственность, но *Богу*, который дал ее.

Иные для решения своих частных распрей прибегают к т. н. поединкам. Разрешить частные распри есть дело правительства; вместо же того поединщик своевольно решается на такое дело, в котором предстоит явная смерть и ему и сопернику, и, т. о., в поединке заключаются 3 ужасных преступления: мятеж против правительства, убийство и *самоубийство*.

Кроме телесного убийства есть еще убийство духовное. Род духовного убийства есть соблазн, когда кто совращает ближнего в неверие или в беззакония, и тем подвергает *душу* его смерти духовной. Спаситель говорит: «кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня; тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею, и потопили его во глубине морской» (Мф. 18, 6).

К убийству в некоторой степени относятся также все дела и слова, противные *любви* к ближнему, несправедливо нарушающие его спокойствие и безопасность, и, наконец, внутренняя ненависть против него, хотя бы она и не обнаруживалась. «Всякий ненавидящий брата своего есть человекоубийца», — говорит св. *Иоанн Богослов* (1 Ин. 3, 15).

Архим. Никифор

УВАРОВ Сергей Семенович (25.08.1786—4.09.1855), граф, государственный деятель.

Уваров был потомком старинного русского дворянского рода, известного в России с XV в. Его отец был адъютантом Г. А. Потемкина; имп. Екатерина II восприняла его от купели и стала крестной матерью младенца, нареченного Сергием в память величайшего русского подвижника *Сергия Радонежского*. Отец умер, когда мальчику исполнилось 2 года. Мать не сумела сохранить небольшое наследство и, не имея средств, отдала на воспитание обоих сыновей сестре, бывшей замужем за кн. Куракиным. Положение «нахлебника» болезненно отразилось на характере Уварова.



Он рано понял, что успеха на жизненном поприще может достичь только собственными усилиями, осознанно стремился к образованию; страсть к наукам сохранил до конца жизни. Получил домашнее образование, слушал лекции (не более года в 1801—03) в Геттингенском университете в Германии. Благодаря настойчивому самообразованию, обладал глубокими познаниями (особенно в греческой истории), знал 7 языков (новые и древние, греческий изучал 15 лет), на 4-х языках писал и публиковал.

Опубликовал св. 20 сочинений по истории, литературе, филологии и изящным искусствам Древней Греции, Рима и Востока (преимущественно на французском языке). После выхода в отставку в 1853 публично защитил магистерскую диссертацию в Дерптском университете о происхождении болгар; до последних дней трудился над докторской диссертацией.

Считался одним из образованнейших людей своего времени. Избран почетным членом Императорской академии наук (1811), Российской академии (1828), многих ученых обществ России (Московского Императорского общества сельского хозяйства [1818], Общества любителей российской словесности при Московском Императорском университете [1818], Общества истории и древностей российских [1823], Одесского Общества истории и древностей [1839], Императорского университета св. Владимира [1844], Императорского Русского географического общества [1845]); состоял почетным членом ученых обществ практически всех европейских

стран (в т. ч. Национального института Франции, Королевского общества наук в Геттингене и Копенгагене, Королевского исторического общества в Мадриде, Французской академии надписей и словесности), также был избран членом Историко-географического общества Бразилии.

Был дружен с *Н. М. Карамзиным*, *В. А. Жуковским*, *К. Н. Батюшковым*, состоял в переписке с европейскими знаменитостями (*И. Гете*, *Г. Штейном*, *К. Поццо ди Борго*, *А. Гумбольдтом* и его братом *В. Гумбольдтом*, *Ж. Сталь*).

Пожалован в 1803 в камер-юнкеры. Начал службу в 15 лет юнкером в Коллегии иностранных дел (1801), затем назначен к посольству в Вене (1806), секретарем посольства в Париже (1809), попечителем Петербургского учебного округа и членом Главного правления училищ (1810—21), президентом Императорской АН (1818—55), директором департамента мануфактур и внутренней торговли Министерства финансов и членом Совета министров финансов (1822—24), сенатором (в 1826 участвовал в разработке Цензурного устава 1828), товарищем министра народного просвещения (1832), и. д. министра народного просвещения (1833), утвержден министром народного просвещения (1834—49).

Особенно значительна его роль как президента Академии наук, которую он возглавлял 37 лет и коренным образом преобразовал (разработанная им структура сохраняется и поныне). Он стоял во главе Министерства народного просвещения 15 лет, создав фундамент образования, в т. ч. высшего университетского.

Воспитанный аббатом-французом Мангеном на европейской (преимущественно французской) культуре, 20-летним юношей оказавшись в Западной Европе на дипломатической службе, прожив за границей несколько лет, достаточно глубоко познав западный мир, он возвращается в Россию страстным патриотом своего Отечества. Критически восприняв западно-европейскую цивилизацию, он считал, что в странах Западной Европы «порядок вещей искоренил мало-помалу почти в каждом государстве народный дух», и следствием этого явились революционные потрясения; пришел к убеждению, что Россия под руководством монарха может развиваться без революций, сохраняя свои национальные и духовные традиции.

Уваров был предан интересам России, достойно трудился для ее блага. Дважды добровольно уходил в отставку (в 1821 и 1849) в знак протеста против политики, направленной на ослабление России. Сочетание глубоких познаний с системностью мышления и обостренным чувством современности позволили выработать ему оригинальное мировоззрение и провести фундаментальные преобразования, особенно в народном просвещении.

Основу мировоззрения Уварова составляли 2 коренных принципа. Первый заключался в том, что Россия не должна повторять западный путь развития, основанный на революционных потрясениях и деспотических режимах, что необходимо искать свой путь, исходя из собственного исторического прошлого и особенностей современного состояния России. Руководствуясь этим принципом, в государственной преобразовательной деятельности Уваров выступал как убежденный сторонник самобытного эволюционного пути развития России в общем русле мировой цивилизации. «Пора отказаться от попыток сделать Россию английскую, Россию французскую, Россию немецкую. Пора понять, что с того момента, когда Россия перестанет быть русской, она перестанет существовать».

Второй принцип заключался в том, что основа продвижения вперед в сильнейшей степени зависит от образованности общества. Уваров принадлежал к числу первых не только российских, но даже и европейских государственных деятелей, осознавших, что прогресс страны, ее благосостояние зависят от уровня образования. Поэтому Уваров просвещение сделал

ядром выработанной им широкомасштабной общенациональной стратегии. Одна из главнейших задач просвещения состояла в укреплении чувства национальной гордости.

Самобытная программа Уварова в области народного образования была построена на «исторических принципах русской государственности и культуры»; она ставила задачу просветить все слои общества: «Министерство желает просвещения для всех, в мере способности каждого для вящего утверждения народного духа в верности к религии предков и преданности трону и царю».

Основные ее положения впервые были высказаны в 1832 в отчете о состоянии Московского университета: «*Православие, Самодержавие и Народность*» составляют последний якорь нашего спасения и вернейший залог силы и величия нашего общества»; окончательно сформулированы в 1833 в докладе Николаю I: «По вступлению моему с высочайшего Вашего Императорского Величества повеления в должность Министра Народного Просвещения, употребил я, так сказать, заглавным местом, лозунгом моего управления следующие выражения: «Народное воспитание должно совершаться в соединенном духе Православия, Самодержавия и Народности»» (опубликованы в 1834 в журн. Министерства народного просвещения).

Широко известная уваровская формула была взята им и преобразована из старинного военного девиза «*За Веру, Царя и Отечество*»; стала девизом графского рода Уваровых (возведен в графское достоинство в 1846). Знаменитая уваровская триада легла в основу не только народного образования, но и всей государственной деятельности Уварова. Она включает в себе глубокую «державносоциальную философию».

По глубокому убеждению Уварова, эта краткая и внешне простая формула могла и должна была стать национальной идеей, вокруг которой сумели бы сплотиться все слои общества на пути эволюционного (а не западного, революционного) преобразования России. Уваров считал, что в национальной идее особенно нуждался образованный слой русского общества, который в силу особенностей развития отошел от русской культуры, от *Православия* и которому вследствие этого недоставало национального самосознания.

Уваров связывал прогресс человеческого общества прежде всего с прогрессом человеческого духа (материальный прогресс низводит человека до уровня вещей), поэтому Православие занимало первую позицию в его формуле. Вера ограждает человека и общество в целом от крайнего цинизма, скептицизма, *материализма*, безнравственности («Без любви к вере предков народ, как и частный человек, должен погибнуть; ослабить в них веру — то же самое, что лишить их крови и вырвать сердце»); обеспечивает единство русского народа, утверждает начала внутренней общности (определяет нормы поведения и убеждения и отдельного человека, и народа, и державного правителя). Православие сумело сохранить чистоту и крепость своих основ (в отличие от христианских религий Запада) и способно объединять русское общество. Вера незыблема. Творческая духовная сила лежит в основании русской государственности и русской культуры.

В *самодержавии* и самодержавном правлении Уваров видел главное условие политического существования России. Самодержавие как определяющая форма державного бытия русского народа была выстрадана и принята народом. Уваров считал, что обширная и разнообразная империя требует сильной центральной власти, что только сильная власть способна успешно претворять реформы, что самодержавное правление позволит России избежать экономических проблем, сопровождавших индустриализацию в Европе, и что промышленность может и должна развиваться не стихийно, а на основе государственного руководства, и тогда разумный экономический рост способен принести благо народу, привести к безболезненной ликвидации крепостного права.

Любая попытка ослабить самодержавие неминуемо приведет к гибели России: «Русский колосс опирается на самодержавие как на краеугольном камне; рука, прикоснувшаяся к подножию, потрясает весь состав государственный. Эту истину чувствуют неисчислимое большинство между русскими; они чувствуют оную в полной мере, хотя и поставлены между собой на разных степенях и различествуют в просвещении и в образе мыслей, и в отношениях к правительству. Эта истина должна присутствовать и развиваться в народном воспитании».

Самодержавие соответствует православным и народным традициям, но со временем, очень отдаленным, характер формы государственного правления может быть изменен («когда Россия будет покрыта процветающими городами, хорошо обработанными полями, промышленными предприятиями, когда рынки сбыта будут открыты»).

Народность — это прежде всего историческая самобытность: идея народности в понятии Уварова подразумевала бережное отношение к отечественной истории, литературе, родному языку, обычаям. Уваров считал, что «народность состоит не в том, чтобы идти назад или останавливаться; она не требует неподвижности в идеях. Государственный состав, подобно человеческому телу, перемещает наружный вид свой по мере возраста: черты изменяются с годами, но физиономия меняться не должна». Иноземные веяния следовало воспринимать осмысленно, чтобы не «удушить» национальную культуру и национальное самосознание, и тем самым не изменить насильно «физиономию» народа. Уваров всегда выступал против слепого подражания западной культуре.

Из 3 компонентов уваровской формулы понятие народности было наиболее подвижным элементом, т. к. оценка самобытности находится в прямой зависимости от глубины познания собственной истории. Познать самобытность можно только путем изучения отечественной истории и культуры: зная во всей полноте «драгоценное наследие», Россия сможет сбросить оковы «интеллектуальной» колонии: «Внимайте гласу истории! Она вам ответствовать будет, она объяснит все ваши сомнения, решит все ваши вопросы».

В глубоко историческом образовании Уваров видел залог от революционных потрясений, от разлагающих общество атеистических идей, поэтому особое место отводил преподаванию истории на всех уровнях образования для полноценной подготовки российского гражданина; история, по определению Уварова, является главным предметом в воспитании гражданственности и *патриотизма*: «История образует граждан, умеющих чтить обязанности и права свои, судей, знающих цену правосудия, воинов, умирающих за Отечество, опытных вельмож, добрых и твердых царей».

Уваров считал, что «преподавание истории есть дело государственное». Основные принципы преподавания: «общей — кратко, современных народов — обширнее, отечественной — со всею нужною подробностью» (впервые опубликованы еще в 1813 в ст. «О преподавании истории относительно к народному воспитанию»); при этом в отечественной истории надо выделять наиболее яркие ее этапы, где особенно проявлялась «нравственная сила русского народа».

Рассматривал историю как поступательный процесс, как закономерное движение человечества от «самовластия» деспотий и «безвластия» республик, рабства, крепостничества к просвещенной монархии, гарантирующей права человека и гражданина.

Также важным элементом сохранения и развития национальной культуры Уваров считал заботу о сохранении и развитии русского языка. По уваровской реформе образования в гимназический курс на протяжении всех 7 лет образования было введено преподавание русской грамматики, истории и литературы. («Внушить молодым людям охоту ближе зани-

маться историей отечественной, обратив больше внимания на узнавание нашей народности во всех ее различных видах».)

Исходя из концепции «Православие, Самодержавие, Народность» сумел за годы своего правления в министерстве создать фундамент системы народного образования в России действительно на русских национальных началах и в интересах общественного развития Отечества. Реформировал учебные программы на основе классического образования; положил начало реальному образованию; создал 2 университета: С.-Петербургский (преобразовал в 1819 из Главного педагогического института), св. Владимира в Киеве (1833). Воспитанник Петербургского университета (окончил в 1849) писал: «Университет графа Уварова был университетом не немецким, не французским, не английским, но свой оригинальный русский, такой, каким его создали потребности общества».

Во всех университетах (в соответствии с разработанным Уваровым университетским уставом 1835) открыты специальные кафедры по русской истории, всемирной истории, истории и литературе славянских наречий; укреплены кафедры по истории и словесности Древней Греции и Древнего Рима. Введены заграничные стажировки для молодых кадров преподавателей высших учебных заведений.

«Ученые записки», которые стали издавать университеты по инициативе Уварова, не печатали политических новостей и «литературных ругательств», они выступали «как чистейший источник познаний и сведений». Одна из главнейших задач «Записок» заключалась в том, чтобы «внушить молодым людям охоту ближе заниматься историей отечественной, обратив большее внимание на узнавание нашей народности». Приоритетное значение в изучении отечественной истории в российских университетах должно было юношеству «показать место русского народа в системе народов».

Первым из министров стал публично отчитываться о своей работе: отчеты по управлению министерством ежегодно публиковались в основанном при нем в 1834 журнале Министерства народного просвещения.

При нем была создана централизованная система управления учебными округами. Учебные заведения всех ступеней (приходские, уездные, гимназии, университеты) были включены в единую государственную систему. Частное воспитание и иноземные воспитатели искоренялись как не соответствующие общественному характеру и национальному направлению в обучении и воспитании юношества: «положить конец превратному домашнему воспитанию их иностранцами и водворить как между молодыми людьми высшего сословия, так и вообще в университетском юношестве стремление к образованию народному, самостоятельному». Защищая российское просвещение от европейских революционных и атеистических идей, Уваров считал необходимым «сохранить все выгоды европейского просвещения, подвинуть умственную жизнь России вровень с прочими нациями» и быть на высоте новейших научных достижений Западной Европы.

Уваров фактически поднял из руин Академию наук. Коренным образом преобразовал ее: при нем увеличилось количество академиков, он способствовал избранию в нее крупнейших русских и европейских ученых; при нем основана Пулковская обсерватория, осуществлена масштабная исследовательская программа в области русской истории и языкознания, в т. ч. создана в 1829 и существующая поныне Археологическая экспедиция, которая целенаправленно собирала по всей России источники по истории допетровской Руси, обследовал с этой целью ок. 200 библиотек, архивов, монастырей; укрепил связь Академии с университетами.

Внес крупный вклад в востоковедение, считая Восток «колыбелью человечества». Выступил с проектом создания Азиатской академии (1810): хотя проект не получил поддержки, политика Уварова на посту президента АН и министра народ-

ного просвещения способствовала превращению России в один из крупнейших мировых центров изучения Востока: в Главном Педагогическом институте создается кафедра персидской и арабской словесности; в АН учреждается отделение востоковедения (при отделении создан «Азиатский музей»), в С.-Петербургском университете создается отделение (в 1854 преобразовано в факультет) восточных языков (11 кафедр, где наряду с языками изучали историю, археологию, географию, религию); крупным центром востоковедения становится Казанский университет. Уваров придавал большое значение обучению в российских университетах уроженцев Кавказа, татар, калмыков, бурят и др., чтобы «юноши разных концов единого великого Отечества могли видеть друг в друге ближайших сограждан».

Уваров основал литературное общество «Арзамас» (1815—18), которое объединило в основном столичных литераторов (ок. 20 чел., наиболее активные члены: К. Н. Батюшков, Д. Н. Блудов, П. А. Вяземский, Д. В. Дашков, В. А. Жуковский, В. Л. Пушкин), последователей и защитников литературно-эстетических взглядов Н. М. Карамзина, ставивших целью слить воедино русские традиции с западными нововведениями, особенно в языке, т. к., по мнению лидера общества Уварова, национальная культура зависит от совершенства языка.

По инициативе Уварова на русский язык размером подлинника были переведены выдающиеся древнегреческие эпические поэмы Гомера «Илиада» (Н. И. Гнедич) и «Одиссея» (В. А. Жуковский).

Несмотря на личный конфликт с А. С. Пушкиным в 1835, Уваров высоко ценил его талант и считал его истинно национальным поэтом: в 1831 перевел на французский язык пушкинское стихотворение «Клеветникам России», в 1832 пригласил Пушкина на открытый диспут в Московский университет. Нелестная характеристика на Уварова в дневнике поэта за 1835 и его знаменитый памфлет «На выздоровление Лукулла» активно использовались яростными противниками реформаторской, национально-русской по существу, деятельности Уварова.

Имел награды: ордена св. Владимира, св. Анны, Белого Орла, св. Александра Невского, св. Андрея Первозванного.

Собиратель документов по истории России, памятников античного и западно-европейского искусства; библиофил (ок. 12 тыс. томов, преимущественно классиков, исторических сочинений, редких изданий). Библиотека и коллекция (известная в России как частный Порецкий музей, помещалась в специально обустроенных залах) располагались в усадьбе Поречье Можайского у. Московской губ. (современники называли усадьбу «Русские Афины»); перешли по наследству сыну Алексею, а по завещанию последнего — в Российской Исторический музей. После 1917 собрание расформировано: большая часть книг поступила в Государственную публичную историческую библиотеку (где сохраняется донные отдельным фондом), памятники античного и западно-европейского искусства — в Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, русские древности остались в Государственном историческом музее.

В память отца Алексей Уваров учредил в 1858 при Академии наук 5 ежегодных Уваровских премий, которые предназначались за лучшие сочинения отечественных писателей и драматургов, пишущих на русском языке об истории России и славян.

Имел сына и трех дочерей. В лице Алексея Сергеевича (1824—84) русская наука и культура нашли выдающегося археолога и организатора археологической науки: один из основателей Русского археологического общества (1846), основатель Московского археологического общества (1864), один из основателей Российского исторического музея (1872), инициатор созыва археологических съездов, колоссально продвинувших изучение российской истории.

Погребен С. С. Уваров в родовой усыпальнице в с. Холм Гжатского у. Смоленской губ.

Соч.: Мысли о заведении в России Академии Азиатской // Вестник Европы. 1811. Ч. 60. № 21; О преподавании истории относительно к народному воспитанию СПб., 1813; О греческой антологии. СПб., 1820 (совм. с К. Н. Батюшковым); Опыт исследования об элевзинских таинствах // Современник. 1847. № 2 (изд. 1-е в 1812); Общий взгляд на философию словесности. СПб., 1848; Достовернее ли становится история? // Москвитянин. 1851. № 1; Литературные воспоминания // Современник. 1851. № 6; О древнеклассическом памятнике, перевезенном из Рима в Поречье // Пропилеи. Кн. 3. М., 1853; Доклады министра народного просвещения С. С. Уварова императору Николаю I / Публ. М. М. Шевченко // Река времен. Кн. 1. М., 1995.

Лит.: Указатель Порецкого музея для посетителей. М., 1853; Плетнев П. А. Памяти гр. С. С. Уварова, президента Императорской академии наук. СПб., 1855; Погodin М. П. Для биографии гр. С. С. Уварова // РА. 1871. № 12. Стб. 2078—2103; Биограф. известие о гр. С. С. Уварове // Там же. Стб. 2103—2107; Ярцев А. Подмосковные прогулки. Поездка в Поречье Уваровское // Московские ведомости. 1904. № 168, 175, 182, 189, 196, 203, 210, 217, 224, 231, 238; Рождественский С. В. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. СПб., 1908; Пугачев В. В. К вопросу о полит. взглядах С. С. Уварова в 1810-е // Уч. зап. Горьков. гос. ун-та. Сер. ист.-филол. Вып. 72; Станкович Л. Коллекция из Поречья // Куранты. Ист.-краев. альманах. Вып. 3. М., 1989; Гулыга А. Формула русской культуры // Наш современник. 1992. № 4; Акулишин П. В. Проект создания Азиатской Академии С. С. Уварова и его место в обществ. движении России 1810—69 // Проблемы новой и новейшей истории Востока. М.—Рязань, 1993; Он же. Гр. С. С. Уваров и его роль в жизни рос. об-ва // Педагогика. 1993. № 4; Харташович М. Ф. Николай I и гр. С. С. Уваров — реформаторы АН // Вестник РАН. 1995. Т. 65. № 12; Дурдыева Л. М. С. С. Уваров и теория официальной народности. М., 1996; Хотеев В., Чернета В. Граф С. С. Уваров — министр-просветитель // Высшее образование в России. 1996. № 1, 2; Шевченко М. М. С. С. Уваров // Рос. консерваторы. М., 1997; Драгомир В. В. К вопросу о полемике по проблеме роли С. С. Уварова в истории России: Системный компаративный анализ. М., 1998; Петров Ф. А. Исторические взгляды С. С. Уварова // Ист. музей — энциклопедия отеч. истории и культуры. Тр. ГИМ. Вып. 106. М., 1998; Петров Ф. А. Российские университеты в 1-й пол. XIX в. Формирование системы университетского образования. Кн. 2, ч. 3. М., 1999; Кн. 3. М., 2000; Виттекер Ц. Х. Гр. С. С. Уваров и его время. СПб., 1999.

Н. Полунина

УДЕРЖИВАЮЩИЙ, христианское мистическое понятие, связанное с противостоянием действию *тайны беззакония*, впервые использовано ап. Павлом (2 Сол. 2, 1-4; 6-8). Удерживающим здесь называется глава величайшего христианского государства, каковым была в то время Римская империя. Русская православная церковь с полным правом и основанием относит эти слова святого апостола к русскому царю, наследнику православных христианских императоров Рима и Византии, возглавителю *Третьего Рима* — православного самодержавного царства. Он был священным лицом, преемственным носителем особой силы благодати *Святого Духа*, которая действовала через него и удерживала распространение *зла*. Император Николай II был глубоко проникнут сознанием этой лежащей на нем религиозно-мистической миссии. После отречения Николая II роль Удерживающего перешла к Царице Небесной, о чем русскому народу было объявлено через явление иконы Божией Матери, названной «*Державной*».

Е. Алферьев

УМ, способность получать, хранить, преобразовывать и выдавать информацию, вырабатывать новые знания, принимать рационально обоснованные решения, формулировать цели и контролировать деятельность по их достижению, оценивать ситуации, возникающие в окружающем мире. Важнейший источник информации, перерабатываемой и преобразуемой

умом, и объект приложения выработанных им знаний, решений и *целей* — окружающий человека *мир*. В европейской философской традиции принято различать в качестве основных уровней интеллектуальной деятельности *разум* и *рассудок*. Рассудок рассматривается как интеллектуальная деятельность, не выходящая за пределы норм и стандартов, выработанных в социально-историческом и культурном процессе и в ходе индивидуальной деятельности, а разум — как высшая творческая способность ума создавать принципиально новые знания и постигать глубинную сущность *вещей* и *явлений*.

УМНОЕ ДЕЛАНИЕ, мистическая концентрация внутренних духовных сил, «хранение ума», на созерцании *Бога*. Главная форма православной мистики. Для этого используются смирение, молчание, *молитва* и трезвение. Постоянно повторяется *Иисусова молитва*.

Молитва и трезвение неразрывно связаны между собой. Трезвение — это «заботливостью», трудом и опытом приобретаемое «внимание» ума к тому, что происходит в «сердце», т. е. во внутренней жизни, внимание, сопровождаемое «бодренностью», т. е. неослабным напряжением сил с целью «охранения» сердца от дурных движений для достижения чистоты сердца.

Этот подвиг в аскетике имеет еще следующие наименования, которые оттеняют его с различных сторон: «подвиг и труд ума» (Макарий Египетский, Иоанн Кассиан Римлянин), «собрание себя в одно место» (Исаак Сирий, Василий Великий), или, иначе, «самособрание», «собрание внутрь» (еп. Феофан), «внутреннее делание» (Древний патерик, еп. Феофан), «сердечное делание» (еп. Феофан), «сокровенное делание», «духовное делание» (Исихий).

Путь к Богу лежит через познание самого себя. «Никто не может познать Бога, не познавши самого себя», — повторяет за Великим Антонием Великий Афанасий. В познании самого себя кроется величайшая наука из наук, ибо не постигший ее не увидает Бога. От подвижника требуется знание духовных и психологических законов и глубокое проникновение в свою *душу*. Но обычно люди находятся в ослеплении и самообольщении и не видят своего падшего состояния. Поэтому увидеть свое истинное состояние и познать *зло* в себе есть первый шаг к самопознанию. Но на этом пути стремления к бесстрастию подвижнику еще предстоит многотрудная и долгая борьба со страстями и усвоение добродетелей. При этом требуется последовательность и постепенность. Исаак Сирий (VII в.) говорит: «Каждая добродетель есть мать следующей за нею. Если оставить мать, рождающую добродетели, и устремиться ко взысканию дочерей, прежде стяжания матери их, то добродетели эти соделываются ехиднами для души. Если отвергнешь их от себя, скоро умрешь». Итак, духовное совершенство создается последовательно и постепенно, подобно зданию. В основание его должна быть положена *вера*, а на это основание полагаются камни: послушание, долготерпение, воздержание, а на них уже воздвигаются др. камни: страдание, отсечение *воли* и т. д. Но краеугольными камнями будут терпение и мужество, и от них зависит твердая устойчивость здания. Цементом, все соединяющим, служит смирение, без которого ни одно доброе дело не есть добродетель и без которого нельзя спастись.

Святые отцы говорят о том, что высокие духовные состояния достигаются только хранением ума. По слову прп. Исихия, «хранение ума достойно именоваться светородным, молниеродным, светоиспускательным и огненосным. Ибо, истинно сказать, оно одно превосходнее самых великих телесных добродетелей, сколько бы их ни имел кто. Сего то ради и надлежит называть сию добродетель самыми почетными именами, ради рождающихся из нее светозарных светов. Возлюбивши ее, из грешников непотребных, скверных,

невежд, бессмысленных, неправедных делаются силою Иисус-Христовою праведными, благопотребными, чистыми, святыми и разумными; и не только это, но и начинают совершать *таинства* и богословствовать. Сделавшись созерцателями, они переселяются к оному пречистому, беспредельному Свету, прикасаются к Нему неизреченными прикосновениями, с Ним живут и действуют, поелику вкусили, «яко благ Господь».

Согласно св. Макарию Египетскому, огонь благодати, возжженный *Духом Святым* в сердцах христиан, делает их сияющими наподобие свечей перед лицом Сына Божия.

«Огонь божественный, в соответствии с волей человеческой, то возгорается большим пламенем, то уменьшается и совсем не дает отблеска в сердцах, смущенных страстями. Огонь невещественный и божественный освещает и испытывает души. Этот огонь снизошел на апостолов в виде огненных языков. Этот огонь воссиял Павлу, беседовал с ним, озарил его ум и вместе с тем ослепил его глаза, ибо то, что является плотью, не может вынести сияния этого света. Моисей видел этот огонь в несгораемой купине. Этот огонь вознес Илию с земли в виде огненной колесницы... *Ангелы* и служебные духи приобщаются свету этого огня... Этот огонь прогоняет демонов, искореняет *грехи*. Он есть сила воскресения, истина вечной жизни, озарение душ святых, постоянство небесного могущества» (Макарий Египетский).

Это и есть «божественные энергии», «лучи Божества», о которых говорит Дионисий Ареопагит, те творческие свойства, которые пронизывают Вселенную и познаются вне тварного мира, как свет неприступный, в котором пребывает Святая Троица. Преподанные христианам через Духа Святого, эти энергии уже не носят характера внешнего явления, но являются как *благодать*, внутренний свет, который преобразует *природу*, обожая ее. «Бог назван Светом не по своей природе, но согласно Его энергии, — говорит св. Григорий Палама. — Насколько Бог проявляется, сообщается, может быть познаваем — Он есть Свет. Если Бог называется светом, это не только по аналогии со светом материальным. Божественный свет не имеет только значение аллегорическое и абстрактное: это есть данное мистического опыта. Этот божественный опыт дается каждому по его силам и может быть большим или меньшим согласно достоинству каждого, кто это испытывает. Видение божества, ставшего лицезримым в озарении несозданного света, есть «тайна восьмого дня» — она принадлежит будущему веку. Однако достойные могут видеть «Царствие Божие, пришедшее в силу» (Мк. 9, 1) еще и в сей жизни, как это видели 3 апостола на Фаворской горе.

У Симеона Нового Богослова находим мы вдохновенные страницы, изображающие нам высочайшие состояния Бого-созерцания.

О высшем ощущении Симеон говорит так: «Бог не является в каком-либо очертании или впечатлении, но является как протест, образуемый светом, без образа, непостижимым, неизреченным. Больше этого я не могу ничего сказать. Впрочем, являет Он себя ясно, узнается весьма хорошо, видится **чисто невидимый**, говорит и слышит невидимо; беседует естественным Богом с теми, кои рождены от Него **богами по благодати**, как беседует друг с другом, лицом к лицу; любит сынов своих, как отец, и любим бывает ими чрезмерно и бывает для них дивным неким видением и страшным слышанием, о которых не могут они говорить как должно, но опять и молчать не могут... И не могут они насытиться возвышением истины, потому что не суть больше господа над собою, но суть органы Духа Святого, в них обитающего, Который подвизает их и Сам опять подвизаем бывает ими».

Симеон обращается к Божеству и говорит: «Однажды, когда Ты, пришедши, орошал и омывал меня, как мне казалось, водами и многократно погружал меня в них, я видел молнии, меня облиставшие и лучи от лица Твоего, смешивавшиеся с

водами, и видя, как омываем был водами световиднейшими и блестящими, пришел в исступление... Проведши так довольное время, я опять увидел другое страшное таинство. Я увидел, что Ты, взяв меня, возшел на небеса, вознесши и меня с Собою, — не знаю, впрочем, в теле ли Ты возвел меня туда или кроме тела, Ты один то знаешь, сделавший сие. После того как я пробыл там с Тобою довольный час, удивляясь величию славы (чья же была та слава и что она такое, не знаю), я пришел в исступление от безмерной высоты ее и вострепал весь. Но опять оставил меня одного на земле, на которой я стоял прежде. Пришедши в себя, я нашел себя плачущим и дивящимся скорбному обнищанию своему. Потом, немного спустя после того, как я стал долу, Ты благоволил показать мне горе, на небесах отверзшихся лице Свое, как солнце, без образа и вида...

Опять явился Ты, невидимый, неосязаемый, неуловимый... и давал мне видеть славу Твою обильнее, и Сам Ты увеличиваешься паче и паче и блистанием паче и паче расширяешься, и мне казалось, что с удалением тьмы Ты приближаешься ближе и ближе, — как это часто испытываем мы и в чувственных вещах. Ибо когда сияет луна и облака бегут, гонимые ветром, тогда кажется, что и луна бежит скорее, хотя на деле она несколько не скорее бежит обыкновенного своего течения.

Таким образом, о Владыко, мне казалось, что Ты, недвижимый, грядешь, неизменяемый — увеличиваешься, не имеющий образа — приемлешь образ. Ибо как бывает со слепым, что он мало-помалу привыкает видеть и ясно обнимать весь образ человека, или все очертания человеческого тела, живописует его в себе, как он есть, когда начертывается все подобие образа человека в сих глазах и через них проходит в ум и рисуется в памяти человека, как на доске: так и Ты, когда очистил совершенно ум мой, явился мне ясно во свете Духа Святого, и как ум мой видел Тебя яснее и чище, то мне казалось, что Ты будто выходишь откуда-то, являешься светлейшим и даешь мне видеть черты беззачного зрака Твоего... Когда же я спросил Тебя, говоря: о Владыко, кто Ты? Тогда Ты в первый раз сподобил меня услышать и сладчайший глас Твой, и столь сладко и кротко беседовал со мною, что я пришел в исступление, изумлялся и трепетал, помышляя в себе и говоря: как это славно и как блистательно... Ты сказал мне: «Я — Бог, соделавшийся человеком, по любви к тебе... Я говорю с тобою через Духа Святого, Который вместе со Мною говорит тебе. Это даровал Я тебе за одно произволение и веру, и дам еще больше сего».

Под впечатлением этого Божественного созерцания Симеон в восхищении восклицает: «Что другое блистательнее и выше сего?» И слышит ответ, что ощущения будущей жизни выше этого счастья. «Чрезмерно мала душа твоя, — слышит Симеон, — когда ты довольствуешься только таким благом, ибо оно в сравнении с будущим похоже на то, как если б кто нарисовал небо на бумаге и держал ее в руках: сколько разнится нарисованное небо от истинного, столько или несравненно более разнится будущая слава с той, какую видишь ты теперь...»

«И Паламе ведомы озарения внутреннего человека неизреченным светом, когда, пользуясь тем светом, он идет путем, возводящим его на вечные вершины, и он становится зрителем премирных вещей... По слову его, подвижник, «отделяясь от материального, в котором он сначала проходит известный ему путь, он восходит не на мечтательных крыльях ума, который кругом всего блуждает, как слепой, но идет к истине неизреченною силою Духа, духовным и неизреченным восприятием он слышит неизреченные глаголы и видит несозерцаемое, и он уже здесь, на земле, есть и становится чудо... он состязается с ангелами в непрестанном песнопении, став на земле как некий ангел Божий, и приводит через себя к Богу всякий вид тварей» (архим. Киприан).

Таковы непостижимые духовные переживания и высокие достижения Богосозерцания. «Они показывают возможность преодоления тварного мира, детерминированности космических законов. Мистик выходит из себя, из тесных рамок тварного мира, из законов логического мышления, из категорий времени и пространства, подымается на третье небо, слышит несказанные глаголы, погружается в добытийственные бездны, касается *трансцендентных* основ твари.

...«Мистическое ведение есть не только знание о Боге и божественном, но и обожение своего ума, поэтому мистическому познанию открываются те тайны Божия о Нем, о мире, о человеке, о начале и конце всего, каких никогда не познать богословом» (архим. Киприан). Надо также отметить, что мистические созерцания не есть переживания каких-то субъективных психических состояний радости, мира, покоя, но откровения иного мира, действительное соприкосновение с этим, хотя духовным, но реально существующим миром. Только силою благодати может человек достигать таких сверхъестественных состояний, поэтому: «Приступающий к созерцанию без света благодати, — как говорит св. Григорий Синаит, — да ведает, что он строит фантазии, а не созерцания имеет в мечтательном духе, будучи опутываем фантазиями и сам себя обманывая». И далее: «Сам от себя не строй воображений, а которые сами строятся, не внимай тем и уму не позволяй напечатлеть их на себя. Ибо все сие со *вне* будучи печатлемо и воображаемо, служит к прельщению души... Ум и сам по себе естественную имеет силу мечтать и может легко строить призрачные образы того, что вожделевает... Тогда испытывающий сие бывает уже мечтателем, а не безмолвником».

К истинному безмолвию способны только те, которые стяжали Божественное утешение к поощрению в трудах и Божественное содействие в помощи при бранях» (Иоанн Лествичник). Иначе говоря, удел безмолвников есть удел не всех, а лишь тех, кого благодать Божия призывает на это. Истинные подвижники никогда не стремились непосредственно к мистическим созерцаниям.

Это таило бы в себе опасность «прелести». Высшие духовные созерцания не есть удел каждого подвижника, это присущее немногим гигантам духа. «В чистую молитву один от тысяч достигнешь, а яже по сей, едва один от тмы» (Исаак Сирий).

Отец *Павел Флоренский* устанавливает онтологическое различие духовных типов и их иерархичность. Хотя каждый тип по своей «кривой» может возрастать в духовном совершенствовании бесконечно, но характер возрастания, способности, духовная одаренность различны. Группы типов одной «породы» при возрастании могут превосходить друг друга и в быстроте возрастания, и в интенсивности и различаться друг от друга до бесконечности, но все же между ними можно установить какое-то родство, или связь, можно их сравнить, но типы разной «породы» просто несравнимы между собою. Они из разного «теста», из разного материала. Одному типу свойствен могучий взлет: ему даны орлиные крылья, другой же поднимается вверх по более пологой кривой, и, может быть, чтобы достигнуть высот созерцания Боговидения, ему недостаточно времени, ограниченного пределами земной жизни. И правильная духовная школа не ставит никогда ученику целью это созерцание, но очищение от страстей. Остальное же зависит от способностей человека к духовному возрастанию, от его усилий в этом направлении, от правильной школы и опытного старца, если он может вести кратчайшим путем. Господь же, видя твердую решимость и неотступность подвижника, венчает его плодами Духа.

И. Концевич

УМОЗРЕНИЕ, обозначает выведение путем чистого мышления, независимого от *опыта* и наблюдения, каких-либо истин. Умозрение не занимается объяснением каких-либо частных *явлений*, а их общих законов, смысла и принципа. Оно имеет своей отправной точкой природу самого мышления,

которая, как и сам процесс, созерцается непосредственно. В этой возможности для субъекта стать объектом и созерцать внутренние процессы и заключается источник умозрения. Как психологический метод самонаблюдения умозрение вполне правомерно, но в философии умозрение играло иную роль: оно было специальным методом, при посредстве коего строилась *метафизика*. Умозрение понималось вполне различно: то как непосредственное созерцание сверхчувственного (Шеллинг, неоплатоники), то как диалектический процесс саморазвития *идеи* (Гегель), то как обработка понятий и выделение из них противоречий. В первом значении умозрение играет большую роль у мистиков. Кант под умозрительным познанием разумет такое, которое касается предметов или понятий, недостижимых опытом.

УНИВЕРСАЛИЗМ, этическое направление, утверждающее, что нравственный человек должен преследовать не личные, а общие цели.

УНЫНИЕ, в учении Православной церкви смертный *грех*, выражающий неверие в *спасение*. Причиной его являются др. человеческие грехи, угнетающие *душу* человека.

Как учил митр. *Иоанн (Снычев)*: «Уныние — подавленность духа, потеря самообладания, которые переходят в отчаяние. “Господи, дух уныния не даждь ми...” Это тебе в ответ на твой вопрос, грех ли уныние. Уныние — страшный грех, который доводит до *самоубийства*».

«Уныние бывает» от лукавого, но бывает и как попушение Божие за наши неправоты, чтобы мы ярче ощутили свои немощи и поняли, что без *Бога* ничего доброго мы не совершим. Беда вся в том, что мы не имеем глубокой сердечной *веры*, доходящей до живого ощущения вседеприсутствия Божия, до Богообщения сердечного».

Уныние есть такое состояние души, при котором человек не видит *смысла* ни в своей жизни, ни в жизни всего мира (*Л. Толстой*). *Страдание*, утратившее смысл, — есть уныние (*Н. Лосский*).

УСЛОВИЕ, то, от чего зависит нечто иное. Эта зависимость может быть двойкой: реальной или идеальной; но в обоих случаях данное условие влечет за собой обусловленное, а уничтожение условия уничтожает и обусловленное. Т. о., отношение условия заключает в себе как отношение причины и следствия, так и отношение основания и вывода. Иногда под условием разумеют часть причины и называют причиной сумму условий, вызвавших известное явление (Миль). Логическое идеальное отношение условия к обусловленному выражается в условном (гипотетическом) суждении, начинающемся союзом «если».

УСЛОВНЫЕ И БЕЗУСЛОВНЫЕ РЕФЛЕКСЫ, приспособительные реакции животных и человека, обусловленные раздражением рецепторов и деятельностью центральной нервной системы. Безусловные рефлексы — врожденные ответные реакции организма, одинаковые у особей данного вида. Они характеризуются постоянной и однозначной связью между воздействием на тот или иной рецептор и определенной ответной реакцией, обеспечивающей приспособление организмов к стабильным условиям жизни. Безусловные рефлексы осуществляются, как правило, с помощью спинного и низших отделов головного мозга. Сложные комплексы и цепи безусловных рефлексов называются инстинктами. Условные рефлексы — приобретенные при жизни организма реакции в ответ на раздражение рецепторов; у высших животных и у человека условные рефлексы вырабатываются путем образования временных связей в коре головного мозга и служат механизмом приспособления к сложным изменчивым условиям внешней среды. По современным представлениям, условный рефлекс заканчивается не действием, а восприятием и оценкой его результата (*обратная связь*). То, что психичес-

кая деятельность имеет рефлекторную природу, впервые доказал *Сеченов*. Созданный *Павловым* объективный метод условных рефлексов лежит в основе учения о высшей нервной деятельности, в частности, учения о двух сигнальных системах.

«УСТАВ МОНАСТЫРСКИЙ (СКИТСКИЙ)», произведение русской духовной и научной мысли, воплотившее в себе основные идеалы и понятия *Святой Руси*, ставшее своего рода энциклопедией отечественной духовности к. XV—XVI вв. Создан великим русским святым *Нилом Сорским*. Состоит из 11 глав.

Первая глава говорит о борьбе со страстями и о том, как необходимо им противостоять. Прп. Нил проявляет себя здесь глубоким психологом. Он разбирает страсти человеческой *души* и указывает различные моменты их действия: сначала семя, потом развитие, нечто вроде роста, происходящего в сердце, наконец, полное укоренение; он дает советы, как бороться со страстью и уничтожать ее на различных этапах развития. Следуя за византийскими писателями, Нил указывает 5 таких этапов: а) «прилог»; б) «сочетание»; в) «сложение»; г) «пленение»; д) «страсть» в собственном смысле.

а) «Прилог» есть лишь некое впечатление, первое движение, проявляющееся в *уме* или в *сердце*. Иными словами, это любая *мысль*, любое *чувство*, невольно возникающие в человеческой душе. Поскольку они возникают помимо нашей воли, под влиянием того, что нас окружает, человек за них не ответствен. Но если он покоряется дурной мысли или дурному желанию, если он задерживается на них и их задерживает у себя добровольно, то этим он вызывает второй фазис, «сочетание». Иначе говоря:

б) «Сочетание» и есть внимание, которое человек обратил на случайно возникшую мысль или на чувство, пробудившееся без полного участия его *воли*. Этот второй фазис отличается от первого тем, что в нем присутствует зачаток воли. Долг человека, говорит прп. Нил, заключается в претворении в *добро* любой злой мысли и любого нечистого желания, как только они замечены в душе. Здесь уже перед нами начало борьбы.

в) «Сложением» делается следующий шаг. Это уже начало страстного влечения к данной мысли или желанию, определенная склонность к образу или впечатлению, возникшим в душе. Человек почти готов осуществить пришедшую ему мысль, последовать пробудившемуся в нем желанию. Но здесь, как и в первом фазисе (в «прилоге»), человек еще колеблется. Он то противится овладевавшим им мыслям и желаниям, то почти готов им отдаться. Когда он будет окончательно увлечен злой мыслью или желанием, это будет «пленение».

г) «Пленение» происходит в двух случаях: 1) Если человек невольно привлекается дурными мыслями и прельщается ими вопреки своему намерению. Поскольку это происходит невольно, в этой форме «пленения» нет почти никакого греха. 2) Но если человек вполне сознательно следует своим беспорядочным мыслям и желаниям, то такое душевное состояние представляется особо вредным. Душа возбуждена, человек теряет власть над самим собой, он побежден беспорядочными мыслями и его словно носит волнами в бурю. Это происходит в особенности от слишком частых и праздных бесед.

Все эти душевные состояния — более или менее временные. Они приходят к человеку и уходят. Иное дело — «страсть».

д) «Страсть» утверждается в человеческой душе надолго, становится привычкой и превращается как бы в составную часть ее характера. То самое, чему человек первоначально отдался свободно, по своей собственной воле, теперь настолько владеет им, что у него почти уже нет сил сопротивляться. Тогда порок укореняется в сердце человека, становится страстью, которая и господствует над человеком безраздельно, превращая его в своего раба.

Таков постепенный ход укоренения страстей в человеческой душе. Установив объект борьбы, составляющей смысл монашеского подвига, Нил указывает средства, которыми эту борьбу нужно вести. Первое из них — пресекать каждую дурную мысль, как только она появляется. Побеждать страсть нужно, когда она еще в зачатке; потом уже будет трудно бороться с ней. Второе средство — *молитва*. Говоря об этом значении молитвы как средстве борьбы со страстями, прп. Нил подробно останавливается на условиях и на сущности молитвы. Он понимает под молитвой не обычное произнесение слов и не богослужение в храме, а молитву особую, внутреннюю — «умную молитву».

Чтобы достичь «доброй молитвы», говорит прп. Нил, нужно сначала отогнать все мысли, чуждые *Богу*, даже чувственные представления духовных вещей, которые на первый взгляд кажутся хорошими. Надо стараться «молчать мыслею». Это первое качество молитвы, заключающееся в отвлечении энергий ума от всякого чувственного предмета, Нил, согласно исихастской терминологии, называет «трезвением сердца». Но этого мало. Очистить сердце, и даже бессознательную глубину личности, может только духовное присутствие *Иисуса Христа*. Вот почему всю свою силу, всю свою волю надо сосредоточить на одном непрестанном возгласе: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». «И тако глаголати прилежно, аще стоя, аще сидя или лежа... зрети пригодно в глубинну сердечную... елико можно, да не часто дышеши». Если не можешь вполне сдерживать сердце, если дурные мысли продолжают тебя смущать, не падай духом и продолжай молиться. Если посторонние мысли вторгаются в душу и мешают молитве, это — не по нашей воле. Нельзя только допускать, чтобы это происходило намеренно. Внутренняя молитва не должна прерываться ничем внешним: ни песнопением, ни чтением псалмов. Она выше обычной внешней молитвы, которая служит только подготовкой к ней. Если благодатью Божией человек чувствует сладость молитвы и ощущает в сердце влечение к ней, надо особенно стараться сохранить такое расположение души. Внутренняя духовная молитва — не только основное средство для очищения сердца от страстей. Она в особенности — высшая цель человеческого (монашеского) совершенства; она выше всех *добродетелей*. Добродетелей много, и каждая из них только частица добра; а умная молитва, молитва сердцем, есть источник всякого *блага*. Цель, к которой стремится наш святой, это духовное «сердечное» видение света Христова, которое, очевидным образом, может быть только даром *Святого Духа*. Жажда этого блага и должна порождать в монахе бодрость и твердую волю. Прп. Нил ничего не говорит о своем собственном опыте и для описания этих высочайших переживаний «совершенной молитвы» прибегает к греческим мистикам, в особенности к Симеону Новому Богослову. Причина этого может быть в его смиренности, а может быть в том, что сам он не сподобился таких духовных состояний.

«Кий язык изречет? Кий ум скажет? Кое слово глаголет? Страшно бо, воистину страшно, и паче слова. Зрю свет, его же мир не имать, посреди келии на одре сидя; внутрь ся зрю Творца миру, и бесеую, и люблю, и ям, питаюся добре единым боговедением, и соединяюся Ему, небеса превосхожду... Где же тогда тело, не вем».

В конце главы Нил обращается к себе самому и к своим современникам — монахам. Мы, грешные, говорит он, недостойны даже слышать эти слова. Он сам дерзнул их привести лишь для того, чтобы мы убедились, сколько мы безумны, когда гонимся за тленными благами мира и хвалимся перед другими, когда ими владеем.

Борьба со страстями, будь то подавлением дурных мыслей, будь то сердечной молитвой, есть борьба долгая и требует постоянных усилий. Как быть, чтобы упорствовать в этой борьбе?

Третья глава указывает средства для этого. Прежде всего человеку требуется его собственная энергия, твердая воля к борьбе. Кроме того, совершая подвиг внутреннего совершенствования, он должен надеяться и на прямую помощь от Бога, на поддержку благодати, которая «несет тебя на руках своих и хранит от всякого зла».

Борьба со страстями — основной «подвиг» монашеской жизни. «Умная молитва» — ее главная цель. Вот почему распорядок дня у монаха должен быть целиком определен стремлением к высшим целям жизни. Всегда и везде, во всех своих начинаниях, словом, делом и мыслью, он должен быть при деле Божиим.

Четвертая глава описывает распорядок дня монашеской жизни. Пятая глава, наряду с той, которая говорит о молитве, составляет наиболее существенную часть всего трактата. Здесь прп. Нил широко вдохновляется греческими авторами, что не означает, однако, отказа от собственной независимости. В человеке, пишет он, 8 страстей: 1) дух чревоугодия; 2) дух нечистоты; 3) дух алчности (скупости); 4) дух гнева; 5) дух печали; 6) дух уныния; 7) дух тщеславия; 8) дух гордости. С каждой из этих страстей, которые Нил старается анализировать, нужно бороться по-разному.

Говоря о той или другой страсти, Нил Сорский рассматривает не только основной порок, но и его различные разветвления. Он учитывает ее физиологическую и психологическую основу, старается проследить самые тонкие извилины души и обнаруживает тайную связь, существующую не только между отдельными пороками, как будто даже не имеющими ничего общего, но и между кажущейся бесстрастностью и пороком; это и позволяет ему дать некоторые очень верные и психологически тонкие советы. Как мы это уже видели по поводу его отношения к посту, все взгляды Нила на отдельные частные добродетели отличаются ясностью и честностью. Вот несколько примеров: говоря о необходимости изгонять из сердца гневные мысли, он указывает, что большую победу над духом гнева одерживает тот, кто молится за обидевшего его брата. В связи с этим преподобный настаивает на «любви и милосердии».

Нил советует всеми силами, и с самого начала, бороться с печалью и подавленностью, чтобы они не превратились в черную меланхолию, в «уныние», представляющее собой страшно тяжелую страсть. Если на человека нападает уныние, пусть он старается не роптать на Бога, ибо такой ропот есть то средство, которым пользуется враг, чтобы врасплох овладеть человеческой душой. Тут нужно бороться особенно решительно и молиться больше, чем когда-либо.

Лучшим средством против уныния прп. Нил называет молчание, сосредоточенность и раскрытие собственного сердца перед опытным наставником. Не менее старательно и упорно нужно бороться и со страстью тщеславия. Эта страсть весьма тонкая и вкрадывается в нас незаметно, побуждая нас трудиться не для Бога, а для собственного превозношения перед людьми. Она — мать «гордости» и носит различные имена, но всегда и везде она «мерзка». Бог противится гордому, говорит Писание. Такой человек — враг и бес себе самому и носит в себе самом свою погибель.

Зачаткам гордости нужно противопоставить смирение. Каждый должен считать себя хуже всех тварей, даже хуже демонов, ибо демоны нас побеждают. Среди братьев нужно занимать последнее место, носить убогую одежду (это опять — отголосок прп. Феодосия и Сергия, подлинный дух русской аскезы), нужно любить смиренную «черную работу», не искать своего в беседах, не стараться во что бы то ни стало вставить в спор свое слово, даже если это слово хорошее. В особенности же не надо хвалиться своими делами и случайными заслугами.

Шестая глава говорит о том, что в этой борьбе со страстями необходима помощь Божия. При ее наличии мощным средством против всех душевных страстей является постоянное помыш-

ление о смерти и о бренности всего земного. Как для *тела* хлеб есть главная пища, так для добродетельной жизни помышление о *смерти* существенно и необходимо. Надо помнить о том, что «от древних лет вси подвижники Богу скорбьми и бедами и теснотами спасаеся». Этой теме посвящена седьмая глава. Восьмая глава говорит о слезах. «Слезы покаяния» — это «слезы спасительные, слезы, очищающие мрак ума моего». И наступает момент, когда они становятся источником радости. Психическое состояние, которое Нил определяет словом «слезы», близко к тому, которое он называл внутренней «умной молитвой». Тут и там предполагается одинаковый уровень духовной возвышенности. Нередко слезы вызываются «умной» молитвой и очень часто сопровождают ее.

После «благодатных» слез, как и после «умной» молитвы, необходимо в особенности хранить свое сердце от посторонних помыслов. Об этом «умном хранении» после мистических переживаний говорит девятая глава.

Весь этот процесс внутреннего совершенствования требует от вставшего на этот путь человека полного отречения от мира, так что он должен умереть для всего другого. Тут Нил приводит слова св. Иоанна Лествичника о трех условиях, необходимых, чтобы человек был настоящим иноком: а) отказ от всякого стремления к материальным благам; б) горячая молитва; в) постоянное «блюдение» и совершенствование сердца.

Преподобный спрашивает не без иронии: можно ли называть «отказом от стремления ко всему земному» существующий у нас обычай владеть землей и селами? Как невозможно читать книгу и совершать богослужение, не научившись сначала грамоте, так невозможно приступить к подвигу внутреннего совершенствования, не отказавшись сначала от всего мирского. Этот подвиг требует прежде всего молчания, внутренней сосредоточенности, чего нельзя достичь без полного отказа от мира (гл. 10).

Таков изложенный прп. Нилом Сорским метод нравственного совершенствования человека, его сущность, требования и средства осуществления. Но чтобы все это было действительно хорошо и достигло цели, Нил требует все делать с «мудрованием», ибо «без мудрствования и доброе на злобу бывает» (гл. 11). Свои слова русский аскет подтверждает тут авторитетом св. Василия Великого. Как и во всем, в свершении монашеского подвига требуется «меру и время уставить». Этот подвиг нельзя предпринимать без предварительного глубокого размышления и не взвесив внимательно свои собственные силы, в особенности же «прежде времени в высокая не предрзати».

Указав в заключение 3 обычные формы монашеской жизни: в полном уединении, в скиту и в большом кинувийском общежитии, Нил высказывает свое предпочтение жизни в скиту «еже со единым или множае со двема братома жити»: по его убеждению, это более всего соответствует человеческой природе. При этой форме жизни «брат братом помогает», как «крепость», иноки поддерживают друг друга, взаимно наставляют, имея «единого учителя» — боговдохновенное Писание.

Свой трактат преподобный заканчивает заявлением, что написал он его, пользуясь Писанием и творениями святых отцов, и что, если есть в нем что-либо неугодное Богу или вредное для душ, он заранее то отвергает и просит за то прощения. Но если найдут его добрым и полезным для душ, это ему будет на радость. И кто найдет тут пользу, тот пусть молится о нем грешном, чтобы и он нашел милосердие у Бога.

Формулируя в целом учение Нила Сорского, можно свети его к следующим положениям:

1) Основное направление мысли прп. Нила есть направление чисто аскетическое. Жизнь теперешняя — только подготовка к жизни будущей. На земле все бренно, все преходяще,

судьба всех — умереть. Скорби и страдания — лучшее, что выпадает на долю человека в этой жизни. Их нужно принимать с радостью и благодарить за них Бога, т. к. они очищают душу и ведут человека к блаженству.

2) Самая «благая часть», какую человек может избрать на земле, — это монашеская жизнь. Монахи — в наиболее прямом смысле слова — служители Божии. Но монашеское состояние не должно быть только телесным: необходимо, чтобы оно было духовным. Оно требует не только умерщвления плоти, но в особенности внутреннего, духовного совершенствования человека. Аскетизм прп. Нила — духовный аскетизм. Его цель — внутреннее нравственное совершенствование человека, а не изнурение тела. Поле битвы для монаха — не его тело, а его сердце и его мысли. Монах может и должен питать и поддерживать свое тело настолько, насколько это ему требуется, и даже порою дать ему отдохнуть. Телесный пост не так существен в монашеской жизни. Количество принимаемой пищи должно соответствовать силам и потребностям каждого. Монах должен бороться не со своим желудком, а со злыми мыслями в своей душе, со страстями своего сердца. Путь, которым всякий человек достигает спасения, — это путь нравственного перерождения, внутреннего перевоспитания, а не внешних обрядов.

3) Этот взгляд Нила на характер и цель монашеской жизни определяет отчасти и его взгляд на мир. Основа его идей, характерная черта его мировоззрения — это первенство внутреннего, духовного, идеального над внешним, обрядовым. Его исходная точка — Евангелие, и этот евангельский характер отражается во всей его духовности. «Любите врагов ваших... Истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине», — эти евангельские слова могли бы служить эпиграфом ко всем трудам прп. Нила. Он обо всем судит с точки зрения *Евангелия*. Евангелием определяет обязанности монаха и всякого христианина вообще, не забывая ни о каких соображениях практического порядка, и этим он слегка напоминает князя Мышкина в «Идиоте» Достоевского.

4) То же духовное направление приводит к тому, что Нил — противник всякой роскоши в украшении церковей. Он пишет, что Бог никого еще не осудил за недостаточное богатое украшение храмов. Делать церквам дорого — стоящие дары «излишне». Гораздо лучше раздать эти деньги бедным.

Духовный и идеалистический характер святого очень часто принимает мистическое направление (в смысле внутреннего созерцания). Этот последний элемент — один из самых значительных в его личности. Мы видели его учение относительно духовной молитвы и слез. В обоих случаях предполагается одно и то же душевное и молитвенное состояние.

5) «Подвиг» нравственного совершенствования человека должен быть сознательным и осмысленным. Монах должен совершать его не по приказу, а по собственному убеждению в его необходимости, с «мудрованием» и «согласуясь разуму». Коротко говоря, послушание не должно быть машинальным и механическим. Монах, как и всякий другой христианин, может и должен пользоваться советами опытных людей, но для этого он должен сначала удостовериться в том, какова жизнь тех, к кому он за советом обращается, насколько они знают Писание и как они осуществляют свои знания на деле. Ядро монашеской жизни следует принимать на себя разумно, разумно «принимать пищу», «читать Писание», бороться со страстями. Резко восставая против тех, кто хочет всегда действовать «самочинно» и не желает укрощать свою собственную волю, Нил, однако, не уничтожает разумную личную волю у монаха. Напротив, именно эта воля должна постоянно присутствовать в деле внутреннего совершенствования. Даже тогда, когда он дает свои советы, Нил не подавляет собственную волю того, к кому он обращается. Эти советы он всегда высказывает условно: «если возможно», «если Богу угодно и полезно душе».

Это требование сознательных и разумных отношений, вместо рабского послушания, составляет очень интересную черту в системе идей прп. Нила.

б) Признавая в человеке собственную, и притом сознательную, волю, Нил полностью подчиняет ее требованиям Писания. Монах должен применять свою волю к тому, чтобы жить согласно «божественного Писания и учения Святых Отец». Но чтобы «в том иметь живот свой», нужно их знать, их «испытывать».

Иеромонах Иоанн (Кологривов)

УТИЛИТАРИЗМ, термин, введенный Д. С. Миллем, который и является главным представителем утилитарной *морали*, ставящей своим *идеалом* наибольшую пользу наибольшего количества людей, причем под пользой Милль разумеет наслаждение или отсутствие страдания. Принципы утилитаризма были высказаны Бентамом ранее Милля. По существу утилитаризм есть тот же эвдемонизм, но облагороженный; эгоизм устранен допущением альтруистических мотивов, мало, впрочем, согласованных с принципом пользы.

Были попытки трактовать христианскую *этику* как «идеальный утилитаризм». Однако утилитаризм противоречит христианскому учению, ибо этическое благо не сводимо к пользе.

УХТОМСКИЙ Алексей Алексеевич (25.06[7.07].1875—31.08.1942), русский ученый-физиолог и мыслитель, академик АН СССР. Родился в с. Вослома Ярославской губ., детство провел в Рыбинске. Воспитывался у сестры отца — А. Н. Ухтомской, с детства приучившей мальчика к беззаветной *любви*, равно обращенной и к людям и к *Богу*. Учился в классической гимназии, затем в кадетском корпусе, где увлекался математикой и философией. По окончании кадетского корпуса учился на словесном отделении Московской духовной академии, где его еще больше заинтересовала русская философия, неотделимая от религиозного сознания. Для Ухтомского показательно обращение к науке, к философии и вместе с тем к Богу, его влекли «анатомия человеческого духа до религии включительно», те рубежи, «до которых мы можем научно думать».

Еще будучи в Духовной академии, Ухтомский задался целью соединить *науку* и *религию*, *веру* и *разум* в едином процессе познания человеком *бытия*. В своих размышлениях о вечных вопросах — об *истине*, *добре* и *зле*, о нравственности, о духовности, о смысле истории и бытия, о судьбах России — он, продолжая русскую религиозную философскую традицию, пытался сказать и свое новое слово. Смысл бытия, по Ухтомскому, — в нравственном отношении человека к жизни, к др. человеку, к самому себе. Человек во всех своих конкретных проявлениях участвует в непрерывающемся процессе «живого предания от отцов к детям», связывающем все поколения в единую цепь истории. Пути истории проходят через каждого из нас, история развивается через индивидуальный опыт каждого человека, через глубинное, личностное переживание и познание им истины, добра и *красоты*. Тема истории духовной преемственности — одна из главных для Ухтомского. Он предупреждал о губительных последствиях бездуховности, о необходимости живой, органической связи человека с миром, об истинном собеседовании человека с бытием, о его глущайшей нравственной ответственности перед историей.



Еще будучи в Духовной академии, Ухтомский задался целью соединить науку и религию, веру и разум в едином процессе познания человеком бытия. В своих размышлениях о вечных вопросах — об истине, добре и зле, о нравственности, о духовности, о смысле истории и бытия, о судьбах России — он, продолжая русскую религиозную философскую традицию, пытался сказать и свое новое слово. Смысл бытия, по Ухтомскому, — в нравственном отношении человека к жизни, к др. человеку, к самому себе. Человек во всех своих конкретных проявлениях участвует в непрерывающемся процессе «живого предания от отцов к детям», связывающем все поколения в единую цепь истории. Пути истории проходят через каждого из нас, история развивается через индивидуальный опыт каждого человека, через глубинное, личностное переживание и познание им истины, добра и красоты. Тема истории духовной преемственности — одна из главных для Ухтомского. Он предупреждал о губительных последствиях бездуховности, о необходимости живой, органической связи человека с миром, об истинном собеседовании человека с бытием, о его глущайшей нравственной ответственности перед историей.

И в этом он видел планетарный смысл духовного прогресса человечества.

Соч.: Собр. соч. Т. 1—5. Л., 1945—54; Доминанта. М.—Л., 1966.

УЧЕНО-МОНАШЕСКАЯ ШКОЛА, одно из направлений православной мысли, которое было разработано кругом Московского митр. *Платона Левшина* и развито св. *Филаретом Московским* и его сподвижниками.

Появление этой школы было связано с церковной реформой Петра I, давшей толчок к секуляризации русской жизни.

К к. XVIII в. в Русской церкви, и прежде всего в *Славяно-греко-латинской академии* и Троицкой лаврской семинарии, возникают влиятельные силы, способные противостоять *секуляризму*. Именно они составили основу учёно-монашеской школы, куда кроме Платона (Левшина) следует отнести *Феофилакта (Горского)*, Дамаскина (Семёнова-Руднева), Мефодия (Смирнова), *Аполлоса (Байбакова)*, Амвросия (Подобедова), Михаила (Десницкого), Августина (Виноградского), Евгения (Казанцева), св. Филарета Московского и др. К ним нельзя не причислить и тех иерархов, которые сосредоточивались вокруг Новгородского и С.-Петербургского митр. *Гавриила Петрова* (1730—1801): св. *Тихона Задонского*, Евгения (Булгариса), Никифора (Феотоку), Анастасия (Братановского), Арсения (Верещагина), Тихона (Малинина), Феофилакта (Русанова) и др.

Вся эта плеяда учёных монахов участвовала в разработке системообразующего варианта *Православия*, способного за счёт большей жёсткости, методичности, рационалистичности, антропоцентричности достойно ответить на секулярно-западноевропейский вызов времени и поднять на небывалую высоту в новых исторических условиях духовный авторитет Российской империи — носителя этого системообразующего *Православия*.

Учёное монашество, особенно в лице Платона (Левшина), Феофилакта (Горского), Амвросия (Подобедова), Дамаскина (Семёнова-Руднева) и, конечно, св. Тихона Задонского, определило системообразующий, покаянный и «внутреннокрестный» объект своего культурно-творческого творчества, состоявший в органической, последовательной и методически выдержанной до конца антиномичности, прямо приистекающей из *догмата* о первородном *грехе*, т. е. принципиальной раздвоенности человека, его антропоцентрического «я». Учёные монахи сделали акцент на этой догматической двойственности, вновь и вновь обнаруживая её в своём непосредственном и метафизическом *опыте*. В творчестве учёных монахов был положен антиномический, апофатико-катафатический предел любым притязаниям греховного произвола и *разума*.

Философско-богословская мысль учёных монахов представляла собой развитие святоотеческой линии отечественной философии. Учёные монахи предложили особый синтетический метод *анагогии* с его до конца выдержанной, логически безупречной антиномичностью, позволившей утвердить принципиально новый тип православной рациональности.

Учёные монахи создали своеобразный кодекс православной чести, который опирался на апостольский завет «распяты миром» (Гал. 6, 14), т. е. на антиномическую жизнь в этом мире при внутренней, тайной, а по возможности и внешней, социально-корпоративной свободе по отношению к нему. И чем достойное осуществление этого завета становилось сложнее в условиях беспрецедентно возросших соблазнов этого мира, тем бесстрашнее с чувством исповедничества учёные монахи боролись с ними, разумеется, не нарушая смиренной, кенотически-жертвенной добродетели *христианства*. «Корпоративно-имперский орден» учёного монашества закрепил эту смиренно-бесстрашную мораль, придав ей необходимый, целенаправленный характер и воспитав, в результате, целую плеяду архипастырей вплоть до св. Филарета Московского. Для успешного достижения этой цели Платон (Лев-

шин) переустроил жизнь в Славяно-греко-латинской академии и Троицкой лаврской семинарии. Здесь органично привились творческие формы обучения, которые предполагали прямую вовлечённость преподавателей и студентов в единый процесс постижения и философско-богословского и, конечно, корпоративно-имперского «явления духа и силы», по выражению Платона (Левшина), «Христовой школы».

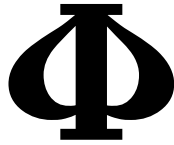
В лучших образовательных учреждениях тогдашней России стали практиковаться поэтические и риторические упражнения учеников, философско-богословские диспуты; развернулась многогранная переводческая и издательская деятельность от выпуска в свет первого 3-томного собрания сочинений *М. В. Ломоносова* (с переводами его речей на лат., нем. и фр. языки, осуществлёнными под руководством Дамаскина (Семёнова-Руднева)) до активного участия в издании «*Добротолюбия*» (вплоть до перевода его самых трудных мест); начались занятия инструментальной музыкой, по вокалу, светскому этикету, актёрскому мастерству — будущие пастьеры взяли за постановку не только традиционных мистерий, но и трагедий А. П. Сумарокова, обрели навыки «пристойной смелости» в общении с вельможами и представителями секулярной культуры. Более того, с самыми одарёнными питомцами Платон решил лично проводить «перипатические» прогулки, чтобы сильнее развить «свободную жилу» их таланта, и усилия его не пропали впустую. Из пер-

венствующих учебных заведений России вышли св. Филарет Московский, Михаил (Десницкий), Амвросий (Подобедов), Августин (Виноградский), *Евгений (Болховитинов)*, Мефодий (Смирнов), Аполлос (Байбаков) и мн. др. светочи учёно-монашеской школы, которые постарались распространить по всей России её уникальный опыт.

Однако начиная с 1808, когда осуществилась реформа духовных училищ в России и сильно урезалась даже та формальная корпоративная свобода, которую предоставил отечественному священству в образовательно-воспитательных делах Пётр I, учёно-монашеская школа стала приобретать уже не столько семинарско-академические, сколько собственно скитские и аскетические формы. Это ознаменовало рождение и расцвет эпохи св. Филарета, продолжавшейся более полувека (с 1810-х до 1867 включительно). К её талантливейшим деятелям следует отнести св. *Игнатия Брянчанинова*, Антония (Медведева), Иннокентия (Смирнова), Макария (Глухарёва), *А. В. Горского*, *А. Н. Муравьёва* и мн. др.

После кончины св. Филарета система учёно-монашеской школы утрачивает свою целостность, всё более разделяясь на чисто внутреннюю и чисто внешнюю составляющую, на безмолвное творение души собственно скитских монахов и яркое культурноносное самовыражение белого духовенства (напр., о. *П. Флоренского* и о. *С. Булгакова*).

П. Калитин



ФАДЕЕВ Ростислав Андреевич (28.03.1824—29.12.1883), военный и общественный деятель, мыслитель и публицист.

Родился в Екатеринославе в старинной дворянской семье. Отец его занимал ряд важных административных постов, в 1840-х был саратовским губернатором, затем — управляющим государственными имуществами на Кавказе. Это была очень ответственная должность, т. к. большая часть земель и ресурсов Кавказа считалась казенной собственностью. Мать Фадеева, урожд. княжна Долгорукая, принадлежала к одной из самых знатных семей империи. Будучи женщиной широко образованной, она занималась изучением кавказской флоры, под ее непосредственным влиянием отец Фадеева начал заниматься устройством кавказских курортов. Фадеев с юности предназначался к военной деятельности и был отправлен учиться в артиллерийское училище. Однако, несмотря на проявленные способности к военному делу, Фадеев не столько учился, сколько вел жизнь типичного представителя «золотой молодежи». В результате Фадеев из-за «живости характера» не окончил училища. К счастью, этот удар по самолюбию помог Фадееву взяться за ум и озаботиться о своей карьере. В 1844 Фадеев отправился на Кавказ волонтером и уже вскоре отличился во многих боях. Имя его прогремело на всю кавказскую армию. Правда, несдержанность в словах Фадеева, имевшего обыкновение кавказских офицеров говорить то, что думаешь, не раз осложняли ему жизнь. Так, в 1848, приехав в отпуск в С.-Петербург, Фадеев вскоре был выслан «за непозволительную болтовню» из столицы домой в Екатеринославе под домашний арест. Лишь в 1850, после 2-х лет вынужденного безделья, Фадеев снова отправился на Кавказ, где воевал до самого конца кавказской войны. Во время крымской кампании Фадеев также сражался на кавказском фронте против турок, отличился в сражениях при Башкадыкларе и Курукларе. С 1859 Фадеев состоял при наместнике Его Императорского Величества на Кавказе кн. А. И. Бяратинском. Фадеев сыграл значительную роль в операциях, завершивших войну с Шамилем. Вместе с наместником Фадеев принимал капитуляцию Шамиля в ауле Гуниб 25 авг. 1859. Об этом событии Фадеев от имени наместника объявил в лаконичном приказе: «Гуниб взят. Шамиль в плену. Поздравляю Кавказскую армию». За эту победу Фадеев был произведен в генералы, получил ряд орденов, но высшей для себя наградой он считал подаренное ему Бяратинским личное знамя Шамиля. Однако на Кавказе Фадеев не только воевал, но и открыл в себе талант ученого и литератора, регулярно помещая в «Московских ведомостях» «Письма с Кавказа». В дальнейшем Фадеев написал книгу «60 лет Кавказской войны», содержащую не только военно-исторический, но и ценнейший этнографический материал. Без

использования данных этой книги и поныне не может обходиться ни одно исследование жизни Кавказа того времени. После окончания войны Фадеев продолжал публицистическую деятельность. Он вступил в конфликт с военным министром Д. А. Милютиним, выступая против его проекта военных реформ. В 1866 Фадеев подал в отставку и целиком посвятил себя политике. В 1867 в «Русском вестнике» он поместил ряд статей, которые год спустя вышли отдельной книгой «Вооруженные силы России». В 1873, в развитие этой темы, вышла еще одна книга Фадеева «Наш военный вопрос». Однако мировую известность принесли Фадееву его статьи по славянскому вопросу, которые он, начиная с 1869, помещал в «Биржевых ведомостях». Фадеев с тревогой наблюдал подъем объединенной Германии, и поэтому основная идея его статей заключалась в неизбежности борьбы славянства с германизмом. Одновременно с этим Фадеев считал необходимым разрешить восточный вопрос путем разгрома Османской империи и ликвидации Австро-Венгрии. Как видим, основные идеи Фадеева совпадали с мыслями *Данилевского* и др. неославянофилов. Действительно, такие идеи тогда «носились в воздухе». При этом Фадеев активно участвовал в обсуждении внутренних проблем России. В 1874 он поместил цикл статей в консервативной прессе под общим названием «Чем нам быть?», в которых критиковал реформы Александра II за их бессловесный характер. Подчеркивая, что «культурный слой» дворянства основывает весь государственный быт, Фадеев предлагал расширить роль дворянства в земских органах власти. Следует заметить, что, говоря о дворянстве, Фадеев имел в виду «культурный слой» любого сословного происхождения, т. е. элиту российского общества, пополняемую одаренными людьми из низов. В 1875, когда начался вызванный восстанием боснийских сербов восточный кризис, Фадеев отправился в Египет помочь Хедиву (правителю Египта) реорганизовать армию, т. к. надеялся, что египтяне вступят в войну с турками. Однако здесь Фадеев ошибся, поскольку египетский хедив оказался верным султану и в русско-турецкой войне 1877—78 немалую часть турецкой армии составляли египтяне. В 1876 Фадеев прибыл в Сербию, вступившую в войну с турками, но Александр II потребовал от Фадеева возвращения в Россию. Войну 1877—78 Фадеев провел в Черногории официальным представителем России. После этой войны Фадеев принимал участие во внутрироссийской политической борьбе. В условиях революционной ситуации и либеральных шатаний Александра II на рубеже 1870—80-х Фадеев выступил в защиту традиционной России, прибегая к нетрадиционным методам, заимствованным из практики революционеров. Так, в 1881 в Германии выходит без упоминания автора «Письма о современном состоянии России. 11 апр. 1879 —

6 апр. 1880». «Письма» содержали разгромную критику либеральных реформ Александра II, поскольку те не совпадали с естественным течением русской истории и предьявляли программные требования «партии порядка». В частности, Фадеев предлагал усилить роль земского самоуправления при расширении полномочий в них дворянства. В области аграрных отношений Фадеев предлагал пересмотреть выкупную операцию, исходя из реальной стоимости земли, ликвидировать временнообязанное состояние крестьян, отменить переделы земли внутри *общины*, что со временем привело бы к закреплению земли в частной собственности. Для ослабления земельного голода внутри России Фадеев предлагал организовать масштабное переселение крестьян на окраины, для чего считал необходимым создать специальное государственное ведомство, которое гарантировало бы переселенцам льготные кредиты для обустройства. Как видим, программа Фадеева предвосхищала действия П. А. Столыпина на четверть века. Весьма показательным, что Фадеев свои требования издал анонимно и за границей. Это позволило Фадееву изложить эти требования открыто, без иносказаний и намеков, что нельзя было сделать в открытой печати. После царевубийства 1 марта 1881 Фадеев стоял у истоков создания тайной контртеррористической организации «Священная дружина». Упорная борьба закончилась победой самодержавия и привела к национальному курсу Александра III. Но эта победа была нелегкой, о чем и свидетельствует деятельность Фадеева, прибегавшего к нелегальным методам борьбы с крамолой, не надеясь на мощь и благонадежность государственного аппарата.

Соч.: Собр. соч. В 4 т. СПб., 1890.

С. Лебедев

ФАТАЛИЗМ (лат. — судьба), точка зрения, утверждающая внешнее предопределение всего совершающегося. Т. о., исключается возможность *свободы воли*. Несовместим с христианским вероучением.

ФАШИЗМ, антихристианская идеология расового избранничества, являющаяся аналогом талмудического иудаизма. В отличие от христианского православного понимания избранничества как обязанности служить ближнему своему, талмудический иудаизм и фашизм воспринимали избранничество как особое право господствовать над людьми. Многие идеологические установки фашизма являлись переложением древних расовых идей Талмуда, буквально повторяя мысли и положения «Сионских протоколов». В книгах главных идеологов Третьего рейха — Гитлера «Моя борьба» и А. Розенберга «Миф двадцатого века» антихристианские мотивы расового избранничества открыто перекликаются с идеями «Сионских протоколов».

«Мы, — декларировал в своей книге А. Розенберг, — избранные, мы единственные люди. Наши умы выдают подлинную власть духа; ум остальной части мира инстинктивен и животен...»

Мы так распишем несправедливости чужих правительств, создадим такую к ним неприязнь, что народы тысячу раз согласятся на рабство, которое гарантирует им мир и порядок, чем станут довольствоваться своей хваленной свободой».

Многие заявления иудейских вождей текстуально совпадают с откровениями идеологов Третьего рейха. Об этом, в частности, свидетельствует сопоставление основных положений сионизма с установками «Майн Кампф» А. Гитлера.

Питаясь из одного и того же антихристианского, богоборческого, сатанинского источника, и талмудический иудаизм (породивший масонство и тесно связанный с ним), и фашизм (стремившийся использовать методы масонства) были в XX в. главными действующими силами заговора против человечества.

Оккультная, сатанинская сторона фашизма, почти полностью скопированная с ритуалов тайных иудейских и масонских

организаций, у деятелей Третьего рейха проявлялась в воинствующем богоборчестве и открытом поклонении силам зла (напр., деятельность организации «Аненэрбе»). Правящие режимы западных стран, принадлежавших к иудейско-масонской цивилизации, с особой заботливостью вынашивали Гитлера, с тем чтобы использовать его для окончательного уничтожения православного христианства и его главного оплота — России.

Задачи, которые в России полностью не сумели выполнить еврейские большевики, уничтоженные в к. 30-х волей Сталина, должны были довершить фашистские орды. Западные политики, зная сатанинский характер фашизма, с удовлетворением наблюдали за его движением на Восток. Как отмечал масонский писатель Т. Равенкрофт, «те, кто знал, хранили молчание. Лидеры оккультных лож и секретных обществ, связанных с формированием мировой политики в западном полушарии, понимали, что они отнюдь ничего не выиграют от разоблачения сатанинской природы нацистской партии».

О. Платонов

ФЕДОРОВ Николай Федорович (26.05[9.06].1829—15[28].12.1903), философ. Родился в с. Ключи Тамбовской губ. от внебрачной связи кн. П. И. Гагарина и дворянки девицы Е. Ивановой. Когда кн. Гагарин скончался (1832), мальчик, получивший фамилию от крестного отца, вместе с матерью и др. детьми от нее же, должен был покинуть отцовский дом. Впрочем, семья была достаточно обеспеченна, судя по

тому, что Николай Федоров мог получить образование в гимназии (в г. Тамбове). По окончании гимназии он поступил на юридический факультет Ришельевского лицея в Одессе, но оставался в нем всего 3 года. С этого момента начинается период скитаний у Николая Федоровича: с 1854 по 1868 он переменил 7 городов, служа учителем истории и географии в низших школах, — и именно в эти годы сложились основы его мировоззрения, как об этом свидетельствует его верный последователь Н. Петерсон (впоследствии один из издателей сочинений Н. Ф. Федорова). С 1868 Федоров переходит на службу в Москву и очень скоро получает место в Румянцевском музее, где он оставался на службе 25 лет. Последние годы жизни, уже уйдя в отставку, Федоров начал снова работать в библиотеке при архиве Министерства иностранных дел (в Москве).



Все время службы Н. Федоров жил крайне скудно, поистине аскетически. От своего ничтожного жалования Федоров ухитрялся отдавать часть своих денег служителям в музее и разным «стипендиатам» — нищим, являвшимся к нему в определенные сроки за получением своих «стипендий».

Н. Петерсон, без ведома Федорова, написал *Ф. М. Достоевскому* письмо с изложением взглядов Федорова; это письмо произвело очень большое впечатление на Достоевского, который прочитал письмо *В. С. Соловьеву*. «Скажу, что в сущности, — пишет Достоевский в письме к лицу, переславшему изложение взглядов Федорова, — я совершенно согласен с этими мыслями». Соловьев сам написал письмо Федорову; вот отрывок из него: «Прочел я вашу рукопись с жадностью и наслаждением *духа*, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра. Проект ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров... Ваш проект есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я, со своей стороны, могу

только признать Вас своим учителем и отцом духовным». Фет писал Федорову позже: «Я никогда не забуду слов о Вас Льва Николаевича (Толстого); он говорил: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком».

Все эти отзывы достаются сами по себе, чтобы признать построения Федорова выдающимся явлением в истории русских духовных исканий, — и это тем более верно, что и у Достоевского, и особенно у Соловьева, как мы упоминали, можно без затруднения констатировать влияние Федорова.

При жизни Федоров не печатал почти ничего, а если печатал, то всегда без подписи, — но писал очень много. Близкие к нему люди В. А. Кожевников и Н. Петерсон издали в двух томах сочинения Федорова — и в соответствии с духом учения его — эти сочинения не были предназначены для продажи — их можно было получить бесплатно у издателей, которые отказались от всяких своих прав.

«В настоящее время, — писал Федоров, — дело заключается в том, чтобы найти, наконец, потерянный *смысл жизни*, понять цель, для которой существует человек, и устроить жизнь сообразно с ней. И тогда сама собой уничтожится вся путаница, вся бессмыслица современной жизни». В последних словах Федорова довольно ясно выступает оптимистическая уверенность в том, что при надлежащем понимании цели нашей жизни ее современная запутанность исчезнет «сама собой...»

Для Федорова существенно решительное противление тому, чтобы только установить правильное понимание жизни: необходимо от понимания перейти к осуществлению того, что нам открывается. Поэтому он называет свою установку — «проектной»: к истории, — пишет он, — нужно относиться не «объективно», т. е. безучастно, и не «субъективно», т. е. с внутренним лишь сочувствием, а «проективно», т. е. превращая знание «в проект лучшего мира». «Без этого, — пишет он, — знание принимается за конечную цель», дело «заменяется мирозерцанием» — и пред нами чистая «идеология или культ идей». Федоров ставит в упрек философам именно то, что они «мысли придают большее значение, чем действую»; о Сократе он говорит, что он «от обожания идолов перешел к обожанию идей, — и это обожание в Платоне перешло в решительное отделение мысли от дела». Поэтому, по мысли Федорова, мы «присутствуем при смерти философии». «Чтобы сделаться знанием конкретным и живым, философия должна стать знанием не только того, что есть, но и того, что должно быть, т. е. она должна из пассивного умозрительного объяснения сущего стать активным проектом должствующего, быть проектом всеобщего дела».

Мало этого. Становясь описанием того, что есть, т. е. превращая себя в созерцание мира (вместо того чтобы быть проектом изменения сущего в идеальное), философия (как и наука) ставит себя в рабское положение в отношении к нынешним порядкам; это есть рабская подчиненность нынешнему социальному строю. В такое же рабское отношение наука и философия неизбежно ставят себя и к природе. Федоров сурово критикует «преклонение пред всем естественным». Сама природа ищет в человеке своего «хозяина», а не только «исследователя»: «космос нуждается в разуме, — пишет Федоров, — чтобы быть космосом, а не хаосом». Повиноваться природе для разумного существа значит управлять ею, ибо природа в разумных существах обрела себе главу и правителя». Федоров не боится всех выводов своего «проектного», т. е. творческого отношения и к истории, и к природе, — и называет его «эстетическим толкованием бытия и создания»: «наша жизнь, — пишет он, — есть акт эстетического творчества». С др. стороны, по его мысли, «природу в том несовершенном виде, в каком она, по человеческому незнанию и безнравственности, и поныне пребывает, нельзя в строгом смысле даже признать произведением Бога — ибо в

ней предначертания Творца частью еще не выполнены, а частью даже искажены». Федоров становится на точку зрения метафизического *теоцентризма* и *антропоцентризма*; он говорит о «спасении безграничной вселенной» и думает, что спасение это должно осуществиться на «такой ничтожной пылинке, как Земля». «Нынешняя вселенная, — пишет Федоров, — стала слепой, идет к разрушению, к хаосу — потому что человек, поверив сатане, осудил себя на знание без действия, — что и обратило древо знания в древо крестное». Т. о., «отвлеченный» характер науки и философии, их «бездейственность» связаны с первородным грехом. Федоров, однако, не считает эту обреченность нашей мысли на оторванность от действия чем-то уже непоправимым; восстановление цельности в познании, т. е. восстановление внутренней связи мысли и действия, по силам самих людей, если только они поймут до конца болезнь своего духа. Тут религиозное сознание Федорова всецело однородно с тем «христианским натурализмом», который присущ Достоевскому. Это не есть принципиальный *имманентизм*, а признание, что после Христа и совершенного Им спасения мира сила спасения уже пребывает в мире. «Человечество призвано быть орудием Божиим» в деле спасения мира, — пишет Федоров. Этого часто не замечают у Федорова — его система вся покоится на том, что Христос «уже искупил людей» и что нам предстоит «усвоить» это искупление. Иными словами, сейчас, т. е. после Христа, — реализация спасения, по Федорову, уже целиком зависит от людей. Если первородный грех «осудил нас на знание без действия» и обратил «древо познания в древо крестное», то «древо крестное объединяет всех в обращении знания в дело». Это именно и есть «христианский натурализм», который признает Голгофу, конечно, но как прошлое, а не как «длящуюся агонию Христа», по слову Паскаля: ныне в мире живет уже сила спасения, которая уже целиком имманентна миру (это и есть здесь черта «натурализма»). Это вовсе не есть отрицание *трансцендентного бытия* — даже наоборот: *сознание* того, что сила спасения мира имманентна миру, что нам (ныне) всецело вручено дело спасения — ведь это же есть и «подчинение человеческой воли воле Божественной». Поэтому «противоположение человеческого Божественному в корне, по Федорову, неверно — не потому, что нет вообще Божественного, а потому, что ныне (после дела Христова) нам открыта «возможность и способность сделаться орудием Божественного плана». Евангелие не просто «благовестие», т. е. оно не дает «только знание», — оно есть «программа» для действия. Если «мысль и бытие нетождественны», то это значит только, что «мысль не осуществлена, — а она должна быть осуществлена».

Все это может быть сведено к гносеологическому тезису: «Идея не субъективна, но и не объективна — она проективна». Это понимание познания заходило у Федорова так далеко, что он считал, что раз нам дано познавать вселенную, то значит дано и владеть ею — нам предстоит «не только посетить, но и населить все миры вселенной». «Сего ради и создан человек».

Метафизика. Если вчитаться в произведения Федорова, то очень скоро станет ясным, что 2 болезненных чувства «язвили» его душу и определяли его мысли и построения. Первое чувство, которое мучительно томило его, — это чувство людской разобщенности и отсутствия братских отношений: второе чувство, может быть, не менее властно владевшее его душой, — невозможность забыть о всех тех, кто ушел уже из жизни. Как невозможно не думать о том, что в отношениях живых людей обычно в мире царит холодная отчужденность, — так же нельзя не думать и о том, что в отношении к покойникам царит в мире та же отделенность от них, вытекающая из сосредоточенности всех на самих себе. В сущности, дело идет об одной и той же центральной идее в приме-

нении к двум категориям — к живым и к покойникам — идея эта есть признание неправды замыкания каждого в самом себе, в отделении себя от живых и от умерших. Одна из основных статей Федорова называется очень типично: «Вопрос о братстве или родстве и о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и средствах к восстановлению родства». «Жить нужно, — писал в этой статье Федоров, — не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех». Это очень типичная для Федорова формула, входящая в самую исходную его идею: ему нужны «все» — и все живые, и все покойники, ему нужна, иными словами, та «полнота», которая входит в понятие Царства Божия. Не будет преувеличением поэтому сказать, что у Федорова была исключительная и напряженнейшая обращенность к Царству Божию, было глубочайшее отвращение к тому, что все как-то примирились, что Царства Божия нет в мире. Эта неутолимая жажда Царства Божия, как полноты, как жизни «со всеми и для всех», не была простой идеей, но была движущей силой всей его внутренней работы, страстным, горячим стимулом всех его исканий — его критики окружающей жизни, его размышлений о том, как приблизить и осуществить Царство Божие. Именно потому можно с полным правом сказать, что все вдохновение в творчестве Федорова определялось этой всецелой и горячей устремленностью к Царству Божию; это превращает все его творчество в христианскую философию — и если Федоров в ряде своих построений далеко отходит от Церкви и церковного мировоззрения, то это не ослабляет подлинности его всецелой погруженности в темы христианства.

Острое ощущение «небратства» в мире определяет его суровое отношение к современности, ко всей истории, — ибо «история, — замечает он, — есть (в сущности) разорение природы и истребление друг друга». Тот же лозунг «братства», который часто встречается в наши дни, по существу своему есть ложь, ибо «свобода исполнять свои прихоти и завистливое искание равенства не могут привести к братству: только *любовь* приводит к братству». «Крайнее развитие личности, разделение занятий, приведшее людей к совершенной внутренней разобщенности», — такова сущность современной цивилизации, которая «пришла к тому, что все, предсказанное как бедствие, при начале конца — под видом революции, оппозиции, полемики, вообще борьбы — стало считаться условием прогресса». «Мир идет к концу, — пишет Федоров, — а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца».

Для Федорова ясно, что благодаря основной неправде современная цивилизация, выросшая на «небратской» жизни, «держится только вечным страхом и насилием», — а т. н. «нравственность» в современном мире есть, в сущности, «нравственность купеческая или утилитарная». «В настоящее время все служит *войне*, нет ни одного открытия, которым бы не занимались военные в видах применения его к войне»; «человек сделал, по-видимому, все зло, какое только мог, и относительно природы (истощение, опустошение, хищничество), и относительно друг друга... самые пути сообщения и те служат лишь стратегии или торговле, войне или барышничеству».

В этих обличениях Федоров часто приближается к современной критике *капитализма* за его хищничество, за угрождение прихотям («индустриализм, — писал Федоров, — есть порождение половой страсти, страсти наряжаться, молодиться, бриться, румяниться»), за стремление к наживе. Завет любви и братства окончательно превратился в современной цивилизации в слово, лишенное содержания, — что особенно ясно в городах, как скоплениях людей: «город, — писал Федоров, — есть совокупность небратских состояний». Эта «страшная сила небратства» связана с тем, что «небратство

коренится в капризах», — это есть «упорная болезнь, имеющая свои корни вне и внутри человека». При этом надо иметь в виду, что «современная неустранимость небратского состояния является коренным догматом ученых».

Кроме «неродственных отношений людей между собой» не следует упускать из виду «неродственное отношение природы к людям» — в природе «чувствующее принесено в жертву бесчувственному» (т. е. живое приносится в жертву неживому), — поэтому вопрос о преодолении «неродственности» между людьми нельзя отделять от «слепоты» природы в отношении нас. Федоров не раз возвращается к теме о «неправильности отделения *антропологии от космологии*». Если «природа пока остается адской силой», то это не есть «естественный» и «неизменный» порядок вещей, — человек призван владеть природой и преобразать «хаос» бытия в космос.

Но на пути ко всем этим задачам стоит «последний враг» — *смерть*: «неродственность», столь болезненно переживаемая Федоровым в отношении к современности, приобретает уже трагический смысл, когда вспомним о тех, кто стал жертвой смерти, чья жизнь оборвалась навсегда. Все своеобразие мысли Федорова именно в этой точке достигает своего высшего напряжения и раскрытия.

Федоров в этом пункте стоит всецело на христианской точке зрения, которая есть, прежде всего, благовестие о победе над смертью, благовестие о том, что человеку предстоит обрести в «будущей» жизни всю полноту своего бытия через воскресение. Федоров с исключительной силой чувствовал всю неправду, все зло смерти, а в то же время всю *правду* грядущего воскресения. Отсюда его решительная непримиримость в отношении к смерти — и страстная напряженность в этом чувстве открыла ему глаза на то, что обычное религиозное сознание, наоборот, легко «примиряется» со смертью, ищет утешения в обращенности к грядущему воскресению. Из этого почти уже нечувствия всей неправды смерти Федоров выводил существеннейшие черты нашей культуры: та «неродственность», то «отсутствие подлинного братства», которое он находил в людях в отношении к живым людям, не отлично от равнодушия и упадка родственности в отношении к покойникам. В обоих случаях одна и та же установка в современном человеке и одна и та же внутренняя неправда, одно и то же примиренчество в отношении к горькой судьбе современников, как и примиренчество в отношении к тем, кого унесла смерть. И если в отношении первой «неродственности» его «проективная» установка требовала живой и планомерной активности для преодоления современной социальной неправды, то и в отношении ко второй «неродственности» у Федорова возникла мысль о необходимости тоже активного преодоления неправды смерти.

Внутренняя сраженность социальной темы и темы о смерти, о неправде в оной и в др. сфере крепко сидела у Федорова. «Бедность человека заключается в его смерти», — читаем у него формулу, постоянно повторяющуюся. Или: «бедность будет существовать до тех пор, пока существует смерть».

Будучи глубоким противником пассивности и примиренчества в отношении ко злу (к смерти), Федоров всей силой обрушивается на эту пассивность. Он считает всякий *amor fati* «вершиной безнравственности» и, противопоставляя этой *amor fati* «величайшую, безусловную ненависть к Року» — *odium fati*, Федоров зовет к борьбе со смертью: «смерть, — пишет он, — есть торжество силы слепой, не нравственной», и «тот не достоин жизни и свободы, кто не возвратил жизнь тем, от коих ее получил». «Сама природа, — пишет Федоров, — в человеке создала зло смерти, создала свое несовершенство».

Воскресение Христово, совершенное Христом искупление человеческого рода открыло нам путь для этого — только надо иметь в виду, что «христианство по существу не есть только учение об искуплении, а именно само дело искупления».

Поэтому, по мнению Федорова, «Христово воскресение еще глубокая тайна для верующих»; «христианство не спасло мир вполне, — пишет он, — потому что не было и усвоено вполне».

Именно с этого пункта начинается расхождение Федорова с христианской традицией, с которой он порывает безоговорочно, переходя к проекту «имманентного воскресения». Если Христос искупил уже мир и воскрес, то этим Он призвал нас следовать ему — до конца. Человечество призывается Христом к деятельному соучастию в борьбе со смертью — и тут Федоров доскальзывает с головокругительных высот, до которых он поднялся в острой постановке вопроса о борьбе со смертью, в плоскость утопических, с примесью моментов магии и чистой фантастики, построений.

Прежде всего: «природа нам враг временный» — «нынешняя вселенная стала слепой». «Несмотря на все войны, действительным врагом нашим (пока) остается слепая, смертоносная сила», которая как бы «узаконивается дарвинизмом». Но как сам «естественный закон борьбы не имеет права на вечное существование», так и отношение человека к природе не должно быть рабским повинованием ее нынешнему состоянию: «повиноваться природе, — говорит Федоров, — значит управлять ею, управлять ее неразумной силой». Зло, которое мучит людей, «никакими общественными перестройками не может быть устранено — зло лежит гораздо глубже в самой природе — в ее бессознательности». Здесь Федоров разделяет общую веру Просвещения в ценность и преобразующую силу сознания, веру в человека как творца. Тут утопические надежды у Федорова не знают границ — смелость его мысли переходит здесь в чистую фантастику, в которой он, впрочем, неожиданно перекликается с горделивыми претензиями либералов и революционеров. Он не боится говорить о «спасении (всей) безграничной вселенной» через одухотворение и управление человеком всех громадных небесных миров». Он мечтает об управлении «всемирной силой тяготения, прикрепляющей нас (к земле)». «Истинное отношение разумного существа к неразумной силе (природе) есть регуляция естественного процесса»; об этой регуляции (одно из любимых слов Федорова) он говорит постоянно — но ему нужна «регуляция» не в одной области знания, а в самом бытии; эта регуляция должна распространить власть человека «на все миры, на все системы миров до окончательного одухотворения вселенной».

Все эти фантазии имеют в виду победу над смертью, над смертоносной силой природы. «Как ни глубоко причины смертности, — говорит Федоров, — смертность не изначальна, она не представляет безусловной необходимости: слепая сила, в зависимости от которой находится разумное существо, сама может быть управляема разумом». Но как? Федоров, прежде всего, защищает саму идею «имманентного воскресения»: после искупительного подвига Спасителя этот путь не только открыт перед нами, но он есть наш долг — «заповедь нам, Божественное веление». Федоров ставит даже вопрос, «как понять, что за воскресением Христа не последовало воскресение всех?» и видит причину этого в том, что христиане склонились к чисто трансцендентному пониманию воскресения, т. е. без активного соучастия людей. Конечно, «спасение может произойти и без участия людей; если только они не объединятся в общем деле (воскресения)», — т. е. если оно не будет имманентным, то оно будет трансцендентным. Но, принимая во внимание предупреждение Евангелия, Федоров считает, что «чисто трансцендентное воскресение будет спасительно только для избранных, — а для остальных оно будет выражением гнева Божьего». Федоров много писал на ту тему, что слова Христа об осуждении неправедных имеют вообще условный характер, — т. е. осуждение станет действительным, «если мы не соединимся для совершения нашего спасения, если проповедь евангельская не будет нами

принята». Федоров напряженно и настойчиво выдвигает идею трудового соучастия людей в спасении мира («все должно быть преобразено трудом», «ничто не должно остаться для человека данным, даровым»).

Но в чем же может выразиться участие человека в «регуляции» жизни природы и в победе над смертью? Федоров строит довольно курьезную метеорологическую утопию, переходящую у него в подчинение всех наук астрономии: через регуляцию метеорологических явлений (устраняющую возможность засух и т. д.) надо идти к «регуляции слепых движений планет и всей Солнечной системы» и к «расширению регуляции на др. звездные системы». Но это «одухотворение» вселенной (через подчинение ее разуму человека) касается внешней стороны в жизни природы; но как остановить «смертоносную силу» в природе? Федоров постоянно обращается к этой теме — но все его построения в этой области расплывчатые, фантастичны. То он говорит о «замене рождения воскресением»; «родотворная сила», по его выражению, есть «только извращение той силы жизни, которая могла бы быть употреблена на восстановление или воскресение»; то он говорит, что через обращение «бессознательного процесса рождения во всеобщее воскресение» «человечество делает все миры средствами существования»; то исходя из того, что «все вещество есть прах предков», что «в малейших частицах... мы можем найти следы наших предков», он говорит о «собирании рассеянных частиц» для воссоздания тел усопших. То Федоров говорит о том, что через развитие науки надо достигнуть «управления всеми молекулами и атомами мира, чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, т. е. сложить в тело отцов».

Все эти расплывчатые мысли постоянно подавали повод к недоразумениям — и прежде всего (и это, вероятно, отчасти так и есть) невольно рождается мысль, что у Федорова мы имеем (бессознательную?) рецепцию тех оккультных идей, которые жили среди русских масонов еще в XVIII в. Момент «магизма», каких-то «чар» постоянно чувствуется у Федорова при всей его чисто просвещенческой вере в рост естествознания.

По мнению Г. Флоровского, у Федорова есть «несомненный привкус какой-то некромании». Федоров «всегда предпочитает сделанное — рожденному, искусственное — естественному». Вот что писал Соловьев Федорову: «Простое физическое воскресение мертвых само по себе не может быть целью. Воскресить людей в том состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга, воскресить человечество на степени каннибализма было бы и невозможно и совершенно нежелательно...» Идея «имманентного воскресения» направляла мысль Федорова в сторону уяснения реальных путей к этому «имманентному воскресению». Но если внимательно отнестись к самому замыслу Федорова, то, конечно, замечания Соловьева нельзя признать не чем иным, как только недоразумением. Вот что пишет Федоров в одном примечании: «точное, слепое повторение прошлой жизни со всеми ее мерзостями, конечно, не имеет ничего привлекательного». Еще сильнее это выражено Федоровым в др. месте: «Всеобщее воскресение является последней целью, исполнением воли Божией, осуществлением метафизического совершенства, всеобщим счастьем». Федоров как-то наивно верил, что, соединившись в «общем деле», все люди через это «общее дело» (воскресение усопших) внутренне преобразуются так, что все «мерзости» станут просто невозможны. Тут, по-видимому, действовало то убеждение, что само объединение людей (для «общего дела») уже устранит «небратство» между людьми. «Не иначе как путем совокупного действия, — писал Федоров, — идеальное может превратиться в реальное, и мир станет миром». «Такие положения, при которых неизбежно причинять то или иное зло, такие положения станут невозможными (!) при объединении всех живущих для общего дела воскреше-

ния всех умерших». Еще читаем: «воскрешение есть полнота жизни умственной, нравственной и художественной».

По мысли Федорова, если не будет имманентного воскрешения, произойдет трансцендентное воскрешение, — оно уже приведет к отделению достойных вечной радости от недостойных, подлежащих осуждению. Федоров всецело принимает учение о возможности «воскресения для вечного наказания» («я буквально верю в это», — пишет он), но он ищет, как он выражается, «полного и всеобщего спасения — вместо спасения неполного и не всеобщего, при коем одни (грешники) осуждаются на вечные муки, а другие (праведники) — на вечное созерцание этих мук».

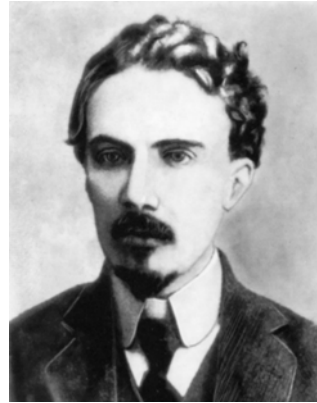
Федоров строил «Философию общего дела», систему «проективной» философии, т. е. философии «действия», а не пассивного созерцания мира. Именно эта черта и связывает Федорова со всей русской философией — и в диалектике русских философских исканий Федорову принадлежит свое законное место. Слабость всей системы Федорова не в его исходном вдохновении, не в его жажде «полного и всеобщего спасения», даже не в том, что он ставил ударение на «трудо-вой задаче» человечества в этом спасении, а в том, что он наивно (как вообще все Просвещение) верил, что разум и сознание человека могут осуществить сами по себе эту задачу. Трагической запутанности человека в истории, трагическому самообессиливанию человечества он противопоставлял свою оптимистическую веру в исцеляющее влияние «совокупного действия», свою веру в техническую регуляцию природы. Это было наивно, это было в духе Просвещения, неизжитых его установок, — но основное вдохновение Федорова о борьбе со смертью так сияет светом христианского благовестия о воскрешении, что этого сияния не могут ослабить наивные формы, в какие выливалась мысль об активном соучастии людей в спасении, открытом для нас подвигом Христа. И не то надо ценить в Федорове, что в свете идеи спасения он с такой глубокой правдой обличал грехи современной культуры, а то, что он поставил в основу всей своей системы идею «всеобщего спасения». Это сияющее видение Царства Божия в полноте и силе было центральным у Федорова.

Соч.: Чему научает древний христианский памятник в Китае? // Русский архив. 1901. № 4; Астрономия и архитектура // Весы. 1904. № 2; Философия общего дела: Ст., мысли и письма Н. Ф. Федорова. Т. 1. Верный (Алма-Ата), 1906; Т. 2. М., 1913; Что такое добро? // Путь. 1929. № 18; «Фауст» Гете и народная легенда о Фаусте // Контекст—1975. М., 1977; Проектное определение литературы: О «Мертвых душах» // Литературная учеба. 1982. № 3; Соч. М., 1982; Из матер. к 3-му т. «Философии общего дела» // Контекст—1988. М., 1989; What was Man created for? The Philosophy of the common task. Lausanne, 1990; Письма Н. Ф. Федорова — В. А. Кожевникову // Русское возрождение. Нью-Йорк, 1992. № 57; Из заметок и писем о прп. Сергии // Там же. № 58—59; Из матер. к 3-му т. «Философии общего дела» // ВФ. 1993. № 1; Как может быть разрешено противоречие между наукой и искусством? // Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993; Из «Философии общего дела». Новосибирск, 1993; Из матер. к 3-му т. «Философии общего дела» // Начала. 1993. № 1, 3; Соч. М., 1994; Собр. соч. В 4 т. Т. 1—3. М., 1995—97.

Прот. В. Зеньковский

ФЕДОТОВ Георгий Петрович ([13].10.1886—1.09.1951), философ, историк, публицист. Родился в Саратове, в семье управляющего канцелярией саратовского губернатора. Закончив Саратовскую гимназию, поступил в Петербургский технологический институт, продолжил образование на историко-филологическом факультете Петербургского университета, затем в Иенском университете в Италии. В старших классах гимназии и особенно в студенческие годы Федотов был активным деятелем социал-демократической партии, симпатизируя ее левому крылу. Неоднократно высылался по приговору суда за границу. В промежутках между агитационной работой в рабочих кружках и высылками посещал семинар известного

медиевиста И. М. Гревса, сдал магистерский экзамен и получил приват-доцентуру по кафедре средневековой истории. После революции 1905—07 уже не принимал активного участия в политической борьбе. В этот период назревает мировоззренческий поворот Федотова от революционного марксизма к *Православию*. С 1917 по 1925 он был членом Религиозно-философского общества А. А. Мейера и А. В. Карташева, вступил в религиозное братство «Христос и Свобода». С 1920



по 1922 руководил кафедрой истории средних веков Саратовского университета. По возвращении в Петроград вел занятия в религиозно-философских кружках, работал переводчиком в частных издательствах. В 1925 эмигрировал во Францию, где был профессором Богословского института, сотрудничал в евразийском журнале «Версты». Здесь же он познакомился и близко сошелся с *Н. А. Бердяевым*. В парижский период активно печатался в различных эмигрантских изданиях (от «Новой России» Керенского до «Православного дела»). С 1931 вместе с Ф. Степуном издавал журнал «Новый град». В 1943 выехал в США, где работал в православной семинарии в Нью-Йорке. Скончался в США.

Федотов ставил перед собой цель изучать преимущественно идеалы, а не действительность, точнее, действительность в идеалах. В основе федотовского подхода к явлениям культуры лежит принцип: *бытие* преобразуется в *сознание*, сознание перерождается под влиянием бытия. Мысль эта в России, особенно в н. XX в., пронизана эсхатологическими предчувствиями, апокалипсическими настроениями. В историософии Федотова эсхатологическое самосознание выделяет несколько типов «идеи конца». Федотов отвергает 2 крайние концепции *эсхатологии* и *культуры* — концепцию бесконечного прогресса секуляризованной Европы нового времени и концепцию фатального конца насильственной, внечеловеческой и внекультурной эсхатологии. Живому христианскому сознанию не нужен бесконечный прогресс греховной и смертной культуры, а также противно и равнодушное созерцание ее распада и гибели. Но как можно созидать культуру и одновременно ожидать ее конца? Мысль о конце истории, как и факт неизбежной личной *смерти*, может стать источником постоянной проверки совести, углубления опыта, но может быть источником уныния, безнадежности, дезинтеграции. Эсхатология Федотова предполагает высшую степень социальной дисциплины и ответственности, требует всегда быть на своем посту, где бы этот пост ни был. Федотов это формулирует в максиме личной жизни и в максиме культурной деятельности: «Живи так, как если бы ты должен был умереть сегодня, и одновременно так, как если бы ты был бессмертен; работай так, как будто история никогда не кончится, и в то же время так, как если бы она кончилась сегодня». Наше отношение к концу зависит не только от понимания времени конца, но и от нашего представления о форме конца. Здесь видится или катастрофа, или преобразование. Если всякое прочество есть обещание или угроза, то Апокалипсис одновременно и угроза, и утешение: «Угроза для грешного мира, утешение для верного остатка!» В божественном замысле истории, в самом составе ее содержится человеческая свобода, которая сообщает истории непредвиденность. Все творческие усилия людей не пропадают, все сотворенное людьми воскресает, преобразуется и складывается, как камни в стены Веч-

ного Града. Т. о., кроме пессимистической эсхатологии возможна и оптимистическая идея конца. Для Федотова обе эти концепции вероятны, но надежда и любовь склоняют его ко второй. Федотов перед лицом глобальных катастроф XX в. делает свой выстраданный историософский выбор на основе не только христианской веры, но и общечеловеческой надежды и любви.

Соч.: Святой Филипп митрополит Московский. Париж, 1928; И есть и будет. Размышления о России и революции. Париж, 1932; Стихи духовные: русская народная вера по духовным стихам. Париж, 1935; Новый град. (Сб. ст.). Нью-Йорк, 1948; Изд. 2-е. 1954; Христианин в революции. Париж, 1957; Святые Древней Руси (X—XVII столетий). Нью-Йорк, 1960; Лицо России. (Ст. 1918—50). Париж, 1974; Россия и свобода. Нью-Йорк, 1981; Тяжба о России. (Ст. 1933—36). Париж, 1982; Защита о России. (Ст. 1936—40). Париж, 1988; Святые Древней Руси. М., 1990; Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990; Национальное и вселенское // Там же; Будет ли существовать Россия? // Там же; Стихи духовные. М., 1991; Судьба и грехи России. Избр. ст. по философии рус. истории и культуры. Т. 1. СПб., 1991; Т. 2. СПб., 1992; Судьба империй // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993.

Г. К., В. Б.

ФЕНОМЕН (греч. — явление), в теории познания: то, в каком виде является вещь в сознании познающего субъекта, объект, воспринятый нашими органами ощущения. Феномен противопоставлен *ноумену* (вещи в себе).

Различая одно от др., Кант приходит к заключению, что наука может заниматься только явлениями; задачу же философии составляет номен, и потому, предмет ее не может составить точной науки.

С. Г.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, учение о явлениях и как явление может относиться или к физической природе, или к нравственной, то и феноменология также должна бы быть двойкого рода. Но этим термином обозначается иногда только часть учения о человеческой душе, у некоторых мыслителей XIX в. Гегель преимущественно хотел дать определенное положение феноменологии духа в своей философской системе; но цели не достиг. Собственно дело феноменологии — изображение тех проявлений нашей внутренней жизни, в которых выражается последовательное развитие сознания от низшего состояния до высшего или философского. Но у Гегеля феноменология составляет введение или как бы приготовление к философской системе, и находится вне ее; а др. раз она входит в состав системы и составляет вторую часть науки о субъективном духе, занимаая среднее место между *антропологией* и *психологией*. Антропология рассматривает только данные от природы психофизические особенности человека; а феноменология рассматривает постепенное развитие сознания, которым сопровождается деятельность теоретических и практических сил человека, составляющих предмет психологии.

С. Г.

ФЕОДОСИЙ КОСОЙ (? — после 1575), холоп одного из царских слуг, еретик, создатель «нового учения», известного под названием «ереси Косого».

Был московским жителем, холопом («рабом»). Создал еретическое учение, стал проповедовать его, нашел сподвижников также в холопской среде. В сер. 50-х был пойман и заточен в одном из московских монастырей. Но Феодосию Косому и некоторым его единомышленникам удалось бежать — сначала на Белоозеро, потом в Великое княжество Литовское. В Литве Косой и его сподвижники примкнули к крайним представителям Реформации — антиринитариям. Они возглавили движение «русских братьев».

Взгляды Феодосия Косого известны по произведениям, написанным его обличителями, — «Послание многословное к вопрошившим... на зломудрие Косого» и др. Ересь Косого

обличал *Зиновий Отенский*. Известно, что за еретическую деятельность в Литве Феодосия Косого обличал *Андрей Курбский*.

Ересь Феодосия Косого — самое радикальное из всех еретических движений Древней Руси. Еретики отрицали *Священное Предание*, необходимость Церкви и церковного землевладения, православные *молитвы* и *таинства*. Отрицали они и поклонение *кресту*, ведь крест — только дерево. Себя же Федор Косой считал истинным учителем, имеющим «разум духовный».

С. Перевезицев

ФЕОДОСИЙ ПЕЧЕРСКИЙ (ск. 3.05.1074), общих житий начальник, ученик прп. Антония, основатель уставной монастырской жизни на Руси — третий *святой* (после Бориса и Глеба), канонизированный Русской церковью, и первый ее преподобный. Он был руками Антония и сердцем устрояемой Киево-Печерской обители. Неутомимый труженик, образованный иерей, сильный молитвенник, строгий аскет, великодушный организатор и твердый руководитель — он претворил в видимые образы и формы молитвенное служение своего старца, создавая кельи, храмы, монастыри, богадельни, мастерские.

По словам одной из летописей, Феодосий Печерский, вместе с Антонием Печерским, были первыми великими светочами, зажженными на земле Русской перед вселенским образом Христа.

В лице прп. Феодосия Древняя Русь нашла свой идеал святого и православного мыслителя. В его образе Древняя Русь любовалась чертами идеального инока. Сохранилось житие прп. Феодосия, написанное св. Нестором Летописцем в самом Печерском монастыре через 10 лет после его смерти.

Феодосий происходил из состоятельной и знатной семьи, жившей в Василькове близ Курска. Преждевременная смерть отца оставила его во власти любящей, но деспотичной матери. Судя по житию, она была «телом крепка и сильна, яко и муж: аще бо и кто не видел ея, ти слышаша ю беседующу, то начнешь мнити мужу суца». Это мало лестное изображение «нежной» матери, конечно, не выдуманно. Но это объясняет многие черты в жизни нашего святого. Но, — пишет *Г. П. Федотов*, — «есть в детском образе Феодосия черты и не столь индивидуальные. Когда об отроке говорится, что он «хожаша по вся дни в церковь... к детям играющим не приближишася... и гнушашася играм их», мы вспоминаем, что читали то же о детстве Антония. Отсюда, из Несторова жития, это гнушание детскими играми пройдет через всю агиографию русских святых, выродившись в общее место, заполняющее пробел предания. Но здесь значение его иное. Нестор не повторяет вслед за Афанасием Великим, автором жития Антония, что его святой, избегая детского общества, не пожелал учиться науками. Напротив, Феодосий сам желает «датися на учение божественных книг единому от учителей»... «и вскоре изыче вся грамматика», вызывая общее удивление «премудростью и разумом». Под «грамматикой» автор, конечно, разумеет элементы грамматического, т. е. литературного, образования... «Книголюбие Феодосия сохранилось и в монастыре, где мы видим в келии его то инока Илариона, «писавшего книги день и ночь», то самого игумена, смиренно прядущего нить для переплетов рядом с книжным мастером Никоном. Образ мальчика, уклоняющегося от детских игр, слышном выжета с его тихостью, чтобы быть вымышленным. Заслуга Нестора в том, что он передал в русский агиографический канон не только эту детскую тихость, но и книголюбие, любовь к духовному просвещению, пресекая с самого начала на Руси соблазн аскетического отвержения *культуры*».

Образ жизни св. Феодосия выражает идеал нестяжательства и смирения. Он отказывается от богатой одежды и носит старую, много раз зашитую.

Полньнѣ Феодосій Печерскій



Прп. Феодосий Печерский. «Киево-Печерский патерик» 1702

«Худы ризы» Феодосия отличают его и в игуменстве; они вообще занимают видное место в житии. Они связаны с его общим религиозным отношением к жизни. Так, после смерти отца он «выходил с рабами на села и работал со всяким смирением», — эпизод, который не мог быть внушен Нестору никакими агнографическими образцами. «В этом социальном уничтожении или опрошении проявилась аскетическая изобретательность первого русского подвижника. В крестьянских работах, как позже в ремесле просвирника, мать Феодосия с полным правом видит социальную деградацию, поношение

родовой чести. Но святой хочет быть «яко един от убогих» и трогательно убеждает мать: «Послушай, о мать, молотятся, послушай: Господь Бог Иисус Христос сам поубоился и смирился, нам образ дая, да и мы того ради смиримся». Это «убожение» Феодосия питается живым созерцанием уничижения Христова, Его рабьего зрака, Его страдающего тела. Выбрав себе убогую профессию просвирника, он оправдывает ее перед матерью любовью к телу Христову: «Лепо есть мне радоватися, ясно содельника мя сподоби Господь плоти своея». Эти черты совершенно самобытные, свидетельствующие об особой религиозной интуиции: для этих частей повествования у Нестора нет никаких греческих параллелей» (Федотов). *Любовь к бедным («нищелюбие»)* и милостыня становятся отныне отличительными чертами подлинной русской *духовности*, идеалом *святости* русского народа. В русском духовном понимании милостыня — лучшее выражение любви, спасающей мир и составляющей источник жизни для всех людей. «Богатые милостыней спасутся, убогие терпением, весь мир любовью», — говорит древний русский проповедник.

По словам жития, мысль о *спасении* не давала ему покоя. После этого не удивительно, что его очень рано потянуло в Святую Землю. Он убежал из материнского дома, но был скоро пойман. Мать избила его и даже посадила на цепь, во избежание повторения подобных попыток. Через некоторое время мать застала его месящим тесто для просфор, с лицом, черным от сажи из печи; угрозами и побоями она попыталась заставить его отказаться от этого занятия, превращавшего его в посмешище для его друзей. Феодосий так огорчился этим, что вновь решил покинуть мать. Встав ночью, он ушел в соседний город, где и продолжал заниматься тем же трудом. Но матери удалось найти его. Она привела его домой и избила. Юноша переносил все это молча и только молился еще усерднее. Каждый день его видели в церкви. Однажды он пришел к кузнецу и попросил его сделать цепи, которые он потом накрутил вокруг тела. Цепи были очень узки, впивались в тело и ранили его. Феодосий ни перед кем не показывал переносившуюся им боль и продолжал вести свой обычный образ жизни. Однажды, в воскресенье, когда он должен был идти на свою службу к курскому посаднику, мать заставила его надеть праздничную одежду. А чтобы быть уверенной в том, что он выполнит ее приказ, она решила присутствовать при его одевании. Феодосию пришлось повиноваться. Заметив кровь на его рубашке и вериги на теле, она пришла в такую ярость, что разорвала его одежду, сорвала вериги с тела и избила его. Юноша не сопротивлялся, затем спокойно оделся и пошел на свою службу как ни в чем не бывало. Заметим, что здесь «в рассказе Нестора не на веригах, а на одежде падает ударение. Тем не менее мы имеем здесь суровое умерщвление плоти, форма которого подсказана не евангельскими и не палестинскими образцами. Вериги свойственны преимущественно сирийскому кругу аскетов. Есть много сходства между веригами отрока Феодосия и веревкой юного Симеона Столпника, которая также пятнами крови выдает игумену его самовольную ревность. В дальнейшем повествовании Нестора мы уже не слышим о веригах: по-видимому, в Киеве святой не носил их. Они были лишь временными орудиями борьбы со страстями юности. Не раз его биограф настаивает на силе и крепости его тела. Нестор обходит молчанием плотские искушения юного Феодосия, и это целомудренное молчание сделалось традицией русской агнографии. Но сильное тело требовало укрощения: отсюда вериги. Вериги свои прп. Феодосий, быть может, помимо воли (если сам бросил их) завещал позднему русскому подвижничеству» (Г. П. Федотов).

Тем временем юноша продолжал слышать все тот же призыв: «Кто любит мать свою больше Меня, недостоин Меня». Снова он последовал ему. Третий побег удался. Он пришел в Киев и явился к Антонию, который принял его монахом в свою пещеру.

«Беседа его с Антонием, нежелание старца принять его по юности лет (хронологически невероятное), как мы видели выше, должно быть вычеркнуто из биографии Феодосия. Зато драматическое свидание с матерью полно жизненной правды. Древние патерики дают немало примеров суровости юного инока, отказывающегося видеть свою мать (Феодор Освященный, Пимен, Симеон Столпник). Но положение Феодосия лишь внешне напоминает Феодора. Видимая непреклонность у русского святого имеет совсем др. основание: не суровость, а робость, неуверенность в своих силах перед властным деспотизмом материнской любви. То, что Феодосий, в конце концов, склоняется на мольбы матери (или ее угрозы) и выходит к ней, тоже для него характерно. Он не радикал, не ригорист, и выше объективной нормы поведения для него — закон любви. Победенный в этой борьбе, он на самом деле оказывается победителем. Не он возвращается к матери, а мать постригается в одном из киевских монастырей» (Федотов). Не только она склонилась перед призывом своего сына, о сама убедилась, наконец, в «суете мира».

Освобожденный от треволнений, причинявшихся ему его матерью, Феодосий может отныне полностью отдаться своему религиозному служению. «О личных подвигах Феодосия, — пишет Г. П. Федотов, — о его духовном облике Нестор говорит в разных местах и отрывочно: он любит больше рассказывать, чем описывать. Соединяя в одно эти рассеянные черты, мы можем оставить себе понятие об аскетическом типе Феодосия.

«О самом суровом подвиге самоумерщвления повествуется — конечно, не случайно — в летописи первых годов его пещерной жизни. Обнажившись до пояса, ночью, святой отдает свое тело на съедение оводам и комарам, в то время как сам прядет волну и поет псалмы. Вдохновленный на этот подвиг, вероятно, примером Макария Египетского, Феодосий оставляет его в подражание северно-русским подвижникам. Слова Нестора («другоици»... «излез») как будто говорят об однократном, а не повторяющемся действии. Относящееся к годам юности (как и вериги), оно может быть понято как акт борьбы с плотскими искушениями. Во всяком случае, в дальнейшей жизни Феодосия мы не видим стремления к острому страданию». Его аскетические упражнения умеренны и сдержанны. «Для Феодосия характерна именно потаенность его аскезы. Так он носит власяницу, прикрытую верхней одеждой, никогда не спит «на ребрах», но «сед на столе» (на стуле). Как скрывает он свою власяницу, так скрывает и ночные бдения. Монах, подошедший к его келье, слышит его «молящаяся и вельми плачущаяся и главою часто о землю биущая». Но, услышав шум шагов, Феодосий притворяется спящим и отвечает лишь на третий оклик, точно проснувшись от сна. Сравнительно умеренные аскетические упражнения Феодосия восполняются непрерывностью его трудов. Крепкий и сильный, как св. Савва, Феодосий работает и за себя и за других. Он по ночам мелет жито для всей братии. Став сам игуменом, он всегда готов взяться за топор, чтобы нарубить дров, или таскать воду из колодца вместо того, чтобы послать кого-нибудь из свободных монахов: «Я свободен», — отвечает он келарю. Трудовая, деятельная жизнь Феодосия больше всего бросается в глаза, она заполняет преимущественно страницы пространного его жития. Но святой сохраняет равновесие духовной жизни: в молитве почерпает источник сил. Молитве, помимо церковно-уставной, посвящены его ночи. Молитве исключительно отдано время великого поста, когда преподобный удаляется в пещеру». Тогда он посыпает пеплом главу и не говорит ни с кем, только в случае необходимости произносит несколько слов в окно. Он говорил, что в эти дни душа очищается, а потом празднует воскресение Господне. По окончании поста он возвращался к братии, чтобы вместе радостно праздновать Пасху, и тогда ел хлеб, испечен-

ный в меду и маковом елее. Не в его лавре св. Иоанн Лествичник мог бы сделать свое замечание о прожорливых монахах, радующихся воскресенью и за год вперед высчитывающих, когда будет Пасха. «Нестор не дозволяет нам никаких заключений о мистическом качестве молитвы Феодосия или о каких-либо высоких состояниях созерцания. Молится он с плачем, «часто к земле колена преклоняя». С уединенным пребыванием в пещере связаны многочисленные напасти от бесов. Они не имеют характера собственно искушений (моральных), но лишь страхований. Феодосий сам рассказывает в поучение братии, как долго преследовал его на молитве «пес черен». Молитвой и твердостью достиг он совершенного бесстрашия перед темной силой и чудесно помогал ученикам избавляться от ночных наваждений» (Г. П. Федотов).

«Для духовного направления Феодосия, — рассказывает Г. П. Федотов, — основное значение имеет тот факт, что именно он положил конец пещерному монастырю, основанному Антонием: если игумен Варлаам вынес на поверхность земли первую деревянную церковь, то Феодосий поставил кельи над пещерой. Пещера отныне осталась для Антония и немногих затворников. Мотивом Феодосия указывается: «видя место скорбно суще и тесно». Теснота пещеры легко могла быть раздвинута. Но скорбность ее, очевидно, не соответствовала Феодосиеву идеалу общезиятия. Едва поставив монастырь над землей, он посылает в Константинополь за студийским уставом». Этот устав, который он решил дать своей лавре, был вдохновлен духом св. Василия и требовал от монахов полного и добровольного повиновения игумену, свободному избранному общиной. Выше уединенного искания личного спасения он ставит долг любви и стремится, с одной стороны, организовать монашескую жизнь в общину и, с др. стороны, использовать саму эту монашескую общину на служение церковному и общественному благу.

Устав, полученный Феодосием, был введен в лавре, и в дальнейшем ему стали следовать все русские монастыри. Далекий от мысли считать себя, как игумена, не подчиненным уставу, Феодосий, напротив, стремился быть примером для всех: рубил дрова, таскал воду, молот зерно, не только на свою порцию хлеба, но часто и для братии. В будние дни он довольствовался одним сухим хлебом, на праздники ел немного вареных в воде овощей, что не мешало ему при трапезе быть всегда с «веселым», сияющим лицом. Он говорил, что не надо есть много, потому что от еды и питья приходят дурные мысли. Ему важно было не столько умерщвление плоти, сколько сердечная и духовная чистота. Ибо «от злых мыслей грех». И тут он тоже служил образцом, помня о словах Христа: «Кто хочет между вами быть большим, да будет вам слуга» (Мф. 20, 26). Эту аскезу тела прп. Феодосий подчинял евангельским заповедям смирения и любви. «Едва ли не на каждой странице, — пишет Г. П. Федотов, — Нестор подчеркивает «смирненный смысл и послушание», «смирение и кротость» Феодосия. «Не бо николи же бе напросн, ни гневлив, ни яр очима, но милосерд и тих». Он учил свою братию постоянно каяться за грехи, — ибо это «ключи царства небесного», — младших слушать старших со смирением и послушанием, старшим оказывать младшим любовь, уча их и утешая, и всем молиться, кто как может. Но, по идеалу Феодосия, связь любви, без гордости и эгоизма, должна ощущаться монахом не только с его братией, но и с мирянами. «Самое положение монастыря под Киевом как бы предназначало его для общественного служения... Феодосий не только встречает мир у врат своей обители, он сам идет в мир. Мы видим его в Киеве, на пирах у князя, в гостях у бояр». По ночам он посещал еврейские кварталы, уже значительные в Киеве, рассуждал с жителями и старался обратить их ко Христу. У него был дар свои посещения мирян «соединять с учительством», находить меткое слово, незаметно направляющее к добру, никогда не

придавая при этом «назидательного» характера своим отношениям с людьми. «Феодосий не только не изолировал своего монастыря от мира, но поставил его в самую тесную связь с мирским обществом» (Г. П. Федотов).

Руководясь студийским уставом, Феодосий исповедовал и мирян. Вот какими замечательными словами характеризует летописец эту сторону деятельности великого подвижника: «Игуменство бо держашо Феодосью в животе своем, правяшью стадо, порученное ему Богом-черноризцы, не токмо же си едины, но и мирьскими печашеся о душах их, како быша спаслися». Разнообразно выражается это попечение о спасении мирян. Прежде всего подвижник считает обязанностью монаха молиться за мирян: «Трудиться в бдени и в молитвах молиться за весь мир без престани». Вторая обязанность инока быть учителем, даже пастырем мирян. Учительность проявлялась в обличении мирской неправды. В Киеве при Феодосии произошло княжеское междоусобие между детьми Ярослава: братья лишили Киевского стола Изяслава, а посадили на его место Святослава. Тогда Печерский игумен запретил поминать в церкви нового князя, резко отказался идти на княжеский обед и начал обличать обидчика, а в своем послании Святославу поступок последнего приравнивал с братоубийством Каина, а самого князя приравнивал к древним гонителям. Смирренный игумен вызвал этим княжеский гнев. Братия просила Феодосия оставить свои обличения, бояре, приходя в монастырь, говорили, что князь подвергнет игумена изгнанию или заточению, но подвижник не испугался этих угроз и опасности, напротив, еще с большей ревностью обличал Святослава. Явившемуся к нему князю преподобный произносит многозначительные слова: «Что бо, благий владыко, успеет гнев наш еже на державу твою, но се нам подобает обличити и глаголати вам, еже на спасение души, вам же лепо бы послушати того». Подвижник считает своей иноческой обязанностью («нам подобает») обличать неправду, защищать погрязшие права. Он нес относительно мирян обязанность и более сложную, чисто пастырскую. Так прп. Феодосий был духовником и мирян. Слыша о добром житии Печерской братии, князья, бояре и их семейства «прихожаху к великому Феодосию, исповедающе грехи своя». «Исповедь в древности у нас соединялась с особым избранием и назначением священника в духовные, или покаяльные, отцы. А стать духовником значило тогда взять на душу дело спасения своих духовных детей, учить их и руководить на пути спасения, в каждом шаге религиозно-нравственной жизни, быть почти старцем». А т. к. прп. Феодосий, будучи духовником, был и харизматиком, то он уже в полном смысле слова становился старцем.

Третья форма служения миру, которую показал и на своем примере отец русского монашества, — заступничество или печалование: «Тако же сий блаженный отец наш Феодосий многим заступник бысть пред судиями и князи, избавляя тех, не бо можахуть ни в чем преслушати его, ведуща и (его) праведна и свята. Не бо его чтяху честных его ради порт и светлая одежды или имения ради многого, но честнаго его ради жития и светлая душа и поучения того многих, яже кипяхуть святым духом от уст его». Ясно опять-таки, что печалование было обычным делом преподобного печерского игумена, что оно соединялось с великим пастырским его влиянием в мирской среде. Четвертая форма, в которой проявлялось служение его в миру, — благотворительность. «Таково бо бе милосердие великаго отца нашего Феодосия, аще бо видяше ниша или убога, в скорби суща и в одежи худе, жалаше си его ради и велми тужаше о сем и с плачем того миловаше».

За монастырской оградой преподобный построил двор с церковью, и на этом дворе принимались калеки, нищие и больные. На них шла десятая часть доходов монастыря. Но нищеликовому Феодосию этого было еще мало, он был заступни-

ком вдов, помощником сирот, прибежищем убогим, учил и утешал приходящих и подавал «еже на потребу и на пишу тем».

Св. Феодосий был одним из последовательных борцов с иудаизмом. В «Киево-Печерском патерике» рассказывается о ночных посещениях прп. Феодосием религиозных собраний иудеев с целью изобличения последних в их замыслах против христианства и спасения русских христиан от иудейских обольщений. «Блаженный, — повествуется в патерике, — имел следующее обыкновение: многократно ночью он вставал и тайно от всех ходил к евреям и спорил с ними о Христе; укорял их и досаждал им, называя их отступниками и беззаконниками, поелику желал быть убитым за исповедание Христа».

В то время в Киеве было много иудеев, притворно принявших *Православие*, но продолжавших исповедовать иудаизм и всячески вредить христианам. Тайные иудеи проникли даже в Киево-Печерскую лавру и всячески досаждали православным. За этими перевертывшими преподобный имел бдительный надзор. Не доверяя монастырской братии, среди которой могли найтись некоторые не вполне благонадежные иноки, преподобный игумен вставал много раз ночью и самолично, тайно от всех, «исходил» (из своих покоев) к сосланным в монастырь для исправления неискренним крещеным иудеям, препирался с ними, укоряя и стыдя их (коряше и досаждаше я) как отступников и изменников христианству, причем действительно рисковал подвергнуться каким-либо со стороны их оскорбительным действиям.

Лавра жила милостыней, которую она получала в изобилии, от князя, от мирян, привлеченных сиянием святости, излучавшимся жизнью общины и ее игумена. Феодосий желал, чтобы «живя милостыней мира, монастырь отдавал ему от своих избытков. Близ самого монастыря Феодосий построил дом «нищим, слепым, трудоватым» (больным). Каждую субботу Феодосий посылает в город воз хлебов для заключенных в тюрьмах». Даже разбойники, пытавшиеся ограбить монастырь, находили у него милость и накрытый стол. Он отсылал их с милостыней и не возбуждал против них преследования. «Лепо бо быше нам, — говорил он, — от трудов своих кормити убогия и странняя, а не праздным пребывати, преходити от келии в келию». Таков был его завет русскому монашеству.

«Но тихий наставник мог быть неотступным и твердым, когда дело шло о поруганной правде». Тогда он забывал свои кротость и смирение, упорно и без *страха* сопротивляясь великим и сильным, открыто укоряя их за несправедливые поступки. Так, он отказался признать кн. Святослава, захватившего великокняжеский стол у своего брата. Не уступая княжеской лести, он отвергал все приглашения и не желал даже поминать захватчика при богослужении. Одну черту в характере Феодосия следует подчеркнуть особо. Это — его доверие к *Промыслу Божию*. Он не надеялся ни на какую земную помощь, ни на что в этом мире, «но всей своей душой и всеми своими мыслями обращался к одному *Богу*». Нестор рассказывает о святом игумене целый ряд чудес, о которых он слышал от очевидцев. Все они — только проявление этого основного христианского качества, которое нередко подвергается опасности стереться у руководителей и всех тех, кто отвечает за материальное благо какой-либо *общины*. Феодосий запрещает своей братии «печься о завтрашнем дне», развивать «начало хозяйственности», жаловаться при случае на претерпеваемую нужду. Он учит их помнить слово Христа: «Ищите же во-первых царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» — ибо «Бог не оставляет уповающих на Него». «Его расточительное милосердие не останавливается перед тем, чтобы отдать последние остатки монастырского вина или хлеба» (Г. П. Федотов). И тогда, если надо, он рассчитывает на чудо, чтобы заполнить пустоту, созданную долгом милосердия.

«Все отдавать Богу, всего ждать от Бога»: этот основной принцип всякой духовной жизни был, как видим, с самого начала понят и применен этим провозвестником подлинной русской духовности. Нечего говорить, насколько эта черта Феодосиевой духовности противоречит «хозяйственной осмотрительности», проявлявшейся впоследствии русскими монастырями. Зато она вполне созвучна глубинам русского народного *сознания*, отказывающегося религиозно оправдывать несовершенное.

При чтении жития Феодосия получается впечатление, что, при всей проявляемой им духовной мудрости, есть в нем какая-то умственная «простота, от которой он становится нам еще более привлекательным. В духовном смысле, как и в физическом, он любит облекаться в «худые ризы». Так, однажды, когда он направлялся к Киевскому князю, княжеский возница принял его за «убогого», заставил его слезть с повозки и, сев на коня, везти возницу, развалившегося сзади. Феодосий повиновался беспрекословно и с радостью. Ему нравилось быть социально униженным. Эта черта, как мы уже видели, была ему свойственна с детства. Она осталась у него и в зрелом возрасте, как самая характерная и вместе с тем самая национальная в его святости.

Кротость и смирение не мешали Феодосию править монастырем отеческой, но твердой рукой. Он хотел, чтобы все в общине происходило по уставу и благочестию. Так, он каждый вечер обходил монастырь (эти ночные обходы станут характерной чертой всей вообще русской агиографии) и, если слышал, что монахи разговаривают в келиях после вечерней молитвы, он слегка стучал в дверь. А наутро, призвав виновных, отдаленными «притчами» старался довести их до раскаяния. Он внушал монахам «не расслабляться, но крепку быти». От подчиненных он требовал безусловного повиновения. Всякое отклонение от полученного распоряжения рассматривалось им как тяжкий грех. Он ходил по келиям и предавал сожжению все непредусмотренные уставом вещи, какие находил. Но он не любил наказывать и предпочитал поддерживать дисциплину не строгостью, а заразительным примером своего собственного смирения. Если монах отказывался выполнить работу, он делал ее сам. Если кто-либо из братии провинился, он плакал о нем и с радостью принимал его в случае раскаяния. Он легко прощал, и случалось, что братия пользовалась его снисходительностью. Но в целом его духовное сияние было при его жизни таково, что монастырь держался в порядке. Его община была большой семьей, и любовь между братьями была так велика, что, по словам Нестора, если один из них подвергался наказанию за проступок, 3 или 4 других делили с ним это наказание.

Ясно, что эти кротость, милосердие и любовь — не от мира сего. Они и навлекали на Феодосия неприязнь тех, кем владеет мирской дух. Среди монастырской братии некоторые смеялись над ним. Даже выбор его преемника, сделанный им на смертном одре, не был уважен, и ему пришлось уступить желанием своих подчиненных. Этот страдальческий элемент в жизни Феодосия накладывает на его черты особый человеческий и вместе с тем божественный отпечаток. Он еще более подчеркивает его уподобление Христу. Нестор, как и некоторые др. авторы древнерусской литературы, сохранили нам несколько образчиков его проповедей и увещаний. Они отличаются простотой формы. О пьянстве он говорил, что выгнать беса из бесноватого одному священнику легко, а выгнать его из русского пьяницы всех священников всего мира не хватит. Не следует ожидать от Феодосия терпимости. В его время она была бы неуместна. Он суров к неверующим и иноверцам. Уча своих последователей жить в мире с врагами, он поясняет, что речь идет о личных врагах, а не о врагах Христа. Кто хвалит и свою веру, и чужую, тот «двоередец». Та же опасность, которую для новой веры представляли более

или менее скрытые пережитки язычества, побуждала Феодосия осуждать гуляров и скоморохов, которыми любил тешился Киевский кн. Святослав. Однажды, застав Святослава забавляющимся со своими любимыми скоморохами, преподобный лишь склонил голову. А потом, подождя немного, взглянул на Святослава и тихо сказал: «На том свете так ли будет?» Князь был тронут, по словам Нестора, в его глазах блеснули слезы, он велел скоморохам замолчать, и с тех пор, как и любой раз, когда к нему приходил Феодосий, он их отсылал или приказывал им затихать.

Если бы до нас дошли от Феодосия только его произведения, а не его житие, нам было бы очень трудно восстановить его светлый образ и понять причины его колоссального влияния на русскую духовную жизнь. По этому поводу полезно отметить, что, в отличие от главнейших представителей духовной жизни Запада, как и Востока или Византии, русские святые вообще оставили очень мало письменных произведений. Они учили гл. обр. примером своей жизни, своими делами и поведением, и память о них этим путем утвердилась в потомстве.

Прп. Феодосий был духовником многочисленных мирян. Князь и бояре приходили к нему исповедовать свои грехи. Св. Феодосий положил начало традиции, по которой в Древней Руси миряне избирали своими духовными, или «покаяльными», отцами преимущественно монахов. Духовничество, конечно, было могущественным средством нравственного влияния на светское общество. Тем самым проблема отношений между Церковью и государством оказывалась решенной заранее. Оба они содействовали осуществлению дела Божия на земле: Государство — в лице своих князей, воинов и др. представителей власти, управляя национальным достоянием, блюдя и защищая его; Церковь — через своих священников и монахов, давая советы (даже в вопросах политики), приобщая к Божественной жизни правящих и управляемых, молясь за тех и других, выступая как совесть всех и сознавая себя за всех ответственной.

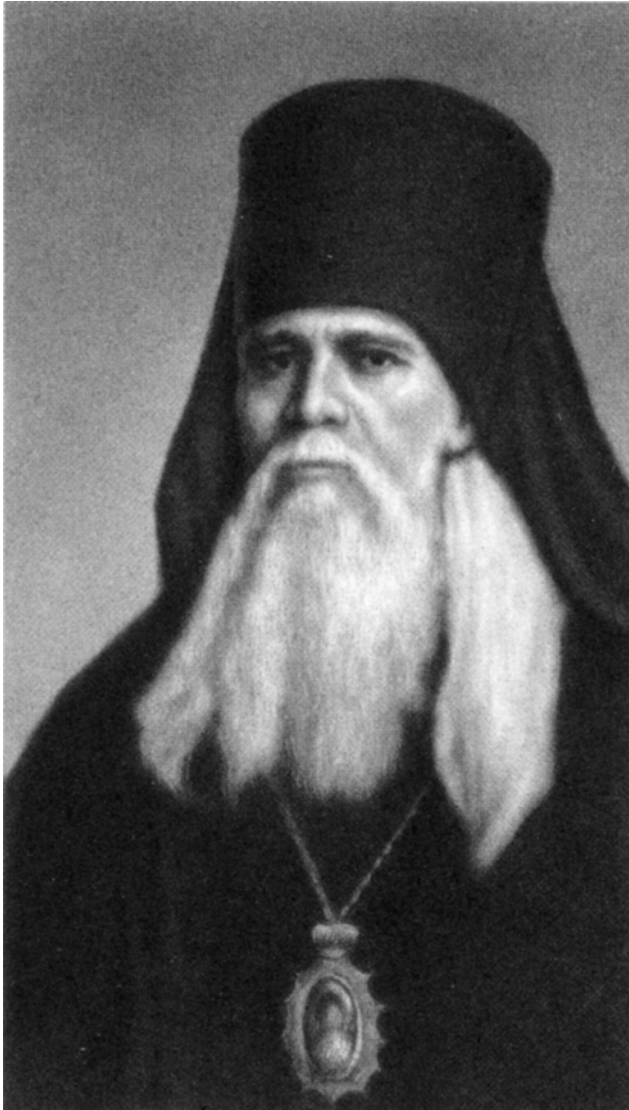
Прп. Феодосий в течение двух лет в своей собственной келии ходил за братом Исааком, так ослабевшим телом и душой, что не мог ни повернуться на постели, ни встать, а от его испражнений черви развелись у него на боках! Преподобный ходил за ним с материнской нежностью, омывал его, одевал, постепенно учил его снова ходить и есть, как ребенка.

Таков Феодосий всегда и во всем: далекий от односторонности и радикализма, живущий целостной полнотой христианской жизни. Свет Христов как бы светит из глубины его духа, меряя евангельской мерой значение подвигов и добродетелей. Таким остался прп. Феодосий в истории русского подвижничества, как его основоположник и образ: учитель духовной полноты и цельности, допускающий лишь одно нарушение закона мерности — там, где оно вытекает, как юродство смирения, из евангельского образа униженного Христа.

Прп. Феодосий стал первым русским святым, почитание которого было официально установлено во всей Русской церкви. Его канонизация была объявлена в 1108. Память прп. Феодосию совершается во 2-ю неделю Великого поста, 3/16 мая, 14/27 авг., 28 авг./10 сент. и 2/15 сент.

Иеромонах Иоанн (Кологривов), И. Концевич

ФЕОФАН ВЫШЕНСКИЙ ЗАТВОРНИК (в миру **Говоров Георгий Васильевич**), епископ (10.01.1815—6.01.1894), родился в семье сельского священника Орловской епархии, заканчивая Киевскую духовную академию, принял монашеский постриг и стал преподавателем в духовных учебных заведениях. Восемь лет иеромонах Феофан проходил служение в Иерусалиме и Константинополе, что имело большое значение для его духовного становления. Ревностный труженик на ниве



церковной был назначен ректором Петербургской духовной академии, через 2 года хиротонисан во епископа Тамбовского, а еще через 4 года переведен на древнюю Владимирскую кафедру. Управляя епархиями, свт. Феофан показал себя неутомимым проповедником, заботливым отцом пасомых, покровителем духовных учебных заведений, активным миссионером. Но он не был удовлетворен своей деятельностью, сопряженной с административными и хозяйственными заботами. Душа его стремилась к уединенному иноческому житию. Через 25 лет беспорочной службы еп. Феофан подал прошение об увольнении и в 1866 был отправлен на покой в избранную им Успенскую Вышенскую пустынь. Он затворился в отдельном флигеле и предался молитвенным и духовным трудам. Особым подвигом была его литературно-богословская деятельность, оказавшая глубокое влияние на духовное возрождение современного ему общества. Сочинения по христианской нравственности, толкования слова Божия, переводы писаний святых отцов, ответы на многочисленные письма, приходившие со всех концов России, — эти творения стали для христиан практическим руководством на пути к веч-

ной жизни. Господь призвал Своего служителя в великий праздник Богоявления. Мощи св. Феофана почивают в Свято-Успенском Вышенском монастыре Рязанской епархии.

Церковно-литературное наследие свт. Феофана явилось ценнейшим вкладом в духовную сокровищницу русской православной мысли.

В своих книгах и письмах свт. Феофан говорил о духовных вехах, исходя из личного опыта и обширных богословских познаний. Его произведения отличаются отточенностью мысли, систематичностью, ясностью, свежестью, глубиной и задушевностью. Нравственно-аскетические труды святителя охватывают практически все области христианской жизни. Сочинения святителя составлены в форме богословских исследований и лекций, гомилетических слов и бесед, писем и дневниковых записей.

Творения свт. Феофана можно разделить на 3 основные группы: 1) экзегетические сочинения, 2) нравственно-аскетические и полемические сочинения и 3) переводы.

К экзегетическим произведениям святителя относятся: «Толкования на послания ап. Павла», «Толкования псалмов 33-го и 118-го». Сюда также могут быть отнесены сочинения: «Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия», «Притча о неправедном приставнике», «Уроки из деяний и словес Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» и др. Экзегетические толкования и разъяснения свт. Феофана чрезвычайно интересны, глубоки и схоластичны. Они существенно обогатили русскую библеистику.

Как пример нравственно-аскетических и полемических трудов святителя приведем следующие сочинения:

а) нравственно-аскетические: «Начертание христианского нравочужения», «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться», «Путь ко спасению (очерк аскетике)», «О совершенном обращении к Богу от прелестей мира и греха», «О покаянии, причащении Святых Христовых Таин и исправлении жизни», «Святоотеческие наставления о трезвении и молитве», а также многочисленные статьи, размышления и проповеди, широко публиковавшиеся в дореволюционной печати. Сюда же может быть отнесено обширное эпистолярное наследие, собранное и изданное уже после кончины еп. Феофана, «Собрание писем» в 8 выпусках;

б) полемические и апологетические: «Некоторые предостережения православным христианам», «Душа и Ангел не тело, а дух», «Письма к одному лицу в Санкт-Петербург по поводу появления там нового учителя веры» и т. д.

К переводным трудам свт. Феофана относятся: «Добротолубие» в 5 т., «Древние иноческие уставы», «Невидимая брань», «Слова прп. Симеона Нового Богослова» и др. Весьма важным вкладом в духовную жизнь русского общества явился перевод на русский язык аскетического святоотеческого сборника «Добротолубие».

Еп. Феофан жил в затворе 28 полных лет. Образ его жизни в пустыни был очень строг, и через несколько лет пребывания в монастыре он замкнулся почти в безусловное уединение, никого к себе не принимая. Поэтому его обыкновенно и называют Затворником. Но сам Феофан очень не любил, когда говорили о его «затворе». «Из моего запора сделали затвор. Ничего тут затворнического нет. Я заперся, чтобы не мешали, но не в видах строжайшего подвижничества, а в видах беспрепятственного книжничества». Он всегда подчеркивал, что заперся «для книжных занятий», — «так выходит, что я книжник и больше ничего». Характерно, что еще в академии в своем прошении о допущении к постригу он упоминал о богословских занятиях: «имея постоянное усердие к занятию богословским предметам и к уединенной жизни, я, чтобы соединить то и другое на предлежащем мне служении Церкви, положил обет посвятить жизнь свою монашескому званию». И с епископской кафедры он сходит впоследствии

снова ради уединенной жизни и богословия. Но при этом он не прерывает письменного общения с миром, продолжает свой пастырский и миссионерский подвиг как писатель. Его личная переписка была тоже очень обширной. Для очень многих он стал заочным духовником. Значения внешнего затвора Феофан не преувеличивал. Напротив, и другим советовал не торопиться с затвором. «Когда молитва твоя до того укрепитя, что все будет держать тебя в сердце пред Богом, тогда у тебя и без затвора будет затвор. Этого затвора ищи, а о том не хлопочи. Можно и при затворенных дверях по миру шататься, или целый мир напустить в свою комнату». Феофан окончил Киевскую академию в один год с Макарием Булгаковым, и оба были пострижены почти одновременно. Почти одновременно они были переведены в Петербургскую академию, Феофан в звании бакалавра по нравственному и пастырскому богословию. С этого времени и начинается его систематическая работа над аскетическими памятниками. Феофан старался все учение о «христианской жизни» перестроить по началам святоотеческой аскетике. Свои лекции в академии он впоследствии обработал и издал; так составились его известная книга: «Путь ко спасению» (изд. 1-е в 3 вып., 1868—69). Феофан отмечает помощь и одобрение *Игнатия Брянчанинова*, тогда Сергиевского архимандрита. В академии, при Протасове и ректоре Афанасии, Феофану было очень неудобно. Ученой деятельностью он стал болезненно тяготиться. Несколько ободрился он только с назначением на должность ректора Евсея Орлинского, из Московской академии, близкого друга А. В. Горского. Но вскоре он с радостью принял назначение в Иерусалим в составе духовной миссии, образованной тогда под начальством Порфирия Успенского, еще архимандрита. Впоследствии Феофан еще дважды возвращался на службу в Петербургскую академию: сперва бакалавром по каноническому праву, совсем ненадолго, и наконец — ректором. Поездка на Восток была событием в жизни Феофана. Его церковный кругозор очень раздвинулся. В мировоззрении Феофана есть вселенская смелость, большая духовная свобода и гибкость, свобода от быта. В то же время Феофан овладел вполне греческим языком. Литературная деятельность Феофана развивается особенно в годы затвора. Он сразу же намечает целую систему работ. Во-первых, он принимается за толкование Нового Завета. Во-вторых, он решает перевести по-русски «Добротолубие». Этой работы хватило на 20 лет. Феофан успел истолковать только послания ап. Павла (без послания к Евреям). Евангелие, думал он, нужно не столько толковать, сколько размышлять над ним; так составила его «Евангельская история о Боге Слове». Феофан всегда опирается на святоотеческие толкования, всего больше на Златоуста, Феодорита. Но он очень охотно пользовался и новыми западными комментариями, запасал себе книги и «самых крутоголовых», но особенно любил комментарии английские. В его библиотеке было много иностранных книг, в частности, собрания Миня, и не только его «Патрология», но и др. его серии, словари, проповедники, курс богословия. Из церковных историков он любил всего больше Флери и очень не любил Неандера. Его эрудиция была скорее старомодной. Но это вполне возмещалось его чуткостью и умением схватывать дух первоисточников. Толкования Феофана были его вкладом в русское библейское дело, были важным дополнением к русскому переводу Нового Завета. Уже с 1873 Феофан начинал работать над переводом аскетических книг. В 1876 вышел 1-й том русского «Добротолубия»; работа над продолжением растянулась на много лет, и 5-й, последний, том вышел уже только в 1890. За ним через 2 года последовал еще сборник «Древних иноческих уставов», как бы 7-й том. Русское «Добротолубие» Феофана не совпадает с греческой «Филокалией», а потому расходится и со славянским «Добротолубием» старца Паисия, вполне воспроизводившего гре-

ческий образец. Феофан же кое-что из греческого сборника опустил, очень многое прибавил совсем заново, иное оставил только в сокращении или пересказе. Он ведь переводил книгу для чтения и руководства. Кроме того, были переведены «Слова» прп. Симеона Нового Богослова, с новогреческого (2 вып., изд. 1-е, 1879 и 1881). Еще следует упомянуть его перевод «Невидимой брани» Никодима Святогорца, тоже с новогреческого. Книги и переводы Феофана издавали обыкновенно афонцы. Впрочем, иные на Святой Горе считали его слишком ученым: «по богатству ума не давалось сокровище простоты сердечной». Феофан участвовал и во многих русских духовных журналах, особенно в «Душеполезном чтении», одно время и в «Домашней беседе» Аскоческого (там были напечатаны, напр., его статьи против Игнатия Брянчанинова). Очень много времени уходило у Феофана на переписку, и нередко его письма разрастались в статью или проповедь. Одна из его главных книг так и составила из частных писем: «Письма о христианской жизни» были писаны первоначально кн. П. С. Лукомской и затем уже приспособлены для издания (изд. 1-е, 1860). Таких сборников своих писем сам Феофан издал несколько. До своего ухода в монастырь Феофан много проповедовал также на темы духовной жизни «и как на нее настроиться». Из своего затвора Феофан очень внимательно и беспокойно следил за внешней жизнью Церкви. Его очень смущало молчание и какое-то бездействие духовных властей. Он боялся: «того и гляди, что вера испарится», и в обществе и в народе; «попы всюду спят». «Через поколение, много через два иссякнет наше *Православие*». И он недоумевал, почему другие не тревожатся и не смущаются вместе с ним. «Следовало бы завести целое общество апологетов, — и писать, и писать». В действительность официальных миссий и даже миссионерских обществ он совсем не верил. Он мечтал о подлинном апостольском хождении в народ. «Поджигатели должны сами гореть. Горя, ходить повсюду — и в устной беседе зажигать сердца». Особенно настаивал Феофан на пересмотре и даже переработке богослужебных книг. О непонятности и ошибках принятого перевода он не раз говорит очень резко: «иные службы у нас такие, что ничего не разберешь»; «наши иерархи не скучают от нелепости потому, что не слышат, сидя в алтаре, потому не знают, какой мрак в книгах, и это не по чьему другому, как по причине отжившего век перевода». Всего лучше было бы предпринять заново полный перевод всего круга, «упрошенный и уясненный», и надо бы приступить к работе сегодня-завтра. Празднование 900-летия Крещения Руси в 1887 казалось ему подходящим и достаточным поводом. «Новый перевод книг богослужебных неотложно необходим». И ничего не было сделано. Конечно, в Синоде было некогда об этом думать, все дела. Между тем именно от неисправности богослужения растет сектанство. Феофан идет и дальше. «Книги богослужебные по своему назначению должны быть изменяемы. У греков ведь идет постоянное поновление Богослужебных книг. Я слышу октоих. Очень, очень много у греков новенького». И такая же творческая свобода постоянно сказывается в отдельных советах Феофана. «Настоящего иночества вам хочется? Но где же вы его найдете? Оно скрыто и невидимо: видимы только всякие послабления. Иной раз приходит на мысль, что лучше не видеть монахов, а, уединившись, жить строго по примеру древних иноков». Ведь и старец Паисий не нашел «настоящего руководителя». Лучше жить общим советом, вдвоем или втроем, и искать руководства в книгах, в Слове Божиим и у отцов святых. Важно только одно: стяжать духовную жизнь. «Один Бог, да душа, — вот монах». «Келлия его окно на небо». «Когда в сердце монастырь, тогда строение монастырское будь или не будь все равно». Важно сознательное стояние пред Богом, «умное предстояние Богу в сердце». Это и есть *молтва*, даже без слов. «Хоть никогда не берите в руки молитвенника...

Своя из сердца молитва делает ненужной молитву читательскую». Не нужно чужих слов, когда есть свои. В 70-х у Феофана вышло разногласие с о. *Иоанном Крошадтским о молитве Иисусовой* и о призывании имени Иисусова. Феофан написал об этом особую книгу, но издана она не была. Религиозный идеал Феофана всего меньше можно назвать бытовым. И не в прикладных примечаниях об «относительных обязанностях» христиан разных состояний можно распознать его замысел. Это всего прежде идеал духовной жизни. Тема Феофана всегда о *душе*, стоящей перед *Богом* в сокрушении и в покаянии или в молитве. «Вся надежда тогда Спаситель, а отсюда непрестанное: Господи помилуй!». Христианин восходит к Богу, чрез раскаяние и покаяние, и живет в Нем, «и в изумлении погружается в Его непостижимой беспредельности, и пребывает в Божественном порядке», благоговейно читит и созерцает этот Божественный порядок бытия и жизни. Отческую аскетику Феофан сочетает с романтической *психологией* и *натурфилософией*. В свое время в студенческие годы в Киевской академии он был слушателем Феофана Авсенева и его лекций по психологии (по Шуберту, «История души») не забывал и в своем «запоре». В одном из своих писем, и с прямою ссылкой на Авсенева и Шуберта, Феофан развивает очень любопытные мысли о всеобщей одушевленности *мира*, о «лестнице невещественных сил» в *природе*. Это — силы, «строящие вещи», в пределах промыслительного порядка. И «всякая вещь имеет свою невещественную силу, которая ее образует и держит, как ей положено при создании». Эти силы «душевного свойства», вещам присуща некая «способность инстинктуального чутья». Совокупность этих сил образует «душу *мира*». Это их общий субстрат. *Мировая душа* и есть единственный объект прямого воздействия Божия, на отдельные вещи и «силы» Бог воздействует не непосредственно. «Идеи всех тварей» вложены в мировую душу при ее создании, и она их «инстинктивно» осуществляет, в надлежащие сроки, или «выделяет их», «по мановению и возбуждению Божию». Есть в природе некая отзывчивая и творческая мощь. «Когда Бог говорил: да изведет земля былые травное, то ему внимала душа *мира* и исполняла повеленное». Мир двойствен в своем составе: «душа» и «стихия», т. е. *материя*. Из этой «стихии» мировая душа и «выделяет» отдельные вещи. «В этой душе есть инстинктивно чуждый образ того, что надо сделать из стихии». Есть градация душ: «некая химическая душа», и выше — растительная, затем — животная. Все эти души, низшие духа, в свой черед «погружаются в душу *мира*», растворяются в своем первичном субстрате. «А душа человека не может туда погрузиться, но духом увлекается горе, — это по смерти». Дух отделяет человека от природы — и в духе даны человеку сознание и свобода. «Когда надлежало сотворить человека, то на земле дается повеление: да изведет, а в тайне Пресвятой Троицы произносится: «Сотворим». Когда Бог творил человека, то образовал прежде тело из персти. Это тело что было? Оно было живое тело, было животное в образе человека, с душою животного. Потом Бог вдунул в него дух Свой, и из животного стал человек ангел в образе человека». Эта двойственность человеческого состава, естественного и духовного, предопределяет задачу человеческой жизни: дух должен овладеть естеством. Феофан отмечает сходство изложенной теории с учением Лейбница о *монадах*. Эта романтическая теория объясняла для него явления внушения и ясновидения, которыми он очень интересовался. «С этим удобно мирится и падение и искупление». Однако Феофан подчеркивает, что это только догадка. И о материальном мире мы меньше знаем, чем о духовном, и навсегда останемся «на поверхности», «ибо нам не нужно знать больше и идти вглубь». «Владение стихиями и силами, действующими на земле, будет расширяться; но это не ведение, а только умение пользоваться тем, что открывается само собой. Суть дела навсегда сокрыта

для нас». Впрочем, разум духовный и прозревший может проникнуть до «сокровенной мысли», вложенной в каждую вещь, как «животворная ее сущность». Это ведение доступно только человеку облагодатствованному: ибо та область «есть собственно область Божественного ума, где лежат умственные сокровища Бога-Царя». Да не надеется, кто туда вторгнется насильем и самовольно. Феофан не строил системы, ни догматической, ни нравоучительной. Он хотел только очертить образ христианской жизни, показать направление духовного пути. И в этом его несравненное историческое значение. Он продолжил и dokonчил подвиг старца Паисия. Он осуществил русское «Добротолюбие» и сумел свое живое мировоззрение построить вполне в отеческом стиле и духе. Тем резче обозначался с тех пор этот трагический *раскол* в русском церковном обществе: раскол и расхождение «аскетического» и «облегченного» Православия, духовной аскетики и морализма.

Память свт. Феофану отмечается 10/23 янв.

Соч.: «Путь ко спасению»; «Толкование послания св. апостола Павла»; «Письмо о христианской жизни»; «Истолкованный 118-й псалом»; «Евангельская история о Боге Сыне»; «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?»; «Письма еп. Феофана» (8 вып., Афонское изд.).

Лит.: Смирнов П. Преподобный Феофан. Тамбов, 1906; Ключарев А. С. Преподобный Феофан Затворник и его пастырская деятельность // Православный собеседник. 1904. № 9—10.

Прот. Г. Флоровский

ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ (8[18].06.1681—8[19].09.1736), политический и церковный деятель, богослов. Философские взгляды Феофана Прокоповича складывались под влиянием



таких ценностей европейской культуры, как *рационализм*, просветительство и секуляризация, которые были восприняты им во время учебы в *Киево-Могилянской академии*, а также в иезуитских школах Львова, Кракова и в римском католическом коллегииуме св. Афанасия. Об этом свидетельствует прочитанный им первый курс лекций по философии в *Киево-Могилянской академии* в 1707—09. Принципиальными положениями курса являются, во-первых, утверждение материи и формы в качестве равнозначных

оснований природных тел, во-вторых, признание концептуального (в понятиях), а не реального разделения сущности и существования. Эти идеи были направлены против абсолютизации томистами формы (восходящей к Платону и Аристотелю) и их утверждений о совпадении сущности и существования лишь в *Боге*, но не в его творениях. В более позднем (богословском) творчестве Феофана Прокоповича прослеживается влияние идей Б. Спинозы, Ф. Бэкона, Р. Декарта и Г. В. Лейбница. Ему принадлежит первая в России попытка создания систематического богословия. Им была выдвинута идея т. н. «научного» богословия, в рамках которой богословская апологистика приобретает научно-философский план, а философские идеи становятся явлением историко-богословского ряда. Исходным положением богословской системы Феофана Прокоповича является утверждение о единстве Бога и мира, которое раскрывается как единство их творческих сил. Интерпретируя божественную энергию, он отдает предпочтение упорядоченности и рациональности перед *свободой*, созидающей мир. Бог, по его мнению, свободен лишь в том плане, что не имеет никакого внешнего принуждения. Однако его действия совершаются в соответствии с присущей ему

внутренней необходимостью. Что же касается источников активности мира, то они имеют двойственный характер: как результат проявления в мире Бога и следствие саморазвития природы. Т. о., традиционно находящаяся вне всяческих законов творческая энергия, которая в богословии сохранялась за Божеством, в системе Феофана Прокоповича присуща и природе. Признание разумного и целесообразного устройства мира в качестве главного признака присутствия в нем Божества неизбежно приводит Феофана Прокоповича к важному гносеологическому выводу о том, что примирение человека со всеобщим порядком возможно только через разум. Даже в богословствовании, где разум должен быть подчинен вере, вполне оправдан научный поиск религиозных истин. Феофан Прокопович принял идею Лейбница о том, что хотя истины откровения и выше истин разума, но они не против него. Вытеснив в сер. XVIII в. латинскую схоластику из московских и киевских школ, догматическая система Феофана Прокоповича до 20-х XIX в. оставалась практически единственной основой богословствования в русских духовных школах. «Делом всей жизни» Феофана Прокоповича стало участие в Петровских реформах. В 1721 по поручению Петра I он разработал Духовный регламент — законодательный акт, ликвидировавший соборное управление Церковью, заменив его синодальным управлением. В результате был установлен полный контроль государства над Церковью, что вытекало из секулярных тенденций, заложенных в богословии Феофана Прокоповича, и соответствовало абсолютистскому идеалу, утверждавшемуся в России. В своей теоретической части Регламент воспроизвел идеи «естественного права» (прежде всего немецкого философа С. Пуфендорфа), которые устанавливали новые взаимоотношения Церкви и государства. Место Церкви в государственной системе определялось как средство воспитания и просвещения подданных. В сочинении «Правда воли монаршей» (1722) Феофан Прокопович утверждал божественное происхождение самого принципа власти. Однако Бог наделяет правителя властью не непосредственно, а через направляемую им волю народа. Т. о., основой власти наряду с божественной волей является согласие монарха и народа. Взгляды Феофана Прокоповича резко расходились с православным учением о симфонии властей, их претворении в жизнь вело к секуляризации и умалению роли Церкви в русском обществе.

Соч.: Соч. М.—Л., 1961.

В. А., Д. К.

ФЕОФИЛАКТ (Горский) (ск. 12[23].09.1788), православный церковный деятель, епископ Коломенский, философ. Учился в Славяно-греко-латинской академии, где с 1768 был префектом, а с 1769—1774 — ректором. В 1773 Феофилакт издал на латинском и русском языках в виде дискуссионных тезисов христианские догматы православной веры. Собирая материал для издания в 1784 «Догматико-нравоучительного богословия» (на латинском языке). Однако главный труд Феофилакста — «Гармония и толкование на все Священное Писание» — до сих пор остается в рукописи. По мнению Тареева, Феофилакт — один из основателей собственно отечественной традиции религиозно-философской мысли. Наряду с Платоном (Левшинным) он стал выразителем метода анагогии, требующего синергического (см.: Синергизм) одухотворения «внешности красящегося слога», или буквы, что позднее дало повод некоторым авторам упрекнуть Феофилакста в компилятивности. Напротив, для Феофилакста характерно подчеркивание «сокровенности» своей мысли или духовного опыта. Его творчество явилось наглядной иллюстрацией вывода В. Зеньковского о «конкретном онтологизме» как одной из основных особенностей русского философствования.

Лит.: Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина. Изд. 3-е. М., 1995; Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии.

М., 1855; Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. Чернигов, 1863. Кн. 2; Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1901.

П. Калитин

ФЕОФИЛАКТ (в миру Лопатинский Федор Леонтьевич) (70-е XVII в.—6[17].05.1741), церковный деятель, богослов, философ. Родился на Волынщине, в дворянской семье. В молодые годы обучался в Киево-Могилянской академии вместе с Феофаном Прокоповичем, считался его школьным товарищем. По завершении обучения уехал за границу, какое-то время находился в Германии и Польше, а затем прошел полный курс наук в римском коллегииуме св. Афанасия. После же возвращения на родину преподавал в Славяно-греко-латинской академии философию и теологию (1704—10), был префектом, а затем и ректором академии (1708—22), одновременно являлся настоятелем Заиконоспасского монастыря, в стенах которого размещались учебные корпуса. Деятельность Феофилакста на посту ректора академии во многом способствовала преобразованию этого учебного заведения из заурядной школы в крупный просветительский центр, где обучались словесности, иностранным языкам, математике, физике, философии. Составленный Феофилактом двухлетний курс философии включал в себя интродукцию (вводный курс с элементами истории философии), диалектику (формальную логику), логику, где рассматривались вопросы гносеологии, физику и метафизику. Курс этики считался факультативным. Хотя в философском курсе Феофилакт не обходит процессов разложения догматической схоластики и возникновения теоретических систем, пытавшихся соединить светские и религиозные представления, науку и вероучение, в своих богословских взглядах он придерживался ортодоксальных позиций. В 1712 Феофан Прокопович написал сочинение «Распря Петра и Павла об иге неудобноносимом», где проводил мысль о том, что человек оправдывается перед Богом не благочестивыми делами, но лишь верой в миссию Иисуса Христа. В ответ Феофилакт выпустил в свет полемический трактат «Иго Господне благо и бремя Его легко», обвинив Прокоповича в отступлении от Православия. В 1714—26 Феофилакт трудился над исправлением славянского перевода Библии, используя при этом тексты Священного Писания по крайней мере на 4 языках. Новый перевод славянской Библии по традиции приписывается иным авторам, хотя многие историки считают, что все важнейшее в исправлении перевода сделано Феофилактом или при его ближайшем участии. Петр I высоко оценивал обширные знания и безупречную репутацию Феофилакста, который при образовании Синода был назначен одним из его членов. По преданию, именно Феофилакт стоял у смертного одра Петра в последние часы его жизни. При Екатерине I становится архиепископом Тверским и вторым вице-президентом Синода. В 1728 Феофилакт издает основной богословский труд Стефана Яворского — «Камень веры», вызвавший неудовольствие ориентирующихся на немецких протестантов придворных кругов. Став жертвой борьбы придворных группировок, он в мае 1735 был арестован, лишен всех прав состояния, а с дек. 1738 содержался в затенке. На свободу Феофилакт был выпущен лишь незадолго до смерти.

Лит.: Морошкин И. Я. Феофилакт Лопатинский, архиепископ Тверской в 1706—1741: Историч. очерк // Русская старина. 1886. № 1—2; Покровский Н. А. Феофилакт Лопатинский // Православное обозрение. 1872. № 12; Панибратцев А. В. Психологический трактат архиепископа Феофилакста (Ф. Л. Лопатинского) «Что является одушевленным и что не является таковым» // Общественная мысль. Вып. 4. М., 1993.

А. Панибратцев

ФЕТИСОВ Александр Александрович (28.08.1912—10.04.1991), ученый и общественный деятель. Родился в пос. Фошня Орловской губ. В 1931 окончил Брянский индустриальный техникум и работал в Мурманске и на военных стройках Бе-

лорусского военного округа. В 1938 после окончания Ленинградского института инженеров водного транспорта едет на Д. Восток, где работает в должности гл. диспетчера Дальневосточного морского пароходства, начальником вспомогательных судов и гаваней Тихоокеанского управления Военно-морского флота, замначальника тыла этого управления. Ему присвоено звание инженера-капитана II ранга Военно-морских сил. В годы войны Фетисов участвовал в осуществлении десантных операций на Ю. Сахалин и Курильские о-ва, награжден орденом Отечественной войны и медалями.

Опыт работы на Д. Востоке в морском пароходстве и в Тихоокеанском флоте привел Фетисова к осознанию необходимости коренной перестройки управления и структур высших эшелонов власти. Он написал по этим вопросам научную работу с практическими предложениями, направив ее в ЦК КПСС, Совмин и Министерство морского флота. Но работа не нашла должного понимания.

Демобилизовавшись и переехав в Москву (1954), Фетисов занимается научной работой сначала в Институте комплексных транспортных проблем, а затем в Центральном НИИ экономики водного транспорта. Круг изучаемых им проблем выходит далеко за пределы транспорта. Он приходит к выводу, что традиционные формальные методы научного исследования ничего не могут дать сегодняшней практике, т. е. сложились на объектах мертвой природы и неорганизованных совокупностей. Центр человеческой практики уже давно переместился на целостные и живые объекты — системы, требующие совершенно новых, не формальных, а содержательно-сущностных методов исследования. Стараясь привлечь внимание ученых к чреватому большой бедой разрыву между наукой и практикой, он выступал на публичных защитах диссертаций. Чтобы избавиться от неудобного оппонента, его изолировали в «психушку» — спецзаведение в Ленинграде (1958).

Выйдя из «психушки», Фетисов в 1963 создает полуподполную организацию Общества изучения теории систем (группа Фетисова), в рамках которой он пытается развивать свои идеи о «более правильном коммунистическом обществе». Однако на заседаниях Общества обсуждались не только научные проблемы, но и ставились вопросы о судьбе русского народа и еврейском засилье в культуре и литературе. Наиболее активными членами группы Фетисова были М. Антонов, В. Виноградов, О. Журин, В. Быков, О. Смирнов, Э. Путинцев, А. Мазаев, В. Персиянов.

Еще за годы работы в ЦНИИЭВТе Фетисов написал несколько работ, одна из которых — «Применение теории систем к вопросам организации речного транспорта» — была опубликована в 1966 в количестве 100 экз. На анализе реального производственного объекта — речного пароходства — дается ответ на самый злободневный вопрос: как в условиях социалистического общества обеспечить наивысшую производительность системы, понимая под системой предприятие, отрасль, экономику или страну. Главное в системе — обмен, и в зависимости от его характера Фетисов классифицирует протекающие в системах процессы, деля их на восходящие — расширение, рост, развитие, и нисходящие — разбухание, расплозание и распад. Являясь членом секции теории организации в составе научного совета по кибернетике при Президиуме АН СССР, он не раз обращался к акад. А. И. Бергу, предлагая создать в составе секции ячейки по разработке теории организации, крайне необходимой для научной организации народного хозяйства, дабы обуздать намечавшийся уже тогда распад.

Идеи Фетисова и его последователей не нашли понимания у научной и партийной бюрократии СССР. В 1967 Фетисов подал заявление о выходе из КПСС, заявив о своем несогласии с руководством партии. Фетисов, Быков, Смирнов,

Мазаев и Путинцев были исключены из партии. В 1968 о выходе из КПСС заявил Антонов. В мае 1968 Фетисов и трое его последователей были арестованы за распространение листовок, обличавших КПСС в перерождении. В авг. того же года всех четверых поместили в психиатрические лечебницы. После выхода из лечебницы Фетисов отошел от активной общественной жизни.

В письме к видному экономисту Малышеву «Назревшие проблемы политической экономики» (1957) Фетисовым впервые проанализированы основы и способы существования различных формаций — капиталистического и коммунистического обществ — за счет прибавочного и дополнительного продуктов. Фетисов доказывал, что источником образования богатства общества является добавочный продукт, принадлежащий не производителю, а обществу, и учтенный в форме государственной собственности. Именно он превращает государство из надстройки в фундамент. Государство и общество неизбежно идут к распаду, деградации и разрушению, если они не способны понять и осмыслить «собственную основу» развития в создании дополнительного продукта за счет прогресса в результате внедрения знаний в производство. Как считал Фетисов, КПСС не смогла воспринять новые знания о коммунизме, совершить прорыв и переворот в сложившихся представлениях. Партийные власти сгноили в «психушке» ученого, пытавшегося спасти коммунистическое общество.

В национал-большевизме Фетисов представлял особенно яркое явление. Однако как неправославный человек, он не мог осознать утопичность коммунизма, его тупиковый характер, невозможность ни улучшить, ни спасти обреченную на гибель безбожную систему.

Частично его труды были опубликованы в журнале «Хомосапиенсология» № 1 за 1992. «Открытое письмо писателю Лиходеву» (1959), «К вопросу познания» (1963), «Ответ Вадиму» (1965), «Подход к прыблги» (1965), «Обыкновенный фашизм» (1966), «Движущие силы научного творчества», «Продолжение о творчестве и счастье», «Против его величества российского обывателя» (1966), «Социология» (1966), «Гальванизация трупа логического позитивизма» (1964—65), «Диалектика познания» (1967).

Э. Данилова, В. Виноградов

«ФИЗИОЛОГ», переводное сочинение о свойствах реальных и фантастических животных, птиц, деревьев, минералов с истолкованием их в символично-аллегорическом духе.

На Руси известен с к. XI в. в двух редакциях. Одна из них возникла в II—III вв. в греческой александрийской литературе. Другая — т. н. «византийская».

«Физиолог» объясняет природные явления с христианской точки зрения, сопровождает рассказы нравственными поучениями. Рассказ о неясоти (пеликане) раскрывает представление о чадолубии, сюжет о льве посвящен милостыне, а о куропатке — жадности. В рассказе о слоне раскрывается смысл библейского сюжета о грехопадении Адама и Евы. Среди персонажей множество мифологических животных — сирены, кентавры, птица феникс, которая «питается от Святого Духа».

При переписке «Физиолога» в XV—XVII вв. текст сопровождался красочными миниатюрами.

С. Перевезенцев

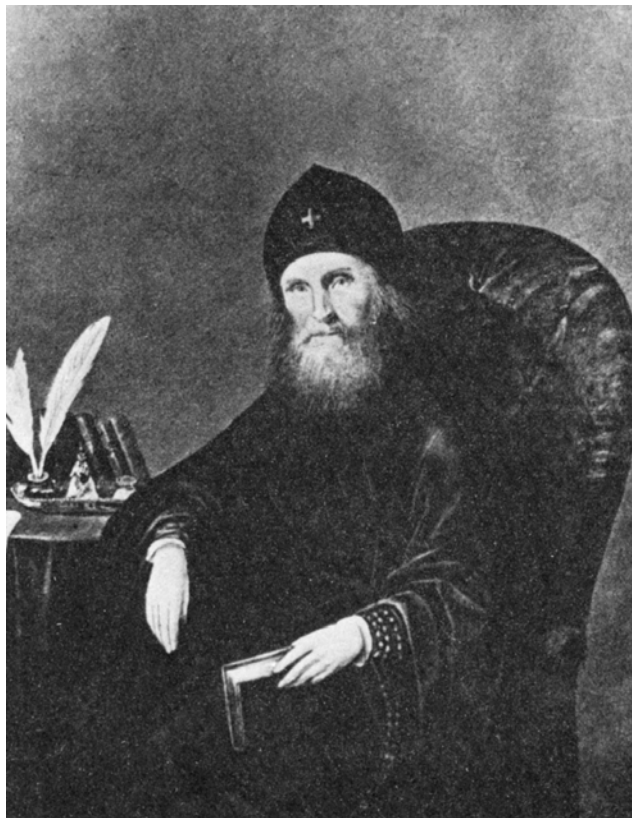
ФИЛАРЕТ (в миру Гумилевский Дмитрий Григорьевич) (1805—1866), богослов и историк Церкви, сын священника Шацкого у., который по селу носил фамилию Конобеевского; в тамбовской семинарии, за малорослость и смирение, прозван был Гумилевским (от лат. humilis). Перед окончанием курса в Московской духовной академии принял монашество с именем Филарет; в той же академии был последовательно профессором, инспектором и ректором. Обладая энциклопедическими знаниями, Филарет всем предметам, которые читал с академической кафедры, давал совершенно новую трактов-

ку, сильной, остроумной, подчас даже резкой критикой противоположных взглядов. Он основал академический журнал «Творения святых отцов в русском переводе, с прибавлениями духовного содержания». Архимандрит с 1835, Филарет в 1841 был рукоположен в архиепископа Рижского, с 1848 переведен в Харьков, в 1857 возведен в сан архиепископа, в 1859 перемещен в Чернигов, где основал «Черниговские епархиальные известия» и много сделал для умножения числа женских духовно-учебных заведений. Из учебных трудов преосвященного Филарета наиболее крупное значение имеют его «Православное догматическое богословие» (Чернигов, 1864; изд. 3-е, 1882), «История Русской церкви» (1847 и сл.; изд. 6-е, С.-Петербург, 1894; доведено до 1826) и «Обзор русской духовной литературы» (изд. 3-е, С.-Петербург, 1884). В первом из этих сочинений преосвященный Филарет первый из русских богословов внес в разработку догматики запросы современной православной мысли. Как историк Церкви, преосвященный Филарет имел предшественником лишь митр. *Платона (Левшина)*. Его «История» стала образцом для последующих историков Церкви. Автор стоит всецело на богословской точке зрения; явления русской церковной истории он рассматривает с твердой православной позиции: излагает прежде всего подвиги святых мужей и иерархов на пользу Русской церкви, а затем рассматривает ереси и расколы как отклонения от правильного православного учения. Филарет раскрывает внутренний процесс восприятия русским народом истин христианства, а также причины отклонения от церковного учения. Историю Русской церкви преосвященный Филарет излагал с тех же православно-монархических позиций, с которых излагали политическую историю России *Н. М. Карамзин* и *Н. Г. Устрялов*. В сокращенном виде «История русской церкви» впервые была издана в 1859 и потом, как учебник, много раз издавалась по определению Св. Синода. «Обзор русской духовной литературы» и поныне остается драгоценным справочным пособием. Значение справочных книг и характер сборников материалов имеют и многие труды преосвященного Филарета, которые в то же время часто поражают меткими отзывами и неожиданными выводами. Из прочих трудов преосвященного Филарета, общее число которых достигает 159, наиболее важны: «Историко-статистическое описание харьковской епархии» (М. и Харьков, 1852—59); «Историческое учение об отцах Церкви» (патрология, СПб., 1859; изд. 3-е, СПб., 1882); «Слова и беседы (СПб., 1859; изд. 3-е, СПб., 1883); «Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви» (СПб., 1860; изд. 2-е, Чернигов, 1864); «Общий обзор черниговской епархии» (Чернигов, 1861); «Русские святые, чтимые всей Церковью или местно» (Чернигов, 1861—65; изд. 3-е, СПб., 1881; др. изд., с изображениями святых и праздников, исполненными Ф. Г. Солнцевым, в 12 кн., СПб., 1885); «Опыт объяснения на послание апостола Павла к Галатам» (Чернигов, 1862); «Святые южных славян» (Чернигов, 1865); «Учение Евангелиста Иоанна о слове» (М., 1869); «Святые подвижники восточной церкви (СПб., 1871; изд. 2-е, с изображениями св. подвижниц, исполненными Ф. Г. Солнцевым, СПб., 1885); «Историко-статистическое описание черниговской епархии» (Чернигов, 1873); «Исследование о смерти царевича Дмитрия» («Чтения Московского об-ва истории и древностей», кн. 1. 1858).

Лит.: *Листовский И.* Филарет, архиепископ черниговский. Изд. 2-е. Чернигов, 1895.

ФИЛАРЕТ МОСКОВСКИЙ (в миру **Дроздов Василий Михайлович**), святой, митрополит Московский (1862) (26.12.1782[6.01.1783]—9.11[1.12].1867), один из столпов отечественного *Православия* и *учено-монашеской школы* в России. Учился в Коломенской и Троицкой лаврской семинарии, был самым одаренным и любимым воспитанником Московского митр. *Платона (Левшина)*. С 1808 — монах, с

1809 — профессор философских наук в С.-Петербургской духовной академии, с 1812 по 1819 — ее ректор, в 1814 — первый доктор богословия в России. В 1819 назначен архиепископом Тверским, в 1820 переведен на ярославскую кафедру. С 1821 и до самой смерти — Московский архипастырь. В 1994 — канонизирован.



Период пребывания Филарета в С.-Петербурге оказался самым плодотворным в его философско-богословском творчестве. Здесь он создает: 3-томник «Записки на книгу бытия»; «Начертание церковно-библейской истории», «Изложение разности между Восточной и Западной церковью в учении веры»; «Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Восточной греко-российской церкви». Здесь же он пишет «Краткий» и «Пространный» катехизисы, принимает активное участие в переводе *Библии* на русский язык, придав межконфессиональному Библейскому обществу православное направление, составляет подробное «Обозрение богословских наук» — первый опыт их стройной систематизации на русском языке.

В своем философско-богословском творчестве Филарет продолжает антиномическую, апофатико-катафатическую линию Платона (Левшина), усиливая ее крестную и эмпирико-метафизическую направленность, что было обусловлено все возрастающим натиском секулярной культуры: ее претензией на «истину», а порой и «спасение» без креста (см.: Учено-монашеская школа; Платон [Левшин]).

В противовес *секуляризму* св. Филарет создает теоцентрическую, христоцентрическую концепцию человека и его свободы, когда только через синергический крест покаяния мы обретаем право на вольное самовыражение и даже самобытие; когда только через личную «голгофу», предполагающую постоянное умерщвление любых плотских и секулярных стра-

тей, мы можем рассчитывать на свое спасение. «Прежде собственные усилия познать истину едва производили в [человеке] слабый, кратковременный свет, оставляющий по себе сугубую тьму; теперь из самой тьмы, в которую он подвергается пред Отгом Светов, рождается для него внезапный свет, а если остается он иногда и во тьме, то и в ней познает непостижимую близость Того, Который есть Свет превыше света» («Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы», 1822).

Из-за того же натиска секулярной культуры Филарет уделял особое внимание теории *государства*, создав первую в России историческую концепцию монархизма на основе святоотеческой «симфонии» духовных и светских властей, но с новым акцентом на принципиальной необходимости их добровольно-нравственного, если не кенотического самоограничения. В этой исторической сфере у Филарета нашлось много последователей: от К. П. Победоносцева и Л. А. Тихомирова до архиеп. Серафима (Соболева) и И. Л. Солоневича. Что же касается эмпирико-метафизической и весьма суровой составляющей философско-богословского творчества Филарета, то ее — как и в целом учено-монашескую школу в России — ждало однозначное и по сути разрушительное разделение на собственно скитское и отшельническое безмолвие, с одной стороны, и на чисто культураносное христианство (особенно в лице белого духовенства и т. н. богоискателей к. XIX — н. XX в.), с другой.

Филарет предвидел подобный поворот событий, отмечая «любовь к миру» в качестве главной причины появления чисто культураносного и «мирского» христианства, когда «любовь к Богу» «соглашается принести жертвы Богу, только чтобы ей не возбранялось принимать жертвы от мира; готова творить дела человеколюбия, только чтобы мир видел и одобрил их, даже любит ходить в храмы Богослужения, только чтобы мир за ней последовал» («Слово на второй день праздника Рождества Христова», 1814); вот почему Филарет с годами все больше склонялся к полному уединению или в построенном им Гефсиманском скиту (недалеко от Троицко-Сергиевой лавры), или в Голутвином монастыре (под Коломной). Т. о., учено-монашеская школа эпохи Платона (Левшина) видоизменялась в собственно скитскую общность. Антиномическая целостность по-святоотечески новой православной культуры терялась в крайностях сугубо монашеского и сугубо мирского порядка.

И все же Филарет и его сподвижники в лице св. Игнатия Брянчанинова, Антония (Медведева), Иннокентия (Смирнова), Макария (Глухарева), А. В. Горского, А. Н. Муравьева, Н. В. Гоголя (порой просто пересказавшего некоторые проповеди Филарета в своих «Выбранных местах из переписки с друзьями») и мн. др. успели «распнуться миром» и создать полувекую эпоху в истории учено-монашеской школы в России, которая ознаменовалась публикацией первого русского перевода Нового Завета и Псалтирей в 1858, а затем в 1876 и всей русской Библии; усилением миссионерской деятельности не только среди некрещеных народов, но и среди светской интеллигенции (вплоть до основания Общества любителей духовного просвещения); повсеместным распространением и благословением скитской жизни в России, особенно в лице прп. Серафима Саровского, дивеевских сестер и оптинских старцев. В результате духовный авторитет отечественного монашества, и в первую очередь Филарета, сильно вырос, так что даже заведомые противники Православия не имели серьезного повода критиковать монахов святофиларетовского круга. Однако вплоть до настоящего времени учение св. Филарета и его последователей подвергается цензурно-секулярному и интеллигентскому умолчанию.

Соч.: Слова и речи. В 5 т. М., 1873—85; О государстве. Тверь, 1992; Пространный христианский катехизис. Белосток, 1990.

Лит.: Городков А. Догматическое богословие по сочинениям Филарета, митрополита Московского. Казань, 1887; Смирнов А. Петербургский период жизни митрополита Филарета. М., 1900; Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России... СПб., 1894; Виноградов В. П. Платон и Филарет, митрополиты Московские. Сергиев Посад, 1913; Введенский Д. И. Митрополит Филарет как библист. Сергиев Посад, 1918; Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937; Вильнюс, 1991; Серафим (Соболев), архиеп. Русская идеология. Свято-Троицкий монастырь, 1987.

П. Калинин

ФИЛИППОВ Третий Иванович (24.12.1825—30.11.1899), государственный деятель, публицист славянофильского направления, светский богослов, собиратель русского песенного фольклора.

Родился в Ржеве. По некоторым данным был незаконно-рожденным сыном ржевского почтмейстера. Учился в тверском духовном училище, затем закончил историко-филологический факультет Московского университета. С 1848 по 1856 преподавал русскую словесность в 1-й Московской гимназии. За годы своего учительства сблизился с кружком славянофилов. Принимал деятельное участие в издании славянофильских журналов «Москвитянин», «Московский сборник» и «Русская беседа». Статьи Филиппова были в основном посвящены

Русской церкви в допетровский период ее истории. По мнению Филиппова, церковные соборы и патриаршество делали Церковь живой действенной духовной силой, обеспечивающей симфонию властей. Такой строй Церкви наиболее соответствовал национальным особенностям русского народа. Хотя Филиппов не касался современных проблем, фактически в этих статьях он критиковал синодальное устройство Церкви, превращенной в часть госаппарата. В 1856 как специалист по фольклору Мор-



ское министерство командировало его на Дон и Азовское море для исследования быта, нравов и обычаев местного населения. Подобное поручение от моряков было не случайно: после поражения в Крымской войне Россия было запрещено иметь на Черном море военный флот. Однако русское морское командование было готово в случае необходимости быстро вооружить торговые суда и мобилизовать жителей черноморских губерний в возрождающийся флот. Подобное поручение пришлось по вкусу Филиппову: можно было изучать фольклор и при этом служить Отечеству. С поручением он справился блестяще, и его рекомендации были использованы при воссоздании Черноморского флота в 1870. Позднее Филиппов стал чиновником по особым поручениям при обер-прокуроре Св. Синода гр. Д. А. Толстом, занимаясь делами восточных церквей и духовно-учебными заведениями. В этом качестве Филиппов принял участие в решении ряда церковных вопросов. Занимаясь делами восточно-христианских церквей, Филиппов не только оказывал большую помощь балканским и ближневосточным православным, но и установил контакты с дохалкидонскими восточными церквями, существовавшими в крайнем угнетении в Османской империи и Персии. Книга Филиппова «Несколько слов о несторианах» стала одним из первых не только в русской, но и в мировой научной литературе описаний религиозной и социальной жизни последних последователей учения Нестория. В 1864 Филиппов перешел на службу в Государственный контроль, в котором прослужил до конца своих дней. Государственным

контролем называлось существовавшее с 1810 ревизионное ведомство, проверявшее финансовую отчетность учреждений империи, разрабатывавшее и утверждавшее годовой бюджет. С 1878 Филиппов состоял товарищем (т. е. заместителем) государственного контролера, с 1883 стал сенатором и в 1889 — государственным контролером. Понятно, что занимать такую должность должен человек с организаторскими способностями, знаток всей бухгалтерии и, самое главное, неподкупный. Филиппов полностью отвечал этим требованиям. Чиновники прозвали своего начальника «Тертым», переделав так его имя, поскольку никто не мог провести Филиппова. Однако деятельность высокопоставленного чиновника не была единственной в его жизни. Несмотря на занятость на службе, Филиппов много печатался в различных изданиях национального направления, в частности в «Русском вестнике» М. Н. Каткова, в «Гражданине» кн. В. П. Мещерского, был одним из основателей журнала «Русская беседа». Филиппов оказал большое влияние на мировоззрение А. Н. Островского, А. Григорьева и др. писателей. Прекрасный знаток греческого языка и творений отцов Церкви, Филиппов справедливо имел репутацию авторитетного светского богослова. Помимо текущих проблем Русской церкви, много занимался старообрядчеством. Как исследователь фольклора и чиновник экономического ведомства, видел, что старообрядцы сохранили в своем быту исконные русские традиции и при этом оказались умелыми промышленниками, обеспечив не только благосостояние своей общине, но и в значительной мере способствовали индустриальному подъему России. Филиппов всерьез защищал старообрядцев, выступая за полную отмену всех существующих для них ограничений. Для решения многих актуальных вопросов жизни Церкви и для примирения со старообрядцами предлагал создать Вселенский собор. По мысли Филиппова, Собор должен был снять клятвы на старообрядцев 1667 и придать новый импульс русскому и вселенскому Православию. Однако его инициатива не вызвала энтузиазма ни в Св. Синоде, глава которого К. П. Победоносцев опасался превращения Вселенского собора в чисто политическое мероприятие, ни у иерархов восточных церквей. Понимая всю сложность и проблематичность созыва Вселенского собора, Филиппов осторожно, в инскапительных выражениях высказывал мысль о созыве Поместного собора Русской церкви и о восстановлении патриаршества. Но и это звучало чуть ли не революционно для синодальных чиновников. У священноначалия предложение Филиппова не вызвало никаких практических действий. Истинное призвание Филиппов нашел в собирании русских народных песен. Он не только старательно записывал русские народные песни, расшифровывал «крюковую» нотную запись старинных песен, но и много сделал для популяризации песенного фольклора среди просвещенного слоя общества. Став членом Русского географического общества, Филиппов создал в 1884 при нем специальную песенную комиссию для снаряжения экспедиций с целью собирания народных песен.

Соч.: О началах русского воспитания. М., 1854; Современные церковные вопросы. СПб., 1882; Сборник Тертия Филиппова. СПб., 1896.

Лит.: Васильев А. В. Памяти Тертия Филиппова. СПб. 1901; Фаресов А. И. Тертий Иванович Филиппов. СПб., 1900.

С. Лебедев

ФИЛОСОФИЯ (греч. — любовь к мудрости) (Кол. 2, 8; 17, 18), наука, имеющая предметом умственное исследование начал и оснований, законов и целей, порядка и связи всего видимого и невидимого, чувственного и сверхчувственного, и отсюда — исследование и определение законов и целей и всего бытия вообще, и умственной и нравственной жизни и деятельности человека в особенности. Священное Писание внушает и одобряет употребление *разума* и *знания* (Притч. 3, 13—18, 8, 10—11; Прем. 6, 20; Сирах. 6, 18—37). В *Новом*

Завете сам Господь, пришедший просветить род человеческий, сравнивая ум наш с телесным зрением и неведение с мраком и слепотой, ясно дает видеть важность умственного образования (Лк. 11, 33—36; Ин. 12, 35, 46; Мф. 15, 14). Он обличал только ложную мудрость и заблуждения человеческие, но не истинное знание (Лк. 11, 52; Мф. 22, 29). Апостолы внушали верующим, чтобы они не были детьми по уму, но были совершенными (1 Кор. 14, 20) и молились, чтобы они избыточествовали в разуме и во всяком чувстве, чтобы узнать лучшее (Флп. 1, 9—10). История Церкви свидетельствует, что многие из отцов и учителей Церкви обладали глубокими и обширными познаниями в философии, истории, естественных и др. науках (Иустин-мученик, Климент Александрийский, Василий Великий, Григорий Богослов и др.). Но все попытки разума в достижении истины знания, в решении высших задач, во всех изысканиях своих без света Божественного Откровения, вне учения Церкви, не только недостаточны, не полны и односторонни, но иногда совершенно ложны и разрушительны. Примеры сего видим в самых знаменитых философах греческих. Сократ и Платон, веруя в единого Бога, допускали многих низших богов, учили чтить богов отечественных и не изменять народной религии. Сократ сомневался в бессмертии души. Платон искажал истину бессмертия учением о переселении душ. Аристотель признавал вечность материи. Зенон подчинял Бога и человека судьбе. И между новейшими философами, к сожалению, встречаются и материалисты, и атеисты и пр. Вот это и есть та ложная философия, о которой великий учитель языков говорит: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2, 8). Где начало и корень этой ложной философии? Болезненная любовь к новизне несомненно увлекает человеческого разум и к ереси. Поистине люди часто забывают величественно-трогательные слова Спасителя о детях: «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18, 3 и след.).

Некоторые христианские мыслители отрицали значение философии. Так, Тертуллиан (II—III вв.), считал философию источником всех ересей и полагал, что верующему христианину не нужны ни философия, ни вся внецерковная культура в целом. Происхождение ересей исторически, однако, связывают в основном с *гностицизмом*. Церковь приняла принцип «все хорошее — наше»: все истинное, прекрасное и доброе из достигнутого во внецерковной культуре заслуживает принятия христианами. Важны жажда *истины* и любовь к истине. Всякая истина — в конечном счете от Бога, поэтому для христиан ценны зерна истины, которые можно найти в любом достаточно серьезном философском учении. В Церкви возобладала точка зрения св. Юстина Философа (II в.): семена *Логоса* Бог рассеивал повсюду — по всем культурам самых разных времен и народов, и нередко из этих семян произрастали растения и созревали плоды, в частности, и в греческой культуре и ее философии: одним из важнейших ее прозрений стало учение о Логосе разных мыслителей; важны также для христиан философская *антропология* и *этика*.

Потребность связать разрозненные элементы знания о Божьем мире и найти опору для цельного знания и создает философию; она возникает, как учил Платон и Аристотель, из «удивления» или, как учат Декарт и Бэкон, из «сомнения». Ее задача двоякая — анализ основных понятий познания, деятельности и бытия и, во-вторых, синтез добытых путем анализа принципов в стройную систему, т. е. построение цельного мирозерцания. Решение задачи философия может дать после того, как частное знание достаточно исследовало свою область. Философия не имеет специального метода, ей одной присущего; она пользуется для своей цели всеми средствами

ума, предоставленными природой, т. е.: делает обобщения из наблюдаемых фактов, руководствуется аналогией для отыскания более глубокой связи явлений и т. д. Мечты об особом философском методе, об умозрительном методе, — мечтами и остались; это не значит, чтобы с понятием умозрения не связывалось абсолютно никакого содержания: в смысле наиболее глубокого проникновения в природу вещей умозрение имеет вполне определенное значение — это умение талантливого человека выводить из известных данных заключение, которое сокрыто для остальных; подобно тому, как, напр., Лейбниц мог предвидеть задолго до появления французскую революцию. Умозрение есть умственное зрение, интуиция; оно обозначает лишь большую остроту умственного взора, чем та, которая доступна среднему уровню людей. Но умозрение, как особый метод, как саморазвитие понятий, не обнаруживает остроты взора.

Философия, будучи по своей цели единым цельным знанием, в действительности представляет ряд отдельных научных дисциплин. Нужно различать вечные и временные задачи философии. Прежде чем слагается какая-либо отрасль знания, как определенное и самостоятельное целое, с определенным предметом и методом, она, эта отрасль, входит в состав нераспределенного знания, представляет часть и временную задачу философии. В таком положении находится теперь, напр., социология. Сначала философия была исключительно физикой; под этим термином разумели вообще изучение природы; потом философия стала и учением о познании и учением о человеческой деятельности. Из физики постепенно выделилась психология и метафизика. Т. о., образовались те науки, которые обыкновенно называются философскими; сюда относятся: метафизика, имеющая предметом основные понятия бытия, гносеология — учение о познании, натурфилософия, психология, логика, этика, эстетика, философия религии, история философии и социология. Некоторые относят сюда же и педагогику. Не все перечисленные науки имеют действительное отношение к философии, так, напр., в логике и психологии есть содержание, которое может быть рассматриваемо вполне независимо от философии, по крайней мере, в такой же степени независимо, как напр., история. Нельзя, конечно, отрицать того, что психология имеет большой философский интерес и что факты, в ней рассматриваемые, оказывают влияние на образование таких основных понятий, как дух и материя, но психология (напр. эмпирическая) может быть изучаема как совершенно самостоятельная отрасль, независимая в известной степени от философии. К необходимому составу философии принадлежат 4 части: метафизика, гносеология, натурфилософия и этика; объединение результатов этих четырех частей и составляет то, что называется мирозерцанием. Эстетика является дополнительным элементом философии, и ее задачи понимались весьма различно; судьбы этого различного понимания философии изображает история философии, которая сама по себе есть наука чисто историческая, не принадлежащая к необходимому составу философии. В философии личный, индивидуальный элемент сказывается с большей силой, чем, напр., в науке, и это потому, что при построении системы или мирозерцания не все элементы, входящие в состав системы, в одинаковой мере проверены. Само собой разумеется, что философия, представляя в целом прогрессирующее знание, старается устранить или свести на минимум гипотетическую часть и приблизиться, по возможности, к точному знанию. Различные философские направления различно смотрят на задачи философии. Скепсис отрицает знание, вместе с тем и философию. Позитивизм смотрит на философию как на предварительную ступень знания, долженствующую исчезнуть с торжеством точного знания. Позитивизм, т. о., видит главную задачу философии в метафизике, возможность которой

и отрицает. Критицизм и новокантианство видят главную задачу философии в гносеологии. Догматизм, напротив, рассматривает гносеологию как часть философской системы и задачу философии видит в систематическом анализе всех высших проблем. Наконец, многие философы видят в этике главную философскую задачу.

Группировка философских систем зависит от принципа, которым определяется их характер. С точки зрения количественной их можно разделить на монистические (единый принцип бытия — Спиноза), дуалистические (двойкий принцип бытия — Декарт) и плюралистические (бесчисленное множество принципов качественно различных — монады Лейбница, или количественно различных — атомисты); с точки зрения качественного определения принципа, за коим признается истинное бытие, — на материализм, идеализм и идеализм; с точки зрения гносеологической — на догматизм, критицизм и скептицизм, а также мистический и субъективизм; с точки зрения процесса — на эволюционные (Гегель, Спенсер), эманационные (Плотин) и отрицающие всякое становление (элеаты).

Однако истинного знания о мире и человеке может достичь только та система, которая основывается на данных Божественного откровения перед лицом Высшей реальности. Любое нарушение этого условия ведет к искажению истины и к ереси. Именно в такой этап вступила русская философия во 2-й пол. XIX в. Как справедливо отмечал С. Булгаков, «история новейшей философии предстает в своем подлинном религиозном естестве как христианская ересиология, а постольку и как трагедия мысли, не находящая для себя исхода». Причина — в отрыве познающей мысли от религиозного опыта, который дается при встречах с Богом и позволяет выправить мышление человека согласно Высшей правде. Эта «еретичность» интерпретируется как односторонность и частичность, одномотивность философских систем, соединенная с претензией на объяснение многообразия всего. Однако невозможно все сущее осмыслить как единую систему, исходя из одного начала. История философии — не только взлеты разума, но и «скорбная повесть о неизбежных падениях и роковых неудачах».

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ, обобщение исторического развития, познания вечного, Божественного в человеческой истории.

Историческое знание возможно только через понятия, т. е. через общие содержания, имеющие, в силу своей общности, сверхсовременный смысл, а т. к. этими понятиями выражаются качества и силы самой действительности, то следует признать, что бесконечно пестрая конкретная ткань многообразия исторических состояний и процессов сплетена из нитей, непрерывно проходящих через всю ткань и в своем существе неизменных. Все временное, во всей своей изменчивости и мимолетности, есть выражение и воплощение сверхвременно-общих начал. Историческая жизнь человечества есть драма, которая во множестве актов и перипетий выражает единое, неизменное существо человеческого духа как такового.

Существуют 2 типа философии истории, из которых один ложен, а др. — истинен. Ложный тип философии истории заключается в попытке понять последнюю цель исторического развития, то конечное состояние, к которому она должна привести и ради которого творится вся история; все прошедшее и настоящее, все многообразие исторического развития рассматривается здесь лишь как средство и путь к этой конечной цели, а не как нечто имеющее смысл в самом себе и на равных правах соучаствующее в целостной жизни человечества. Философия истории такого рода опирается на веру и «прогресс». Человечество — согласно этому воззрению — беспрерывно идет вперед, к какой-то конечной цели, к пос-

леднему идеально-завершенному состоянию, и все сменяющиеся исторические эпохи суть лишь последовательные этапы на пути продвижения к этой цели. Таков основной замысел первой систематической «Философии истории» Гердера. Независимо от него к тому же мировоззрению пришли во Франции Тюрго и Кондорсе. В грандиозной форме *идею* такой философии истории развил Гегель. Этой же идеей проникнут т. н. «закон трех стадий» (богословной, метафизической, прозитивной), проходимых человечеством, в «Социологии» Огюста Конта. С того времени, и в особенности в популяризации Бокля, этот общий взгляд вошел в обиход общественной науки и еще больше — общественного мировоззрения в форме безотчетной веры в «прогресс», с точки зрения которого рассматривается и в отношении к которому постигается смысл всех явлений исторической жизни.

Подробно опровергать эту теорию прогресса нет надобности. Произвольность ее бросается в глаза; ей противоречат общеизвестные факты исторической жизни. Произвольно обобщая совершенствование в течение двух последних веков некоторых сторон жизни — технической, политической, культурной, — она забывает и то, что это был лишь относительный прогресс, сопровождавшийся утратой некоторых др. культурных ценностей, и то, что история наряду с эпохами подъема и совершенствования знает и эпохи упадка, разложения и гибели. Возникши из рационалистической веры XVIII в. в непрерывность умственного развития человечества и в зависимость от него всех остальных сторон человеческой жизни, она опирается на шаткие основания; обе эти ее предпосылки ложны: не существует ни безусловной непрерывности умственного развития, ни исключительной зависимости от него всей остальной человеческой жизни. Ложность первой посылки удостоверена исторически хотя бы падением античной умственной культуры, ложность второй на наших глазах изобличена уже тем варварством, которое обнаружили мировая война и следовавшие за ней потрясения. Теория прогресса покоится психологически на наивной, теперь отходящей в прошлое и ощущаемой как некий духовный провинциализм абсолютизации частного и — по сравнению со всей мировой историей — все же ограниченного по объему и значению явления новейшей западной цивилизации.

Важнее, чем фактическое опровержение этой веры в прогресс, усмотрение принципиальной несостоятельности связанного с ней построения философии истории. Допустим даже, что человечество на протяжении всей своей истории действительно непрерывно идет к какому-то конечному состоянию. Но прежде всего: способны ли мы действительно определить это конечное состояние? Мировая история еще не кончилась, и конец ее еще не предвидится; то, что мы обозреваем, есть не целое, а лишь часть, быть может, меньшая часть или даже лишь очень малая часть этого целого. Всякие определения конечной цели как состояния, которого действительно должна достигнуть и достигнет мировая история, при этих условиях остаются совершенно произвольными фантазиями. В них выражаются только или личные симпатии авторов, или — по большей части — стремления и упования данной исторической эпохи, которые — по сравнению с историческим целым — всегда относительны и преходящи, как все в истории. Роль конечной цели играют цели сегодняшнего дня, и этим совершается чудовищное, наивно-предвзятое искажение мировой исторической перспективы. Гегель считал высшим достижением всемирной истории сословную монархию Пруссии своего времени и свою собственную философию, для Огюста Конта созданный им «*позитивизм*» был предельным выражением духовного развития всего человечества. Но уже сейчас эти построения вызывают только улыбку.

Но не только в этом одном заключается несостоятельность подобной философии истории. Если даже допустить, что человечество действительно идет к определенной конечной цели

и что мы в состоянии ее определить, самое представление, что смысл истории заключается в достижении этой цели, в сущности, лишает всю полноту конкретного исторического процесса всякого внутреннего, самодовлеющего значения. Упования и подвиги, жертвы и страдания, культурные и общественные достижения всех прошедших поколений рассматриваются здесь просто как удобрение, нужное для урожая будущего, который пойдет на пользу последних, единственных избранных мировой истории. Ни морально, ни научно нельзя примириться с таким представлением. Если история вообще имеет смысл, то он возможен, лишь если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом.

Основное заблуждение этого типа философии истории заключается, т. о., в том, что он рассматривает историю только как временной процесс, как внешнюю совокупность и смену разных периодов, как временную линию, уходящую в необозримую даль, и хочет ее понять в этом линейном ее разрезе. Но это совершенно невозможно; ибо в этом своем аспекте история становится «дурной», бессмысленной бесконечностью, не имеющей никакого средоточия и никакой цельности.

Подлинная, единственно возможная и осмысленная философия истории, осуществляемая в другом ее типе, имеет совсем иной характер. Единственный возможный смысл истории заключается не в том, что ее сменяющиеся эпохи суть средства к какой-то воображаемой конечной цели, лежащей в будущем, а в том, что ее конечное многообразие во всей его полноте есть выражение сверхвременного единства духовной жизни человечества. Как биография отдельного человека имеет свое назначение вовсе не в объяснении того, как на протяжении своей жизни человек шел к высшему своему достижению, осуществленному в его старости (последнее, как известно, бывает далеко не всегда и есть скорее исключение из общего порядка), а в том, чтобы через нее постигнуть единый образ человеческой *личности* во всей полноте ее проявлений от младенчества до самой смерти, так и обобщающее, синтезирующее понимание истории может состоять только в том, чтобы постигнуть разные эпохи жизни человечества как многообразное выражение единого духовного существа человечества. Философия истории есть конкретное самосознание человечества, в котором оно, обозревая все перипетии и драматические коллизии своей жизни, все свои упования и разочарования, достижения и неудачи, научается понимать свое истинное существо и истинные условия своего существования. Философия истории в этом смысле прежде всего действительно осуществима. Пусть целое истории в ее внешней завершенности нам недоступно, но как отдельный человек может и на середине своего жизненного пути из обобщающего его рассмотрения понять свое существо, так и человечество способно на всякой стадии своей истории через ее познание доходить до своего самосознания. Ибо целое здесь есть не сумма, не внешняя совокупность всех своих частей: целое как сверхвременное существо жизни присутствует как таковое, хотя и не во всей конкретной полноте своих выражений, в каждой своей части, в любом отрезке исторического бытия. Человеческий дух находится и постигает себя в своем сверхвременном единстве, в каждом своем историческом состоянии. И если целое тут присутствует в каждой своей части, то и наоборот: все части реально и совместно присутствуют в целом. Если бы история была только временной последовательностью, в которой каждый момент, заменяясь другим, исчезает, уходя в безвозвратное прошлое, то философия истории, как и вообще историческое знание, было бы невозможно: всякая эпоха знала бы только себя саму и жила

бы только самой собой. Но именно потому, что исторические состояния суть выражения единого человеческого духа, они и не проходят для него и в нем, исчезая внешне, во времени, они не только оставляют следы в его духе, но продолжают реально присутствовать в нем: каждый человек и каждая эпоха, будучи только стадией и своеобразным выражением жизни сверхвременного единства человеческого духа, потенциально несет в своей глубине все это единство, а следовательно, и все его исторические выражения.

И такая философия истории есть, с др. стороны, действительное, а не мнимое искажающее обобщение исторического развития. Все стадии его входят здесь на равных правах в целое; настоящее, а тем более воображаемое, опытно еще не осуществленное будущее не имеют никакого приоритета перед всей полнотой прошлого. Целое, которое достигается в этом синтезе и через отнесение к которому осуществляется философское истолкование истории, есть подлинное целое, объемлющее все свои части и, как указано, присутствующее в каждой из них.

Отсюда следует, что философия истории сама — в отличие от положительной исторической науки — есть не историческое, а сверхисторическое знание. Его предмет есть не исторический процесс, как таковой, во временном его течении, а история как символ и выражение сверхвременного, цельного существа человеческого духа.

С. Франк

«**ФИЛОФЕЕВ ЦИКЛ**», послания с изложением теории «Третьего Рима», подписанные именем игум. Псковского Елеазаровского монастыря старца *Филофея*.

К «Филофееву циклу» относят послания государям Василию III Ивановичу и *Ивану IV Васильевичу*, а также послание дьяку М. Г. Мисюрю Мунехину. Современные исследования показали, что перу старца Филофея бесспорно принадлежит лишь послание М. Г. Мисюрю Мунехину, написанное в 1523–24. Послание вел. кн. Василию III написано позже (до 1526) и, возможно, др. автором. В еще более поздних рукописях имя Василия III в этом послании иногда заменяли именем его сына — *Ивана IV Васильевича Грозного*. Третье сочинение «Филофеева цикла» получило название «Об обиходах Церкви». Оно возникло в 30–40-е XVI в. и тоже, скорее всего, не принадлежит старцу Филофею. Автором этого сочинения считают анонимного продолжателя Филофея.

С. Перевезенцев

ФИЛОФЕЙ (XVI в.), старец Псковского Спасо-Елеазарова монастыря, мыслитель, писатель, один из создателей государственной идеологии русской монархии. Автор посланий к вел. кн. Василию III, царю *Ивану IV*, дьяку М. Г. Мисюрю-Мунехину.

Послание по случаю морового поветрия и на «звездочетцев» пронизывает убежденность в Божественном Промысле, в гармонической предопределенности всего сущего, которую следует не осуждать, не подвергать испытующему сомнению, а принимать с терпением и восхищением.

Главное в сочинении Филофея — последовательное изложение православно-монархического учения «Москва — Третий Рим». В нем обосновывались идеи преемственности ведущей роли Москвы, Русского государства в христианском мире после утраты ее Константинополем. «Первый Рим, — писал Филофей, — пал от нечестия, Второй (Константинополь) — от засилия агарянского (мусульманского), Третий Рим — Москва, а четвертому — не бывать».

Русский народ принял миссию Третьего Рима не по принципу национализма, а исключительно в силу уверенности в своем *Православии*, в *святости* Руси. Все происходящее в жизни людей и народов определяется и совершается Всевышней и Всесильною Десницею Божиею; Мощию и Промышлением Божиим возводятся на престолы цари и достигают

своего величия; во всемогуществе Бога и его Промысле — источник *правды* на земле. Действием *Промысла Божия*, согласно пророческим книгам, пал старый Рим вследствие уклонения в ересь Аполлинария и служения на опресноках; за ним пал и новый Рим, т. е. Константинополь, вследствие измены Православию на VIII Соборе и принятия латинства. Поэтому София Цареградская была поправа и сделалась достоянием внуков Агари. Остается невредимою только славянская соборная церковь Успения Божией Матери всей новой и великой Руси — Третьего Рима. Эта общерусская святыня сияет своим благочестием во всей вселенной ярче солнца. Третий Рим есть последний в историческом *бытии* человечества. Четвертому Риму не бывать. Так в последовательном ходе исторической жизни народов все православные христианские царства пали и слились в одно царство русское, вследствие чего русский царь является единственным христианским царем во всем поднебесье. Царство русское есть последнее мировое царство, за которым наступит вечное царство Христа.

О. П.

ФЛОРЕНСКИЙ Павел Александрович (9[21].01.1882—8.12.1937), философ, ученый-энциклопедист.

Рано обнаружил исключительные математические способности и по окончании гимназии (в Тифлисе) поступил на математическое отделение Московского университета. В студенческие годы Флоренский, не бросая математики (проблемами которой он занимался до конца дней, — он примыкал к русской школе «аритмологии», к учению о «прерывных функциях»), обратился к философии и к богословию. По окончании университета он не принял предложения остаться при университете для подготовки к ученому званию в области математики, а поступил в Московскую духовную академию. В эти годы он, вместе с Эрном, Свенцицким и о. Брехничевым создал Союз христианской борьбы, имевший в виду активные выступления во имя радикального обновления общественного строя (в духе идей *В. С. Соловьева* о «христианской общечеловечности»). Позже Флоренский отошел от этого «радикального» *христианства*.

Блестящие дарования и изумительная ученость в самых различных областях обеспечили Флоренскому академическую карьеру в Духовной академии. По сдаче магистерского экзамена он стал читать лекции по философии и, через несколько лет, подготовил диссертацию, названную им «Столп и утверждение истины» («Опыт православной теодицеи в 12 письмах»). Книга эта обратила на себя всеобщее внимание богатством своего содержания, смелым исповеданием некоторых идей, возбуждавших интерес, но и сомнение в их ортодоксальности, — наконец, каким-то созвучием тем романтическим и мистическим течениям в русском обществе. Претенциозность автора, излагавшего свои идеи не от своего имени, а как выражение церковной незбылемой истины, одних отталкивала, других привлекала.

До революции 1917 П. Флоренский, ставший в 1911 священником, напечатал еще несколько этюдов в «Богословском вестнике» (журн. Московской духовной академии) — из них особенно существенны ст. «Общечеловеческие корни идеализма» и «Смысл идеализма». В 1929 Флоренский был сослан в Н. Новгород; по возвращении оттуда работал в Москве (по вопросам физики в специальном Институте фи-



зики). В 1933 он снова был сослан, сначала в Сибирь, а потом на Соловки. Осужден к расстрелу особой тройкой НКВД по Ленинградской обл.

Значительное влияние на философию Флоренского оказали В. С. Соловьев и *славянофилы*.

Флоренский устанавливает решительное отличие «русской» православной философии от западной и видит это отличие в том, что Запад в философии ограничен *рационализмом*. На Западе все определяется в философии силами *рассудка*, выражается в системе понятий, а у нас, русских, строится «философия *идеи и разума*». В ст. «Смысл идеализма» Флоренский доказывает, что, «несмотря на мощную *онтологию* Востока, Запад все же не мог ничего понять в мире, кроме эпифеноменов. Таким он был, таким и остался».

При всем серьезном знании западной философии, Флоренский отталкивался от нее, ища для себя опоры в православном сознании. Религиозная установка христианского Востока и русского Православия в особенности заключает в себе моменты, освобождающие мысль от тяжких уклонов, через которые пришлось пройти мысли на Западе. Но чтобы здесь обрести серьезную и реальную основу для философских исканий, нужно еще многое раскрыть в Православии, чтобы надлежаще выразить то, к чему призывает и на что уполномочивает нас наше православное сознание.

Флоренский стремится исходить из данных религиозного порядка. Он свободен от того богословского рационализма, с которым связал себя *Карсавин*, а в сравнении с *Франком* (дающим лишь «философию религии») Флоренский исключительно богат конкретным религиозным материалом, которым насыщена его книга — не только литургические тексты, житийные сказания, обильные цитаты из святых отцов, но даже данные иконографии, — как бы охраняют Флоренского от философской отвлеченности. Но тут выступает др. крайность — Флоренский слишком ставит акцент на «личном религиозном опыте», стараясь извлечь из него все, что необходимо для богословской и философской системы. Он пытается отмежеваться от «людей т. н. нового религиозного сознания», но постоянные ссылки на «мистический опыт» (а Флоренский находит даже в работе памяти мистические элементы) в действительности весьма сближают его с людьми «т. н. религиозного сознания». Он придает большое значение духовному переживанию полноты бытия, превозносит «прозрения, миги и точки духовной полноты — зарницы полного ведения». Флоренский, впрочем, и сам сознает, что все это расплывчато и, собственно, не может быть базой для «полного ведения». «Я набрасываю, — пишет он, — мысли, которые больше чувствую, нежели могу высказать». «Словно какая-то ткань, какое-то тело ткется в мировых основах... что-то ждется... по чему-то томится душа...» Впрочем, и сам Флоренский, только что отгородившийся от «людей нового религиозного сознания», сейчас же добавляет, что, по его мнению, в основе их суждений «лежит истинная идея».

Во внутренней связи с «личным религиозным опытом» стоит у Флоренского вкус к данным фольклора и даже оккультизма. Преклоняясь перед «цельной жизнью» народа, живущего с природой «одной жизнью», Флоренский ищет в этом материале удостоверения, что «вся природа одушевлена, вся жива — в целом и в частях, что все связано тесными узами между собой... энергии вещей втекают в другие вещи, каждая живет во всех и все в каждой». Так открывается, что «мир этот есть всегда текучее, всегда бывающее и дрожащее полубытие, а за ним... чуткое ухо прозревает иную действительность... Все имеет свое тайное значение, двойное существование и иную заэмпирическую сущность» — «перед всеми настезь открываются двери потустороннего». «В тот момент, когда отверзнутся наши очи и мир окажется глубоким, — мы увидим лес, как единое существо, человечество —

как единое Grand Etre O. Конта, как Адама Кадмона Кабаллы или как Uebermensch у Ницше». Общее (в вещах) — «не отвлеченное общее, но конкретное общее — оно одно в них».

Это обращение от церковного опыта к опыту «цельной» народной души, даже к оккультизму, сближение «синтетического (т. е. целостного) зрения» у святых и в народном сознании — все это очень характерно для психологии творчества Флоренского. Не случайно он сделал одну характерную обмолвку: после цитаты из Метерлинка Флоренский привел рассказ из «Алфавитного патерика» и пишет: «Я заимствую этот текст ради колоритности». Этот момент «колоритности» присущ, однако, не только изложению Флоренского, но несомненно входит в динамику самой его мыслительной работы. Флоренский, питаясь очень часто от внерелигиозных истоков, хочет, однако, всегда развивать свои идеи из религиозных «переживаний» — и потому и выдает всегда свои философские домыслы за «церковную мысль», а не личное построение. Это придает книге Флоренского печать некоей нарочитой манерности, которая лежит (как и потребность «колоритности») в самом духовном строе его. «Довольно философствовали, — говорил он во «Вступительном слове перед диспутом», — над религией и о религии — надо философствовать в религии — окунувшись в ее среду». Именно на этом и построена вся книга Флоренского, но при всей ее чрезвычайной насыщенности церковным материалом Флоренский включает постоянно в этот материал внецерковные идеи — и сам не замечает принципиальной разнородности их и читателем незаметно вводит в заблуждение.

Флоренский развивает свои философские взгляды в пределах религиозного сознания, но его своеобразие заключается в том, что он хочет сохранить всецелую верность традиции Церкви и в то же время выразить свои новые идеи. Вливая новое вино в старые меха, он хочет показать, что именно этого вина и ждали старые меха, — ему мало уважения, вдумчивого внимания и смиренномудренной верности церковному богатству, он непременно хочет выдать новые идеи за старые, очень старые. Так, напр., опираясь без колебания на данные языческого фольклора, он устанавливает при этом совершенно верный взгляд на язычество — чуждый, однако, традиционному церковному его пониманию. Еще смелее использование Флоренским тех или иных утверждений оккультизма (особенно это поражает в его размышлениях о значении тела в составе человека), и это вызывает уже вполне основательные сомнения не только у религиозно мыслящего читателя. От этого сочетания церковного и оккультного материала, умозрительных и фольклорных данных веет как раз тем «новым религиозным сознанием», от которого Флоренский хотел бы отмежеваться. Дилетантские экскурсы Флоренского в область филологии (которые могут производить впечатление лишь на тех, кто не занимался серьезно филологией) стоят в какой-то неумолимой связи с известной уже нам манерностью, любовью к «колоритности» у Флоренского. Невольно складывается впечатление, что весь богатый материал, взятый из церковной традиции, нужен Флоренскому как «церковное облачение». Флоренский, конечно, опирается на живой конкретный духовный опыт, но истоки этого опыта слишком часто не церковные — и если Флоренский в сознании своем хочет быть верным традиции, хочет «окунуться» в церковную среду, то при церковности формы содержание у него, бесспорно, часто слагалось вовсе не из того, что хранит в себе Церковь.

С этим связана гносеологическая позиция Флоренского — он решительно отвергает богословский рационализм, чтобы опереться на преувеличенное подчеркивание *антиномизма* в мышлении: «истина есть антиномия и не может быть иной... нам необходима формальная логическая теория антиномии», — пишет он. «Рассудок оказывается насквозь антино-

мичен... основные нормы рассудка несовместимы между собой». «В пределах рассудка нет и не может быть разрешения данной антиномии (дело идет о соотношении свободы и необходимости) — оно лишь в фактическом преобразовании самой действительности, в силу этого синтез тезиса и антитезиса переживается как факт, как опытная данность». «Статическая множественность понятий и динамическое их единство несовместимы друг с другом».

Антиномичности рассудка противостоит потребность «всцелой и вековой Истины»; «Истина должна быть нечто такое полное, что она все содержит в себе», — и тут же Флоренский характеризует ее, антиципируя все дальнейшие размышления как «сущее всеединство». «Я не знаю, — пишет он, — есть ли Истина, но я всем нутром ощущаю, что не могу без нее». Психологическое введение в «тайну» истины очень близко упражнениям современных «экзистенциалистов», но у Флоренского это, скорее, прием изложения, чем реальная база его мысли, которая движется, конечно, «потребностью» целостной истины; он твердое основание видит в «разумной интуиции»: «личный опыт убеждает нас в правильности пути», «из области понятий надо нам выйти в сферу живого опыта». Поэтому Флоренский и утверждает, что «бытие истины не выводимо, а лишь показуемо в опыте». «Органом восприятия горного мира является *сердце*». «Зарницы полного ведения отражают «опыт вечности», т. е. дают «восприятие горного мира».

В силу греха «самый разум наш раздроблен и расколот»: «за что бы мы ни взялись, мы неизбежно дробим рассматриваемое». Как же тогда возможна «разумная интуиция», восприятие «глубины бытия»? На это Флоренский отвечает, с одной стороны, указанием на «подвиг веры» (что дает твердое основание познанию, создавая переход от «асерторической истины мира к аподиктической истине догмата»), а с др. стороны, он выдвигает то учение о *разуме*, которое было впервые в русской философии развито *И. В. Киреевским*. «Разум — нечто подвижное», — утверждал Флоренский в «вступительном слове к диспуту»: это понятие динамическое, а не статическое». В форме «рассудка» он разлагается в антиномиях, мертвеет в своем рассудочном бытии, но он «цветет и благоухает», когда он освобождается от раздробленности в восприятии единства и через просветление сердца становится способным увидеть за раздробленным миром его единство. Тут «границы знания и веры сливаются», и мы научаемся зреть «вечные корни твари в Боге», — что вплотную вводит нас в тайну *всеединства*.

Весь этот гносеологический узор сводится — после критики рассудка и установления закона антиномизма — к сближению «разумной интуиции» и «созерцания единства в бытии сердцем», к сближению знания и веры, к их даже отождествлению. Как в вере мы «приобщаемся к Истине» и ею держимся, так и разум «причастен бытию, а бытие причастно разумности», — особенно разум в своем духовном обогащении уже не отделяется от веры. Поистине здесь «границы познания и веры сливаются», философия «окунается в религиозную среду» — и все философские построения воздвигаются на твердой основе церковности. Тут же нет «стихий свободных богословских исканий», как у Карсавина, тут все стилизуется под церковность — и в этом внутренняя двойственность Флоренского. Как нельзя «смешать» масло и воду, так вовсе не сливаются вера и знание у Флоренского, а только «знание» постоянно иллюстрируется данными веры, стилизуется под церковность. В этом смысле философия, у Флоренского, только хочет расти из глубины церковности, а в действительности ее основной двигатель, у Флоренского, — антиномизм, освобождающий его от ограниченности рассудочного познания, независимо от веры. Даже, наоборот, оказывается, что «только антиномии и можно верить», что под-

виг веры осуществляется в признании антиномизма. Чисто церковное учение о «подвижности» разума (столь отчетливо выраженное Киреевским) только мельком упоминается Флоренским, как мельком упоминается и учение о *соборности* церковного разума (чем чрезвычайно ведь снижается значение «личного опыта», столь существенное для Флоренского). Но зато чрезвычайно развито Флоренским учение о том, что «мистическое единство двух (т. е. *дружба*) есть условие ведения» (*дружба* оказывается даже «предусловием познания»), — причем и здесь приведены церковные материалы, стилизующие все это под тона церковности.

Неслиянность путей философского знания и церковного ведения со всей силой проявляется и в *метафизике* Флоренского, которая есть и его *богословие* — одно от другого у него неотделимо.

Путь к *Абсолютному*, у Флоренского, идет через сомнения, которые в острой форме образуют настоящий «скептический ад». Но «путь скепсиса не ведет ни к чему» и через стадию пробабиллизма движется к положению, что если «истина есть, то она «реальная разумность, разумная реальность»; она должна быть «единой сущностью о трех ипостасях», должна быть «триединством». Из затруднений, которые сам Флоренский сознает, он выходит опять же с помощью антиномизма, «дуалистической прерывности»: разрывая с «монистической непрерывностью», которая, samozамыкаясь в данном нам бытии, не догадывается о том, что есть над тварным бытием, мы «отказываемся от *монизма* в *мышлении*», чтобы «найти Бога в подвиге веры». Вера, в которой мы освобождаемся от «предельного отчаяния», порождаемого «скептическим адом», и ведет нас к Абсолюту.

Во всем этом много психологизма (близкого к современному экзистенциализму), и эта печать психологизма очень ослабляет богословскую позицию Флоренского. «Установив» реальность Бога, Флоренский переходит к теме человека, которая тут же расширяется в общую тему тварного бытия. *Грех*, неправда, зло закрывают от нас подлинную сущность *бытия* — и здесь Флоренский примыкает к его современникам, которые «мечтают о *единстве* всей твари в Боге». В этом пункте Флоренский идет и дальше своих современников — строя свою космологию очень смело и оригинально. Понимание *космоса* делает Флоренского «софиологом», и эта обращенность к теме Соловьева не только дает ему повод продолжить дело Соловьева, но и формирует окончательно его систему. Космология развергивается в систему философии, тут же облекается в броню богословских данных — и на этом пути Флоренский находит самого себя.

Флоренский отказывается от всякой «дедукции» тварного бытия — его путь не «нисхождение» от Абсолюта к твари, а, наоборот, «восхождение» от твари к Абсолюту. «Из природы Бога, — утверждает он, — никак нельзя заключить о существовании мира — акт творения непреложно должен мыслиться свободным, т. е. происходящим от Бога не с необходимостью». «Тварь потому и тварь, — пишет Флоренский, — что она не Безусловно Необходимое Существо; существование твари никак не выводимо не только из идеи истины, но даже из факта существования истины в Боге». Это несколько не противоречит учению о «небесной природе твари»: эта «небесная природа твари» должна нам проснуться из самого анализа тварного бытия, т. е. может опять-таки открыться лишь на пути «восхождения» к Абсолюту. Флоренский настаивает на том, что надлежащее понимание твари стало возможным лишь на почве христианства, — т. е. что философское осмысление тварного бытия, его тайны предполагает явление христианства в истории. При том слиянии границ веры и знания, которое обеспечивает для Флоренского сочетание новых идей и христианства в его историческом раскрытии, это важно для него. «Лишь тогда, когда люди увидели в твари не

простую скорлупу демона, не какую-то эманацию Божества и не призрачное явление Его, подобное явлению радуги в брызгах воды, — только тогда стало мыслимо (понимание твари), как само-стоятельного, само-законного и само-ответственного творения Божия». Флоренский очень верно вскрывает основную предпосылку современной науки о природе, а тем самым и основную тему космологии: для современной науки существенно действительно это восприятие неисчерпаемой мощи природы, ее бесспорной творческой силы, динамизма присущих ей «начал». Для Флоренского природа — не феномен, не система «явлений», а подлинное реальное бытие с бесконечной мощью сил, действующих в ней же, а не извне. Лишь в христианстве — и это усиленно подчеркивает Флоренский («всякое мировоззрение вне христианства, — наставляет он, — акосмично и атеистично») — природа является не мнимым, не феноменальным бытием, не «тенью какого-то иного бытия, а живой реальностью.

В тварном бытии мы находим существенное его единство. Уже в сходных предметах «высвечивает единое начало в них»; «оно сквозит в них — сквозит во всем их, везде в них, всегда в них... и это “одно” есть энергия данного рода». «Таинственное единство связует род... Раздельность рода (т. е. множество индивидуумов данного рода) — кажущаяся по-моментно, она лишь расчлененность» — в действительности же перед нами «единство чисто мистическое». «Чем чище сознание от тумана чувственности, тем существеннее выступают «ноуменальные зерна вещей». «Идеи суть малые облики горних основ», — заключает Флоренский свой анализ того, что открывается нам за отдельными вещами: чем больше углубляться в понятие идеи, тем больше возрастает трансцендентный момент идеи, — говорит Флоренский. «Энергия идеи отодвигается от нее», открывается та «незримая ноуменальная сила», из которой вырастает тварное бытие. Идеи — заключает свой анализ Флоренский — это «семена стихий», «семенные логосы», «нетленные логосы». Сближая свое понимание идей со стоической терминологией, Флоренский разделяет стоический витализм: «вся природа, — пишет он в ст. “Корни идеализма”, — одушевлена, вся жива — в целом и в частях, все связано тайными узлами между собой, все дышит вместе друг с другом... всюду изнутри действующее, симпатическое сродство. Энергия вещей втекает в другие вещи, каждая живет во всех, все — в каждом». Стоический витализм, сочетаясь с идеей Николая Кузанского о соотношении целого и частей, дает это яркое чувство космоса как живого целого. Особенно интересно переживание тайной силы всякого слова, всякого имени у Флоренского: «*имя вещи* и есть субстанция вещи... вещь творится именем, вещь вступает во взаимодействие (!) с именем, подражает имени... имя есть метафизический принцип бытия и познания». В имени надо видеть «узел бытия, наиболее глубоко скрытый нерв его... имя — ступок благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами... оно — божественная сущность, несет в себе мистические энергии». Восприятие космоса и его «тайны» завершается учением о тварной Софии. «Вселепестная тварь (а не просто “вся” тварь) имеет “великий корень своей целокупности”, — этим корнем (который и именуется Софией) тварь уходит в внутри-Троическую жизнь (Бога) и через него получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника жизни». Понятие Софии завершает, т. о., космологию Флоренского, космос открывается ему не только в своем единстве и целостности, он есть для него «многоединное существо», идея — «монада», которая открывается нам «не логическим определением», но переживается в живом опыте; она религиозно дана, вообще определяется не a priori, а a posteriori. Мысль Флоренского движется все время по линии «восхождения» от космоса к его основе в Абсолюте и отвечает космологизму всей его философии. Флоренский у-

верждает «метафизическую природу тварного естества», но не просто как «систему идей» (в соответствии с чистым платонизмом), но как «богоданное единство идеальных определений твари»; он «вместе с другими современниками» не просто «мечтает о единстве всей твари в Боге», но прямо утверждает его. «Духовное переживание полноты» бытия побуждает Флоренского принять концепцию всеединства — но это принятие идеи всеединства Флоренский непременно хочет представить как исконную концепцию Церкви.

Если за видимым многообразием тварного бытия есть «метафизическое единство», есть «ноуменальные зерна вещей» с присущей им «энергией», то это вполне укладывается в то учение об идеях, какое мы находим у святых отцов, особенно у Григория Богослова и последующих за ним авторитетных церковных писателей. «Ноуменальные зерна вещей» не совпадают ли с теми «первообразами», которые, по Григорию Богослову, Бог созерцал в Себе до сотворения мира? Иначе говоря, сфера идей, находящаяся в мире, принадлежит ли миру же, как его «ноуменальная» сторона, или же она уже принадлежит сфере Абсолютного бытия? Для Флоренского с его ярко выраженным космологизмом, характерно чувство «мистического единства» природы, с его признанием, что есть «два мира» (т. е. видимый мир и невидимый мир): «сквозь зияющие трещины человеческого рассудка, — уверяет он, — видна бывает лазурь Вечности». Но тогда понятно, что и он, как и «его современники», «мечтает познать единство всей твари в Боге». Он так и думает: «Есть корень целокупной твари» (что есть «вселепестная тварь») — она есть — говорит Флоренский вслед за мыслителями древнего и нового мира — София — «первозданное естество твари», «предшествующее миру», «богоданное единство идеальных определений твари». Но в отличие от церковной традиции Флоренский, вслед за Соловьевым, считает Софию «премирным ипостасным собранием божественных первообразов». Приняв это положение, Флоренский идет дальше. Для него тварная София (т. е. мистическая основа космоса) есть «ангел-хранитель твари, идеальная Личность мира» — «четвертый ипостасный элемент... входящий в полноту бытия Троичных недр... по благоволению Бога». «Независимо от Бога, — уточняет Флоренский, — она не имеет бытия и распадается в дробность идей о твари».

Приведя ряд текстов из св. Афанасия Великого с его различением Логоса Божьей Премудрости и «премудрости в нас сущей», Флоренский и не сливает тварную Премудрость с Логосом, но сближает понятие Софии с понятием Церкви, а еще дальше (вслед за Соловьевым) — с Божьей Матерью, как «носителем Софии», «явлением Софии». Так возникает богословие Софии, которое получило позже такое яркое развитие в системе о. С. Булгакова: София, по Флоренскому, «участвует в жизни Троицы Божества, входит в Троичные недра», а с Софией «входит» в сферу Абсолюта и сам космос, «очищенный в Христе». Так смыкаются космос и Абсолют во «всеединство», осмысливается «духовное переживание полноты бытия».

Если мы оставим в стороне богословский материал, приводимый Флоренским (в т. ч. иконографический материал), то надо признать, что «всеединства» все же не получается. Конечно, если София есть Церковь, а Церковь есть «тело Христова», то видимость всеединства получается, однако, при отсутствии метафизики Боговоплощения связь «двух миров» остается нераскрытой. О «четвертой ипостаси» «тварной Софии» сам же Флоренский говорит, что она входит в Троичные недра «по благоволению Бога», а не по своей «сущности». Флоренский указывает, что «только христианство породило невиданную раньше влюбленность в тварь и нанесло сердцу раны влюбленной жалости о всем сущем», — но это значит, что тайна твари двойная. Сам же Флоренский говорит с при-

вычными противопоставлениями («антиномизмами»): «когда грязь смыта с души (у подвижника) продолжительным подвигом, тогда перед обновленным и духоносным сознанием является тварь Божия, как самобытное и страдающее, прекрасное и загрязненное существо, как блудное детище Божие». Как же сочетается в твари, в этом «прекрасном и загрязненном существе» эти 2 разные стороны? «Существо»-то ведь одно: единство космоса здесь ведь утверждается, полярность света и тьмы, добра и зла здесь тоже особенно ясна именно для «просветленного взора». Оттого-то и прав Флоренский, рядом ставя в христианстве «влюбленность в тварь» и «влюбленную жалость». Если корень твари есть София = Церковь, т. е. «очищенное во Христе естество твари», то откуда же грязь и страдание в космосе? С одной стороны, София есть «корень целокупной твари», «идеальная личность мира», с др. стороны, она же ее Ангел-Хранитель (т. е. полюс света в отношении к «грязи» в мире). София не есть «просто данное, стихийное, фактическое единство мира», — это единство — добавляет Флоренский — «осуществляется вечным актом». Вот эта неясность в понятии Софии у Флоренского (то София связана с «вечным актом» и есть «идеальная личность мира», то лишь «Ангел-Хранитель», охраняющий в мире красоту от действия грязи) и создает философскую незаконченность этого понятия. «Зарницы полного ведения», даже богато освещенные богословским материалом, лишь связывают космологические мотивы у Флоренского с Абсолютом и Его «вечным актом», но остаются темой, а не ясной и законченной концепцией. Принятие антиномизма помогает Флоренскому свести концы с концами, но лишь в плане рассудочного познания, где антиномии «законны», в плане же полного ведения им нет места. Характерно, что у Флоренского вся проблема зла, без разрешения которой «полное ведение» не пойдет дальше отдельных «зарниц», берется лишь в плане антропологическом, как проблема греха и спасения от него. Он говорит о «злой самости», о том, что вся ткань эмпирии в человеке постепенно приобретает своеобразную метафизичность, от которой должно человеку освобождаться в покаянии.

Ценность построения Флоренского лежит в том, что он с большой силой подчеркнул живое единство Космоса, тайну природного бытия, — что идеальную сферу в мире, связанную и с видимым и невидимым бытием, с изменчивым и неизменным началом в мире, он особенно раскрыл как «целокупный корень твари». Облекая свои космологические прозрения в одеяния религиозных и богословских данных и тем номинально решая проблему «всеединства», Флоренский, конечно, освободил себя от философских затруднений, вернее, просто отстранил их, но он их не разрешил. Флоренский с большой силой поставил проблему «софийности мира» — и это останется за ним при всей дальнейшей незаконченности его построений. «Влюбленность в тварь», соединенная с «влюбленной жалостью» к ней, светится тем светом подлинного и глубокого космизма, который особенно запечатлелся в Православии. В этом смысле Флоренский движется по «большой дороге» русской мысли — и особенно ценны его религиозные и богословские комментарии. Но ценность и первостепенное значение темы еще не обеспечивают «полного ведения», как бы ни были замечательны отдельные «зарницы» такого полного ведения.

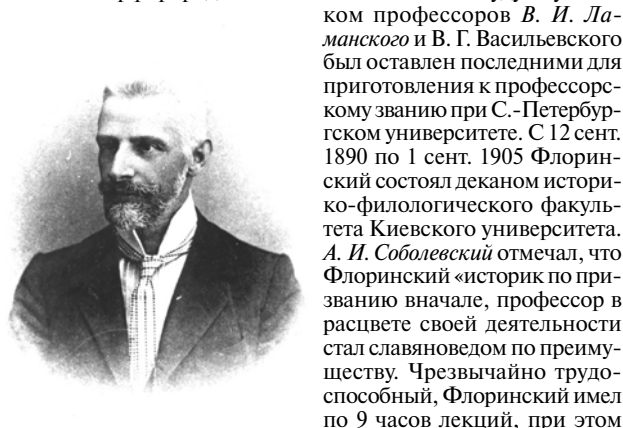
Соч: О символах бесконечности // Новый путь. 1904. № 9; Об одной предпосылке мировоззрения // Весы. 1904. № 9; Вопль крови. М., 1906; Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. 1909. № 2; Космологические антиномии Им. Канта. Сергиев Посад, 1909; Пределы гносеологии. Основная антиномия теории знания // Богословский вестник. 1913. № 1; О духовной истине. Вып. 1—2. М., 1913; Разум и диалектика // Богословский вестник. 1914. № 9; Столп и утверждение истины. М., 1914; Изд. 2-е. Берлин, 1929; Смысл идеализма.

Сергиев Посад, 1914; Приведение чисел. К математическому обоснованию числовой символики. Сергиев Посад, 1916; Первые шаги философии. Из лекции по истории философии. Сергиев Посад, 1917; Символическое описание // Феникс. Кн. 1. М., 1922; Мнимости в геометрии. М. 1922; Опись панатий Троице-Сергиевой лавры XII—XIX вв. Сергиев Посад, 1923; Обратная перспектива // Тр. по знаковым системам. Сб. 3. Тарту, 1967; Закон иллюзий // Там же. Сб. 5. Тарту, 1971; Simbolarium. (Словарь символов). Предисловие // Там же; Пифагоровы числа // Там же; Стрение слова // Контакт—1972. М., 1973; Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях // Декоративное искусство СССР. 1982. № 1; Макрокосм и микрокосм // Богословские труды. Сб. 24. М., 1983; Антиномия языка // Studia Slavica Hung. 32/1—4. Akademiai Kiado. Budapest, 1986; Идея прерывности как элемент мирозерцания // Историко-математические исследования. Вып. 30. М., 1986; Пути и средоточия. Итоги // Эстетические ценности в системе культуры. М., 1986; Имена // Вопросы литературы. 1988. № 1; Автореферат // ВФ. 1988. № 12; Время и пространство // Социс. М., 1988. № 1; Имена // Социс. 1988. № 6; 1989. № 2—6; 1990. № 2, 4, 5, 7, 8, 10, 11; Соч. // Приложение к журн. «ВФ». П. А. Флоренский. Т. 1 (1—2): Столп и утверждение истины. М., 1990; Т. 1: У водоразделов мысли. М., 1990; Общечеловеческие корни идеализма // ФН. 1990. № 12; 1991. № 1; Предполагаемое государственное устройство в будущем // Литературная учеба. 1991. № 3; Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // ВФ. 1991. № 6; О суеверии // ФН. 1991. № 5; Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исслед. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992; Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1994; Т. 2. М., 1996; Т. 4. М., 1998.

Прот. В. Зеньковский

ФЛОРИНСКИЙ Тимофей Дмитриевич (28.10.1854—2[15].05.1919), ученый-славист, историк, публицист.

Родился в С.-Петербурге, в семье протоиерея Петропавловского собора, магистра богословия и историка Церкви. Обучался в 3-й С.-Петербургской классической гимназии, которую окончил с золотой медалью. В 1876 окончил С.-Петербургский университет (историко-филологический факультет) и получил золотую медаль за труд «Критический разбор свидетельств Константина Порфирородного о южных славянах». Будучи учеником профессоров В. И. Ламанского и В. Г. Васильевского был оставлен последним для приготовления к профессорскому званию при С.-Петербургском университете. С 12 сент. 1890 по 1 сент. 1905 Флоринский состоял деканом историко-филологического факультета Киевского университета.



А. И. Соболевский отмечал, что Флоринский «историк по призванию вначале, профессор в расцвете своей деятельности стал славяноведом по преимуществу. Чрезвычайно трудоспособный, Флоринский имел по 9 часов лекций, при этом неся обязанности декана факультета, а иногда исполняя еще и ректорские обязанности». В. Н. Кораблев так характеризовал Флоринского: «Никто из учеников проф. Ламанского и сам маститый учитель не написал столько ценных работ по славянству, сколько Тимофей Дмитриевич Флоринский. Современному ученому, изучающему славянство, нельзя обойтись без Флоринского».

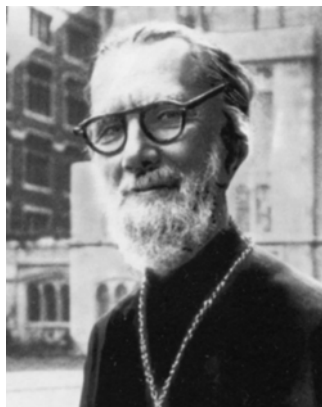
Маститый ученый был и активным деятелем патриотического движения. В 1908 он стал одним из инициаторов создания Клуба русских националистов в Киеве, был его членом-учредителем, почетным членом и входил в состав руководящего Комитета. На заседаниях Клуба Флоринский был

постоянным участником, активно обсуждал стоящие на повестке дня вопросы, нередко предлагал проекты решений. По его инициативе киевские националисты отметили 100-летие со дня рождения *Н. В. Гоголя*. 10 окт. 1908 на заседании Клуба при обсуждении доклада А. А. Сидорова «Польская автономия и славянская идея», вместе с В. В. Страховым Флоринский доказывал, что восстановление независимости Польши только осложнит вопрос и отодвинет русско-германскую границу далее на восток, ибо германцы, благодаря своим могучим военным силам, сумели бы поляков раздавить, онемечить и даже уничтожить этнографически. 28 нояб. 1908 на заседании Клуба Флоринский в ряду средств оказания поддержки галичанам признал крайне желательной материальную поддержку устройства галицко-русских бурс для повышения образовательного уровня народа. В 1909 он выступал с докладом, посвященным памяти выдающегося ученого-слависта, неумолимого борца с украинофильством А. С. Будиловича. Выдающийся ученый и русский патриот стал одной из жертв чекистских злодеяний после захвата Киева в 1919.

Соч.: Византия во 2-й четв. XIV в. СПб., 1879; Южные славяне и Византия во 2-й четв. XIV в. Вып. 1—2. СПб., 1882; Памятники законодательной деятельности Душана, царя сербов и греков. Киев, 1888; Лекции по славянскому языкознанию. Ч. 1—2. Киев, 1895—98; Несколько слов о малорусском языке (наречии) и новейших попытках усвоить ему роль органа науки и высшей образованности. Киев, 1899; Зарубежная Русь и ее горькая доля. Киев, 1900; Малорусский язык и «украинско-русский» литературный сепаратизм. СПб., 1900; Славянское племя. Статистико-этногр. обзор современного славянства. Киев, 1907; История сербо-хорватской литературы. Киев, 1900; Славяноведение. Киев, 1911; Курс славяно-русской палеографии. Киев, 1913; Пособие к лекциям по истории чехов. Киев, 1915; Лекции по славянскому языкознанию. Киев, 1897; Малорусский язык и украинско-русский литературный сепаратизм. СПб., 1900; Критико-библиографический обзор новейших трудов и изданий по славяноведению. Киев, 1904; Славянское племя. Статистико-этногр. обзор современного славянства (с прил. 2-х этногр. карт). Киев, 1907; Этнографическая карта Западного славянства и Западной Руси. Прил. Объяснения. Источники и пособия. Стат. данные. Поправка. Киев, 1911.

Т. Кальченко

ФЛОРОВСКИЙ **Георгий Васильевич** (28.08[9.09].1893—11.08.1979), философ, ученый и религиозный мыслитель. Родился в Елизаветграде в семье священнослужителя (отец был ректором Духовной семинарии), Поступил в Одесский университет на историко-филологический факультет, занимался также историей философии и естественными науками (его экспериментальная работа по физиологии слюноотделения была одобрена И. П. Павловым и опубликована в «Записках» Академии наук за 1917).



В 1918—19, закончив университет и сдав магистерский экзамен по философии, был принят приват-доцентом на кафедру философии. В янв. 1920 эмигрировал вместе с родителями в Болгарию, где участвовал в создании Русского религиозно-философского общества. В 1923 в Праге защитил диссертацию по истории философии Герцена. В 1926 приглашен профессором кафедры патологии Русского института богословия в Париже. В 1932 принял священство. Начало второй мировой войны застало его в Юго-

славии, откуда он только после войны смог вернуться в Париж, где возобновил преподавательскую деятельность. В 1948 Флоровский переехал в США, где преподавал, а затем стал деканом Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке. В 1956 приглашен профессором по истории Восточной церкви в Гарвардский университет, затем работал в Принстоне.

Из всех русских богословов о. Георгий является наиболее верным православному учению. Он стремился точно придерживаться Священного Писания и патристической традиции. Он отвергает учение о *Боге* как о *всеединстве*: творя мир, Бог творит *реальность*, отличную от него. Флоровский определенно враждебен *софиологии* о. *П. Флоренского* и о. *С. Булгакова*; он полагает, что литургические тексты и православная иконография не подтверждают их теорий.

Сотворение человека как свободной деятельной личности есть кенозис божественной *воли*, простирающийся из *любви* Бога к *творению*. *Душа и тело человека* представляют собой 2 стороны единого живого существа. В результате первородного *греха* связь между душой и телом становится непрочной; человек становится смертным. *Смерть* есть не простое отделение души от тела, а смерть человека, как такового, т. к. «душа без тела — это призрак. Смерть человека становится космической катастрофой, т. к. в умирающем природа теряет свое бессмертное сродотечие и сама, как таковая, умирает в человеке» («Смерть на кресте»).

Победа над смертью была достигнута Христом. Когда в соответствии со Своей человеческой природой Он умер на кресте, Его душа отделилась от тела, но Его Божественность осталась неотделимой от Его души и от Его тела, утверждает отец Георгий, опираясь на авторитет св. Иоанна Дамаскина. Вследствие этого Его тело после смерти не подверглось разложению и было Им воскрешено. Его сошествие в ад означает сошествие не в самые глубины преисподней, а в Гадес — жилище ветхозаветных святых; такой смысл имеют слова «разбить оковы смерти». Благодаря Христу, восстанавливающему единство души и тела, наша смерть также больше не смерть, а «сон», как сказал св. Иоанн Златоуст.

Отец Георгий подчеркивает исторический характер христианского мировоззрения в противоположность греческому, придавая этому большое значение. Для греков все временное относится к низшей сфере бытия; во времени нет творческого начала, а только циклы, периодические повторения всего прошедшего. Согласно христианскому взгляду, время не круг, а линия, имеющая начало, конец и цель. Исторический процесс, являющийся единственным в своем роде во времени, состоит из творческих актов, которые определяют судьбу человеческой личности.

Отец Георгий, отрицая перевоплощение, утверждает, что всеобщее воскресение не есть всеобщее *спасение*. Одной жизни на земле достаточно для того, чтобы человек сделал выбор и проявил либо стремление к добру, либо своевольное упорство, заслуживающее осуждения и вечных мук.

Отец Георгий, подкрепляя все свои важные богословские положения ссылками на восточных отцов Церкви, заявляет, что его цель — создание «неопатристического синтеза».

В своих статьях «Проблемы христианского объединения» он выступает против «теории церковных разветвлений». Он говорит, что не существует «ветвей с равными правами», но допускает, что «больные ветви не отсыхают сразу». Говоря о римской католической Церкви, он заявляет, что в ней «нет достаточно твердого и ясного выраженного *сознания*, что даже после вознесения Христос действительно и непосредственно, хотя и невидимо, пребывает в земной исторической Церкви и управляет ею. Отсюда необходимость и возможность идеи наместника Христа, который в известном смысле заменяет Его в истории». Для христианского объединения «фактическая совместная работа важнее, чем прямое обращение к вопросу

об объединении. В этом отношении сотрудничество в богословских исследованиях и обмен знаниями, несомненно, представляют собой действительный акт единения, поскольку это является выражением солидарности в стремлении к христианской истине».

Отец Георгий оказал большую услугу развитию русского богословия своей замечательной работой «*Пути русского богословия*». В начале своей книги он ставит важный вопрос относительно причин «позднего и запоздалого пробуждения русской мысли». Это удивительный факт, ибо русские — одаренный народ. Русские иконы, напр., «свидетельствуют о глубине, сложности и тонкости древнерусского духовного сознания и о творческой силе русского духа». Чтобы ответить на этот вопрос, о. Георгий исследует религиозную жизнь русского народа на протяжении всей его истории, а также его *богословие*. Он описывает эту жизнь как ожесточенную борьбу сначала с внешними, а потом, в новое время, с внутренними препятствиями.

В первой главе — «Кризис русского византизма» — он живо рассказывает о борьбе «двух истин» — Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. Таким же волнующим является его повествование о таких моментах в духовной жизни нации, как «встреча с Западом» в XVI столетии, «противоречия XVII столетия», два зла (староверы и реформы Никона), влияние реформ Петра Великого на жизнь Церкви и значение движения масонов в XVIII столетии.

Даваемое им описание событий русской религиозной жизни со времен Александра I проливает довольно яркий свет на данное положение дел. Он пишет о длительной полустолетней борьбе за перевод Священного Писания с церковнославянского на русский, о деятельности митрополитов — *Филарета Московского*, *Филарета Киевского* и *Филарета Черниговского*, о *славянофилах*, *нигилизме*, о работах «исторической школы» во 2-й пол. XIX в., о деятельности *К. П. Победоносцева*, прокуратора Св. Синода, об учении *В. С. Соловьева*, о религиозных и философских работах его многочисленных последователей, о споре относительно догматического развития и, наконец, о трактовке религиозных тем в произведениях поэтов — «декадентов» и «символистов» — в н. XX в.

Отец Георгий приводит некоторые примечательные факты, относящиеся к юности Писарева, Добролюбова и др. людей, показывающие, что русские интеллигенты, даже когда они приходят к отрицанию Церкви и исторической религии, в большинстве своем глубоко религиозны по темпераменту. В своих страстных поисках новых путей, ведущих к полноте истины, русский народ часто оказывается на краю пропасти. Так, напр., *Мережковский* начал бояться, что он впадает в «ересь Астартизма, которая имеет в виду не святое единство духа и плоти, а их кошунственное смешение и осквернение духа плотью».

Отец Георгий сообщает много сведений о ценных работах, которые никогда не увидели света или были надолго задержаны из-за неумеренного надзора государства и Синода. Напр., «блестящая книга проф. М. Д. Муретова против Ренана была задержана цензором потому, что автор начинал с изложения ложного учения, которое собирали критиковать. Это не было признано благоразумным. Публика продолжала тайно читать Ренана, а направленная против него книга Муретова была задержана приблизительно на 15 лет. Т. о., создавалось впечатление, что запреты проистекали из неспособности к самозащите. Кроме того, слишком часто делались попытки защитить то, что не могло быть защищено, и это подрывало доверие. Народ утратил энтузиазм, когда призвание учителя было подменено обязанностями надсмотрщика».

Книга о. Георгия содержит много острых и ценных замечаний о выдающихся людях, событиях и тенденциях религиозной жизни. Не всегда можно с ними согласиться; часто они

слишком суровы, напр., когда автор обвиняет многих из критикуемых им людей в отсутствии понимания смысла истории или церковной жизни. Однако его суждения всегда интересны и привлекают внимание читателя. Книга содержит обширную библиографию, занимающую 54 страницы.

В конце книги о. Георгий ставит вопрос о том, почему в истории русской культуры было так много периодов, когда ее развитие прерывалось, так много случаев отвержения старого и страстного принятия нового, так много разочарований и мучений. Между прочим, он указывает на русскую «универсальную отзывчивость» как на «фатальный и сомнительный дар».

Слишком впечатлительный ум порождает «синкретизм» вместо стремления к синтезу. Он обвиняет русский национальный характер в неустойчивости и непостоянстве в любви, в тенденции к «медлительному раздумью на роковых переломках» при отсутствии решимости на ответственный выбор. Раздвоенность любви, утверждает он, часто приводит русскую душу к трагедии демонической одержимости.

Выход из этих бедствий нужно искать в духовной дисциплине и, в частности для теологической мысли, в возврате к стилю и методам отцов Церкви.

Отец Георгий учил, что началась новая эра в истории христианского мира, она характеризуется огромным распространением безбожного бунта и борьбы против *Бога*. Один из путей победы над ним состоит в том, чтобы излечить умы людей от одержимости силами *зла* при помощи развития богословия, задача которого — выработать целостную систему христианской мысли.

Соч.: Разрывы и связи // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921; Хитрость разума // Там же; О народах неисторических (страна отцов и страна детей) // Там же; О патриотизме праведном и греховном // На путях. Утверждение евразийцев. Кн. 2. Берлин, 1922; Достоевский и Европа. София, 1922; Два Завета // Россия и латинство. Берлин, 1923; Окаменелое бесчувствие. По поводу полемики против евразийцев // Путь. Париж, 1926. № 2; Евразийский соблазн // Современные записки. Париж, 1928. № 34; Окаменелое бесчувствие (по поводу полемики против евразийцев) // Путь. 1929. № 2; Томление духа // Там же. 1930. Кн. 20 (о П. Флоренском); Религиозные темы Достоевского // Россия и славянство. 1931 (февр.); Восточные отцы IV в. Париж, 1931; Пути русского богословия. Париж, 1937 Вильнюс, 1991; Метафизические предпосылки утопизма // ВФ. 1990. № 10; Жил ли Христос? Ист. свидетельства о Христе. М., 1991.

Н. Лосский

ФОРМА, то, что налагает на *вещь* определенный способ бытия, является принципом ее упорядоченности, структурированности, качественной определенности, завершенности. *Бог* дает вещам не только формы, но и бытие. Употребление слова «форма» не имеет в философии точно обозначенных пределов. Мы называем формой в первом, непосредственном, значении этого слова внешние наблюдаемые чувствами очертания, в которых предстает нам каждая вещь в своем определенном виде и выделяется от др. вещей. Это как бы результат таких разделений или отторжений и сосредоточений или единств, с помощью которых каждая вещь представляется отдельной от др. вещей и не смешивается с ними. Понятно, что без формы не было бы для нас ничего определенного, не было бы самих вещей; потому-то средневековые христианские философы говаривали «форма дает вещи бытие». Обыкновенно, чувственное или непосредственное сознание не подвигается далее этого представления формы. Но в этом представлении формы незаметно скрывается уже темное представление чего-то другого, от чего она выделяется и без чего самое представление формы было бы невозможно; это — предположение субстрата или вещества, принявшего известную форму. Так, напр., говорят о форме печати, отличая ее

от воска, или о форме стола, отличая ее от дерева, из которого стол сделан. С появлением *сознания* о различии между формой и веществом или содержанием неразрывно и наблюдение, что отношение между формой и веществом или содержанием может быть неодинаково. Иногда форма приводится к веществу извне; так, напр., человек может от себя сообщить какую-нибудь форму дереву или камню, хотя эта форма не имеет никакой связи с самой натурой дерева и камня. Но есть формы, происходящие от самой природы вещи или от неизвестного и только еще искомого нами свойства самих вещей. Такова, напр., форма организма растительного и животного; в них форма привносится не извне, но каким-то еще неизвестным нам образом возникает вместе с составляющим их веществом. Когда замечено различное отношение формы к веществу, то сознательная мысль подвигается далее и ищет прочного понятия о значении формы и об отношении ее к веществу или к содержанию. Что из двух сторон — формы и вещества — имеет первенствующее значение? Собственно ни форма, ни вещество или содержание; потому что ни то, ни другое не существует само по себе отдельно. Форма и содержание, рассматриваемые в отдельности, составляют только результат нашего отвлечения. Первенствующее значение имеет не форма и не вещество, но различающая и объединяющая, т. е. формирующая деятельность; форма же, как остановившаяся деятельность, имеет значение только производное. Понятно затем, что для определения значения формы необходимо рассматривать саму деятельность, с помощью которой ставятся определенная форма и определенное понятие формы. Но т. к. деятельность, с помощью которой мы ставим и определяем значение формы, есть деятельность сознательной мысли и познания, то философская наука прежде всего и рассматривает те формы, в которых свойственно обнаруживаться деятельности *мышления* и те углы зрения, под которыми свойственно нам рассматривать самые вещи или мир предметный. К первым относятся логические формы — понятия, суждения, умозаключения, ко вторым т. н. категории: качества, количества, причины и действия и т. д. В этом определении форм *мышления* и *познания* может быть то более, то менее жизненности, судя по тому, состоит ли это определение форм мышления и познания только в перечислении их, или оно в связи с самим процессом той деятельности, которая отливается в этих формах. Так, напр., Кантово определение категорий далеко уступает в жизненности их вывода тому определению, которое сделано Фихте. Чем больше заметно привнесение формы к содержанию извне, чем бессвязнее она с самим процессом деятельности, полагающим ее, тем безжизненнее сама форма. В истории древней философии мегарская школа и Аристотель известны особым вниманием к логическим формам мышления. В продолжение целого периода средневековые христианские философы также преимущественно занимались разработкой и объяснением форм мышления; но это было время самого безжизненного понятия о значении как формы вообще, так и форм логической мысли, в частности, отразившейся и в безжизненной форме почти всех умственных произведений схоластического периода. Только в философии XIX в. значительно выяснен смысл формы и внутренняя связь ее с определенным родом жизни и деятельности. Рядом с формами мышления и познания или вслед за ними происходит и рассмотрение тех форм, которые свойственны последовательным степеням в развитии познавательных способностей, напр., чувственного наблюдения, представления, художественного воображения, а равно и форм, свойственных др. видам душевной жизни и деятельности. Можно различно рассматривать вышеупомянутые формы, свойственные нашей мыслительной и познавательной деятельности, хотя это различие в рассмотрении их не ведет еще к важному различию в направлении философских доктрин.

Самое важное различие между ними происходит, когда возникает вопрос об отношении форм мышления и познания к действительности и к ее формам. В решении этого вопроса можно полагать 3 главные категории философских систем: одни, как, напр., Кант, полагают, что формы нашего мышления и познания составляют только наше субъективное достояние; что в них предстает нам не сама вещь, но тот цвет, который она принимает, проходя сквозь призму нашего сознания и познания; другие признают только соответствие между формами нашего мышления и между действительной природой вещей; наконец, третьи, как, напр., Гегель, полагают, что в присущем нам абсолютному мышлению содержится сам центр и начало той светворящей деятельности, которой свойственно созидать разом и все формы жизни, и все их содержание или все их степени. Последнее направление до такой степени страдает преувеличенными понятиями о нашем мышлении, что не требует здесь опровержения. В первый раз Аристотель внимательно рассматривал понятие формы в отличие от материи. Под именем формы он понимает нечто действительно осуществившееся и определенное, а под материей — только неопределенную возможность действительного. *С. Гогоцкий*

ФОРМАЛИЗМ, отношение *формы* к содержанию, когда между ними нет внутренней связи, когда определенный порядок в развитии какого-нибудь содержания привносится к нему извне, по каким-нибудь заранее принятым рубрикам. Формализм может быть различного рода, судя по различию самого содержания или жизни; но главных видов его можно полагать два — теоретический и практический. Т. к. всякая *истина* может быть нами сознана не иначе как в последовательности ее развития, то в самом развитии ее, в постепенности перехода от одного положения к другому и будет заключаться одна сторона живой формы, неразрывной с самим содержанием истины; др. сторона живой формы состоит в оригинальности мысли и таланта. Но теоретическому формализму чуждо это живое отношение между формой развития и содержанием: ему свойственно руководствоваться формой распределения внешней. Этот формализм часто зависит от состояния философии. Практический формализм сходен с теоретическим. Он бывает обыкновенно там, где правила и формы жизни не имеют внутренней связи с самой жизнью. Для избежания неблагоприятных последствий практического формализма необходимо иметь в виду, во-первых, отношение нравственного закона и правил жизни к человеческой природе и частнее, к человеческой воле; во-вторых, последовательное развитие человеческой природы и нравственного сознания. Но было бы большим заблуждением отвергать значение формы в жизни. *С. Г.*

ФРАНК Семен Людвигович (16[28].01.1877—10.12.1950), философ. Сын врача, еще будучи гимназистом, принимал активное участие в «марксистском кружке», — под влиянием чего поступил на юридический факультет Московского университета (где был учеником знаменитого проф. А. И. Чупрова). В 1899 был арестован и выслан из университетских городов и уехал за границу, где работал в Берлине и Мюнхене (по политической экономии и философии). Первая печатная работа Франка («Теория ценности Маркса») была посвящена критике марксизма (1900). В 1902 Франк опубликовал первый философский этюд «Нищета и любовь к дальнему», — с этого времени творчество Франка становится связанным всецело с проблемами философии. После сдачи магистерского экзамена Франк (1912) стал приват-доцентом Петербургского университета. В 1915 Франк защитил магистерскую диссертацию «Предмет знания»; книга его «Душа человека», опубликованная в 1918, была представлена им как диссертация на степень доктора, но из-за внешних условий русской жизни защита ее

уже не могла состояться. В 1917 занимал кафедру философии в Саратовском университете, а в 1921 — в Московском университете. В 1922 был выслан из России, устроился в Берлине и вошел в состав Религиозно-философской академии, организованной Н. А. Бердяевым, с которым работал вместе и в Москве (в «Академии духовной культуры»). С 1930 по 1937 читал лекции в Берлинском университете по истории русской мысли и литературы, а в 1937 переселился во Францию, откуда в 1945 — в Лондон.

Большое внимание на развитие философии Франка оказал В. С. Соловьев, Плотин и Н. Кузанский,



Франк писал: «Мы лично обратились к этим забытым мыслителям, лишь когда уже сложившееся в нас философское мировоззрение заставило нас внимательно отнестись к их системам». «Общее учение о законах мышления и об ограниченности их применения, развитое в сходных формах А. И. Введенским и И. И. Лапшиным, послужило для нас толчком к развитию нашей собственной теории, в которой мы также приходим к выводу об ограниченности

применения логических законов». «Собственная теория», о которой идет речь (о границах и смысле логических законов) и центральным ядром которой является учение о «металогическом единстве», явилась лишь следствием основной и генетически изначальной идеи *всеединства*. Для системы Франка концепция всеединства является не только центральной и основополагающей, но именно она делает понятным тот методологический принцип, который доминирует во всех анализах Франка.

Сам Франк — и в этом в нем сказываются очень сильно тенденции критического *рационализма*, в частности *трансцендентализма*, — склонен свою систему строить исходя из анализа нашего *познания*: так построены обе его основные книги — ранняя (1915) «Предмет знания» и более поздняя (1939) «Непостижимое». Из анализа знания у Франка вытекает, что «мы ищем не одно, а два знания: отвлеченное знание, выражаемое в суждениях и понятиях, и непосредственную интуицию предмета в его металогической цельности и сплошности» — интуиция или созерцание есть для Франка «первичное знание». Оно, во всяком случае, первично и у самого Франка, и легче всего войти в его систему, если усвоить первичную его интуицию. Как философ, Франк строит систему, чтобы «обосновать», «осмыслить» эту интуицию, но именно она есть определяющая идея в его мысли.

«На свете нет ничего и не мыслимо ничего, — пишет Франк, — что могло бы быть само по себе, без всякой связи с чем-либо иным. *Бытие* есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим». Предпосылка единства «бытия» (т. е. мира) есть естественная предпосылка всякого познания, — но у Франка, как и др. поклонников идеи всеединства, в это единство бытия включено и *Абсолютное* (что и превращает единство бытия во всеединство). «Даже понятие *Бога*, — пишет Франк, — не составляет исключения... именно потому, что Он мыслится «первоосновой». «Творцом», «Вседержителем мира». Он не мыслим без отношения к тому, что есть Его «творение». Это не отвечает ни историческому развитию учения *христианства* (достаточно указать на все апофатическое богословие), ни «существо» понятий, о которых идет речь.

Религиозная тема совсем не выпадает у него, — наоборот, по мере развития его мирозозерцания, она становится у него в самом центре, но все понимание и освещение религиозной темы заранее определяется идеей всеединства.

«Всеединство не может мыслиться, — признает Франк, — оно должно быть дано и доступно в какой-то иной, именно металогической форме». В этом пункте заключается вся диалектика всеединства у Франка — с помощью понятия «металогичности» он удачейшим образом связывает самые разнообразные сферы бытия в живое целое.

Чтобы разобраться в построениях Франка, очень богатых в своем содержании, будем — несколько искусственно — различать в понятии Всеединства 2 стороны — Всеединство *ad extra* и *ad intra* (перенося сюда богословское различие в учении о Боге). Всеединство *ad extra* и отношение к миру — типичная софиологическая конструкция (одна из удачнейших), сочетающая натурфилософскую, антропологическую тему с «божественной» стороной в мире. «Всеединство» не отличает Франк в этом контексте от *Абсолюта*. «Мы должны признать, — пишет Франк, — что суверенность бытия в смысле абсолютного бытия из самого себя не присуща вообще ничему частному, а лишь абсолютному всеобъемлющему всеединству или его первооснове». «Бог как абсолютное первооснование или первоначало есть всеединство, вне которого вообще ничто не мыслимо. Если мир по сравнению с Богом есть нечто «совсем иное», то сама эта инаковость и проистекает из Бога и обоснована в Боге». «Мир не есть нечто тождественное или однородное Богу, но он не может быть и чем-то совершенно иным и чужеродным Богу». Поэтому «наряду с богочеловечеством как нераздельно неслиянным единством — и через его посредство — нам одновременно открывается и богомерность, теокосмизм мира».

В учении о *зле* Франка, мы узнаем, что всеединство, как оно является эмпирически, есть некоторое «надтреснутое единство». Но «не только всеединство не может «треснуть» так сильно, чтобы вообще распасться на отдельные куски, — но, поскольку оно вообще надломлено, — оно таково только в человеческом аспекте». Сфера эмпирии не характеризует бытия, т. к. «то, что мы зовем «действительностью», совсем не совпадает с «бытием вообще» или с «реальностью», а есть лишь какой-то отрезок из всеобъемлющей совокупности сущего». На самом деле всеединство «пронизывает все сущее, присутствует, как таковое, в мельчайшем отрезке реальности». «Все конкретно сущее укоренено в бытии, как всеединстве, и пропитано его соками», «творческое безусловное бытие есть темное материнское лоно, в котором впервые зарождается и из которого берется все то, что мы зовем предметным миром». Франк говорит не раз о «сплошном единстве бытия», поэтому у него «бытие как целое творит само себя» — «последняя божественная основа бытия, в своем действии на мир, ведет к преображению и обожению мира».

Для Франка «исконное единство» бытия неотделимо от всеединства — поэтому он отвергает возможность построения понятия «*мировой души*» как основы единства в бытии. Чтобы уяснить себе ход мыслей Франка и мотивы, заставляющие его отбросить понятие «мирового сознания» или «*мировой души*», надо иметь в виду учение Франка о структуре бытия.

Занявшись анализом того, что есть «предмет знания», Франк пришел к выводу, что «мы имеем не одно, а два знания — отвлеченное знание о предмете, выражаемое в суждениях и понятиях (знание вторичного порядка), — и непосредственную интуицию предмета в его металогической цельности и сплошности (знание первичное). «Есть два слоя мыслимого, — утверждает Франк, — система определенностей» (выражаемая в системе понятий, = знание отвлеченное), — и есть основа этой системы — «исконное единство», или «всеедин-

ство». По Франку, следует говорить о 3 видах познания: чисто эмпирическом, рациональном и интуитивном — и этим 3 формам познания соответствуют у него 3 вида бытия. В эмпирическом материале перед нами предстает «действительность», «пластическая и гибкая», по выражению Франка, преобладающая в потоке изменений, никогда не равная самой себе. Но «действительность» — только материал знания; сам «предмет знания» дан в нем, но им не исчерпывается. «Знание, — пишет Франк, — всегда направлено на неизвестный, выходящий за пределы *имманентного* материала и в этом смысле трансцендентный предмет». Всюду в непосредственно данным мы имеем, рядом с ним, «избыточное содержание», как выражается Франк. Обработка и переработка всего этого материала, осуществляемая в «понятиях», создает перед нами некую совокупность «определенностей», внутри связанных между собой, образующих некое единство. Знание, реализуемое в понятиях (его Франк вслед за Соловьевым называет «отвлеченным знанием»), вводит нас (такова природа понятий) во вневременное бытие, т. е. нечто идеальное: в непосредственном материале мы открываем, т. о., идеи, как это показал уже Платон. Отвлеченное знание (его Франк называет также «символическим» в силу его неадекватности своему предмету) все же обращено к некоей стороне реальности, но лишь к ее идеальной стороне, к системе идей, которые мы находим в материале знания, — и здесь Франк готов признать известную правду в трансцендентальном идеализме, в его сведении «предмета» на «предметность» в самом познавательном акте.

«Позади непосредственно данного нами «материала» знания разум «строит» систему понятий («определенностей»), находит сферу идей. Но эта идеальная сфера открывается нам в некоем внутреннем единстве, «которое предполагает основу знания, предшествующую ее выражению в понятиях». Это единство в системе идей есть необходимое предположение, но и только! Без принятия этого единства невозможно было бы сведение понятий в систему, невозможно была бы дальнейшая рационализация бытия. Но Франк идет дальше простого предположения единства в сфере идей. «Проблема выведения» одного понятия из другого, проблема синтетической связи между разными определенностями «неразрешима» внутри самой сферы идей. Должна быть некая «основа, предшествующая ее выражению в понятиях»; Франк убедительно показывает, что «отношение между исконным единством и определенностями не может быть признано частным случаем отношения между целым и его частями», ибо «различия между исконным единством и отдельной определенностью лежат совсем в др. логическом измерении, чем различия между отдельными определенностями». По отношению к отдельным определенностям это единство должно быть признано метафизическим единством. Это понятие «метафизического единства», охватывающее основу сферы «идей», сферы отдельных определенностей есть не просто удачная формула, но и очень важное метафизическое понятие. Однако тут же Франк делает еще одно предположение, которое завершает его систему, но которое есть уже совсем вольная предпосылка, не вызываемая никакими рациональными мотивами. «Исконное единство, — пишет Франк, — не будучи само по себе определенностью, тем самым не имеет ничего вне себя, т. е. есть абсолютное единство или всеединство... Т. к. исконное единство есть сама основа (различий между определенностями) и т. к. только на этой почве возможна дифференциация определенностей, то понятие чего-то внешнего этому единству, т. е. понятие «иногое» по отношению к нему, содержало бы в себе внутреннее противоречие». Было бы грубым противоречием ставить «истинное единство в бытии» в зависимость от чего-либо, что входит в состав бытия же, но нет никакого противоречия в том, чтобы за единством бытия искать того,

что «по ту сторону бытия», т. е. Абсолюта. Возведение «исконного единства» сферы идей во всеединство есть вольная предпосылка, есть как раз плененность мысли Франка концепцией всеединства. Как некая метафизическая гипотеза, она, конечно, принципиально допустима, но тогда неизбежно принимать и все выводы из нее. В частности, неизбежно выпадет понятие творения мира Абсолютом, или Абсолют лежит в «основе» мира. Важно указать иррациональность самой концепции всеединства, как она вводится Франком в круг его рассуждений. Одно дело признать позади идеальной сферы в бытии ее основу, имеющую «металогический характер», а др. дело признать эту основу «всеединством», т. е. приравнять «исконное единство бытия» Абсолюту. Метафизика всеединства, предопределяя онтологию познания, неизбежно направляла анализ Франка — и то, что его система так удачно построена, не должно отодвигать на задний план условность возведения бытия в ранг «всеединства».

Из концепции всеединства у Франка вытекает и та новая интерпретация *метафизики* всеединства, которую мы находим в книге «Непостижимое» (где устанавливается понятие «мистического знания»). Франк подчеркивает, что в опыте рядом с материалом, который в переработке дает понятия и вскрывает идеальный слой в бытии, «всегда присутствует безграничное-бесконечное; все конечное дано нам вообще только на фоне бесконечности» — «познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого». Это собственно непостижимое, так сказать, внутри мира, если быть точным, — но Франк, делая темой дальнейших метафизических построений анализ непостижимой стороны в бытии, — согласно концепции всеединства включает сюда и *Абсолют*. Хотя нам дано «первичное знание» основы бытия, «все же область металогического, сверхрационального знания может быть названа областью непостижимого», — пишет Франк. Руководимый своей метафизикой всеединства, Франк категорически считает, что непостижимое состоит «в некоей безусловно нераздельной сплошности, некоем исконном первичном целом». Франк отбрасывает понятие субстанции для характеристики этого «целого», просто называет его «трансдефинитным» (тем, что выше всего «определенного»), но тут же вводит еще и понятие «трансфинитности». Трансдефинитно то, что стоит позади всего «определенного» как «метафизическое единство», как «единство рационального и иррационального», трансфинитно же то, что стоит позади этого металогического единства, — «оно есть нечто большее и иное, чем все, что уже есть как бы в готовом, законченном виде», — и в этом смысле трансфинитное есть «потенциальность» — в нем есть «то, что будет или может быть». Все рождается «из темного — не только для нас, но и в самом себе темного — лона потенциальности». «Бытие как целое творит само себя...» Но все это еще космология (в софиологическом освещении) — и само трансфинитное как «темное лоно потенциальности» очень напоминает *natura naturans* Спинозы; оно, во всяком случае, онтологически входит в систему космоса, того, что зовется «тварным бытием». У Франка «метафизическое единство» произвольно превращается во всеединство — нечего удивляться, что и это «темное лоно потенциальности» оказывается «безусловным бытием», т. е. Абсолютом... Между непостижимым, как трансдефинитным, и непостижимым, как трансфинитным, различия нет — и то и др. «переливается» одно в другое «Трансрациональное — непостижимое по существу не лежит где-либо далеко или скрытно от нас... реальность, как таковая, совпадает с непостижимым».

Но «непостижимое есть реальность, сама себя себе открывающая». Это самооткровение Абсолюта есть ключ к пониманию нашего самосознания — «мы сознаем самих себя лишь как собственное самооткровение бытия в нас», но 2 мира — мир «предметный» (со сферой идей) и мир самосознания —

возникают оба из некоего общего первоисточника — чем утверждается «метафизический монизм бытия».

Франк здесь выдает тайну всего своего философского пути — он наперед хочет «метафизического монизма бытия», т. е. метафизики всеединства. Но, поскольку он признает «два мира, для него совпадение “я” и “не я”, при полном сохранении их противоположности, есть наиболее выразительное обнаружение совпадения противоположностей», которое надо характеризовать как «монодуализм». Антиномизм, реальность различия в едином — означает изначальность «двоицы», которая есть вместе с тем «исконно нераздельное единство».

Первооснова бытия (трансрациональное) есть «первожизнь, есть «средоточие», в котором все сходится, конвергирует и из которого все исходит — по отношению к ней все остальное есть лишь периферия, нечто само по себе бессознательное беспочвенное... Поэтому сама первооснова уже не есть бытие, она есть больше, чем бытие, — первоальность, по сравнению с которым всяческое бытие есть уже нечто производное, подлежащее обоснованию и осуществлению... она есть всеединство и всеединое. То, что «снаружи есть два, изнутри раскрывается в своей последней глубине как одно или как «протекающее из одного» — что и дает систему «монодуализма».

Если сравнить эту систему с системой В. Д. Кудрявцева, то увидим, что у Кудрявцева связь между Абсолютом и двумя сферами бытия осуществляется в понятии творения мира («двух сфер») Богом (Абсолютом). Но Франк, прежде всего отчасти следуя М. Экхарту, называет «первореальность» не Богом, а Божеством. «То, что язык религиозной жизни называет Богом, — пишет Франк, — есть форма обнаружения или откровения того, что мы разумеем под “Божеством”... Бог есть Божество, как оно мне открывается и мною испытывается... Божество открывается как “Ты” — и только в качестве “Ты” есть Бог. Безымянное или всеимянное Божество, обращаясь ко мне, впервые обретает имя — имя Бога». Так, апофатический момент вступает в свои права, но лишь как запредельная грань в непостижимом, отличимая, но не отделимая от того же непостижимого, «входящего» в общение с миром, с человеком.

При всей трудности вместить сюда понятие творения Франк им все же пользуется, хотя от понятия творения остается, собственно, только слово. Франк прямо заявляет: «В качестве метафизической проблемы вопрос о причине или основании мирового бытия не имеет вообще никакого смысла». «Мир не был “сотворен” Богом и даже не творится Им... во времени мир длится бесконечно... но весь состав и все бытие мира опирается на нечто “совсем иное”, на “сверхмирное”... и в этом смысле не вечен, ибо есть не из самого себя, не есть *causa sui*». «Мир, — пишет Франк, — есть единство и целокупность различного бытия», но «мир, как “иное Бога”, от Бога же и происходит... и если мы говорим, что мир обладает бытием, отличным от бытия Бога, и в этом смысле самостоятелен, то мы не должны забывать, что самое это разделение существует в Боге». Франк не нашел настоящего слова для выражения своей мысли и сам говорит, что его учение о соотношении «всеобъемлющего единства и мирового бытия стоит как бы посредине между эманацией и творением». Понятие эманации и творения друг друга исключают; что же может быть «посередине» между ними?

В софиологических концепциях принцип «богочеловечества» всегда занимает очень существенное место, — без него и не может быть того «теокосмизма», который обычно составляет (в той или иной форме) сердцевину всяческой софиологии. В человеке природа восходит к самосознанию, к «самооткровенности», с др. стороны, в творческой и свободной активности человек находит в себе сияние божественности. У Франка своеобразие его построений в этой области связано с его *антропологией*.

Франк более всех потрудился в русской философии, чтобы уяснить момент *соборности* в природе человека. После кн. С. Трубецкого один лишь Франк продолжил его идеи не в громких афоризмах, а в ряде анализов того, что начал С. Трубецкой. Уже в книге «Духовные основы общества» (1930), а ранее перед тем в этюде «Я и мы», а затем в книге «Непостижимое» Франк развил очень обстоятельно учение о первичности категории «мы» (с оговоркой, однако, что «мы» «столь же первично, но ни более ни менее, чем я». «Никакого готового “я” вообще не существует до встречи с “ты”»; «явление встречи “ты”, — говорит Франк, — именно и есть то место, в котором впервые в подлинном смысле возникает само “я”». Правда, «бытие “мы” имеет как бы неудержимую тенденцию отчуждаться от меня, вращать в предметный мир, выступать мне навстречу, как внешняя, сама по себе сущая реальность... Дело идет поэтому о некоем невидимом единстве “мы”, которое захватывает и охватывает нас как сверхвременное единство». «“Мы”, — продолжает Франк, — выступаем по образу некоего “оно” — по аналогии с безличным “он”, которое образует основу и первоисточник предметного бытия... Социальный и исторический элемент есть как бы космический элемент в составе человеческой жизни и обладает поэтому для человека всей жуткостью и иррациональностью, присущей космическому бытию». «Опредмеченное “мы” есть единство рациональности и иррациональности, и потому оно трансрационально». Это есть соборность, «которая лежит в основе всякого объединения людей»; «соборное целое, частью которого чувствует себя личность... само есть живая личность (не в смысле, однако, отдельного субъекта сознания)... в пределе это есть некое сверхвременное единство, единый соборный организм Богочеловечества, единый великий вселенский Человек, как утверждал Паскаль». «В этом смысле соборность совпадает с Церковью в самом глубоком и общем смысле этого понятия». Это понятие соборности (как первичного «мы») здесь взято в ее «естественном» аспекте (не благодатном) — как «первичный духовный организм, скрытой силой которого творится и приводится в движение общество», и этот первичный духовный организм есть богочеловечество, слитность человеческих душ в Боге. Уже из этого ясно, что понятие «богочеловечества», во всяком случае, не совпадает с христианским понятием богочеловечества, неотделимым от Христа, — тогда как «соборность», «Церковь» у Франка мыслятся и до Христа и вне Его. Однако в книге «Непостижимое», которая есть «введение в философию религии», Франк несколько отходит от чисто соловьевского понятия богочеловечества, приближаясь к христианской концепции. Мы уже знаем — для Франка характерно то, что «только в качестве “Ты” Божество есть Бог», — но и больше: «невозможно (!) мыслить Божество вне и независимо от Его отношения ко мне», и это отношение «есть стихия, которая в каком-то смысле принадлежит к собственному существу и бытию самого Божества». Т. к. сама личность в своем самооткровении оказывается автономной, то «реальность Бога в ее абсолютности и мое автономное в отношении ее бытия рационально безусловно несогласуемы». Не будучи совершенным приверженцем метафизического *плюрализма* (что и невозможно в виду первичности «мы»), Франк зачем-то здесь преувеличивает автономность личности именно в отношении к Богу! Несколько раньше Франк писал: «Именно во встрече с трансцендентальным началом и в сопринадленности к нему непосредственное самобытие конструируется как “я”». Тут же читаем, что «самость есть личность, когда она стоит перед лицом высших духовных сил». По-видимому, момент свободы заставляет Франка отодвигать личность от высшей сферы: «через момент свободы как раз и совершается, — пишет он, — трансрациональное слияние или сплетение трансцендентного и имманентного начала». «Свобода, — писал Франк, — есть

последняя спонтанная глубина человеческой личности и есть поэтому та единственная (!) точка человеческого бытия, в которой возможна непосредственная связь человеческого с божественным». Но Франк не только любит всюду усматривать «трансрационализм» — этого требует вся концепция всеединства, вся система «монодуализма». Поэтому у него и Бог есть «не только Бог и больше ничего, а есть по самому существу “Бог и я”», т. е. как «человечно в человеке не чисто человеческое, а именно богочеловеческое его существо», так и Бог «есть истинный Бог именно как Богочеловек». Так, понятие богочеловечества, имеющее в христианстве смысл лишь на основе Боговоплощения, превращается у Франка (как у Соловьева и у всех защитников метафизики всеединства) в общее понятие метафизики.

Проблема *зла* — ахиллесова пята всякой метафизики всеединства. Франк признает, что философия имеет будто бы «имманентную тенденцию к оптимизму, отрицающему реальность зла», — и сам Франк, несомненно, находится во власти этой тенденции, которую он напрасно, однако, приписывает философии по ее существу. Тенденция преуменьшать тему зла вытекает из трудности ее разрешения в пределах всякого *монизма* (в т. ч. и «монодуализма»). И, наоборот, из тенденции монизма вытекает всегда приуменьшение смысла свободы в человеке и связанная с этим тенденция к этическому позитивизму. Грандиозным памятником этой тенденции включить *этику* в *онтологию* является книга Соловьева «Оправдание добра». Включение этики в онтологию продолжал *Лосский*, продолжает и Франк, для которого «момент внутренней, объективной ценности совпадает и истинным, последним основанием — первоосновой». При основоположном признании основного разграничения Бога и твари ценность неотделима от бытия лишь в Боге — в метафизике же всеединства она неотделима от бытия лишь в «первооснове», но через это становится неотделимой и во всем бытии. Франк немало писал о неправде последовательного автономизма в этике и о необходимости теонормально построенной этики. «Человек не есть своеобразный хозяин своей жизни, он есть лишь свободный исполнитель высших велений». «Тайна души как личности заключается в ее способности возвышаться над самой собой, быть по ту сторону самой себя — по ту сторону всякого фактического своего состояния и даже фактической своей общей природы». Когда Франк подошел к теме зла, он, по существу, отступил перед ней: «Мы стоим здесь перед абсолютно неразрешимой тайной» — читаем у него — «*Теодицея* в рациональной форме невозможна — и сама попытка ее построения не только логически, но и морально и духовно недопустима». «Объяснить зло — значило бы “обосновать” и тем самым оправдать зло», — пишет Франк. Конечно, «обосновать» зло — что иначе значило бы показать его внутреннюю необходимость или неизбежность — уже значило бы «оправдать» его. Но разве «объяснение» зла непременно должно быть «обоснованием»? Для всякой системы монизма внутренне невозможно найти «место» для зла — без самопротиворечия. Поэтому и для Франка остается признать «надтреснутость» единства, — но притом только в эмпирическом плане! Здесь Франк хорошо описывает «темные силы», «самотерзание жизни», «темную природу в человеке», но, переходя к «глубине», Франк неумолимо приближается к Бёме. «Место безусловного первоуждения зла есть то место реальности, где она, рождаясь в Боге и будучи в Боге, перестает быть Богом». «Зло зарождается из несказанной бездны (!), которая лежит как бы на пороге между Богом и «не-Богом». И договаривается эта теория зла уже совсем в линиях метафизики всеединства: «Возврат творения к Богу через страдания совершается в самом Боге». К библейско-христианской позиции в этом вопросе Франк относится отрицательно. Глубочайшая идея христианской антропологии о «первородном

грехе» совершенно ему чужда — он ее не понимает и не вмешивает ее — в силу чего не вместились у него и вся тема зла.

Гносеологическая позиция Франка сводится к утверждению трансценденности предмета знания, к установлению в составе знания «доступного» и «недоступного» (непостижимого) и данности их обоих в неразрывной целостности, в установлении границ «предметного» знания (знания в понятиях), как знания идеальной сферы (идей, «определенностей»), находящейся в бытии, и в установлении «живого знания», улавливающего бытие в его целостности. «Всякое частное знание есть «запредельное знание целого» — и подлинный предмет знания есть «запредельное бытие» в его «метафизическом единстве», в его сплошности и целостности, т. е. вневременности, единстве, а потому и всеединстве. «Познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого», но это не есть «вещь в себе», ибо «непостижимое» дано нам в составе «опыта»: «неведомое и запредельное дано нам именно в этом своем характере неизвестности и неданности с такой же очевидностью и первичностью, как содержание непосредственного опыта». Знание в понятиях есть «отвлеченное знание», улавливающее «момент идеи», иначе говоря, сферу идей в «непостижимости», — но лишь «на почве первоначального обладания предметом, при котором предмет дан нам интуитивно, как непрерывность или всеединство, возможно это отвлеченное знание... Отвлеченное знание возможно лишь как производный итог целостной интуиции». «Интуиция всеединства есть первая основа всякого знания», — повторяет Франк. В анализе понятия *времени* и числа Франк доказывает, что восприятие «времени и числовой множественности рождается одновременно, и то и другое суть соотносительные проявления — производные от всеединства». Но «бытие есть не вневременное содержание, а живое сверхвременное бытие — поэтому оно само никогда не может быть полностью дано одной лишь мысли... оно может уясняться не воспроизводящему знанию-мышлению, а лишь непосредственному живому знанию». «То, что мы называем живым знанием в противоположность знанию мысли, — пишет Франк, — есть универсальная форма знания», ибо это есть интуиция целостного бытия: «живое знание отнюдь не ограничивается знанием нашей собственной психической жизни, принципиально оно одинаково распространено на все области бытия. Подлинно сущее, как единство реального и идеального, может быть адекватно постигнуто лишь в таком живом опыте, а не в объективирующем сознании. Но все же «интуиция конкретного всеединства как бы сама собой превращается в систему понятий». Интуиция — лишь «первичное знание, на котором основано и из которого вытекает отвлеченное знание».

Эта связь двух видов знания не делает их, конечно, равноценными, но и не ослабляет значения отвлеченного знания как вторичного, ибо через отвлеченное знание нам открывается вневременная (в этом смысле — идеальная) сфера бытия, открывается мир идей. Здесь Франк приходит к решительному утверждению онтологизма в нашем познании. «Идеальная безграничность доступного нам времени... свидетельствует, что мы возвышаемся над временем... мы сразу и с полной непосредственностью объемлем время во всей его безграничности, т. е. мы непосредственно погружены в вечность» — и хотя эта вечность имманентна нашему сознанию, но это не есть то сознание, о котором идет речь в психологии. «То сверхвременное единство, в котором мы усмотрели, — пишет Франк, — основу отношения к предмету, дано нам не в форме “сознания”, а в форме бытия. Наше сознание может направляться на него только потому, что независимо от потока актуальных переживаний, образующий жизнь нашего сознания, мы есть мы как сверхвременное единство, мы пребываем в нем и оно в нас. Первое, что “есть” — есть не со-

знание, а сверхвременное бытие». Франк приравнивает то бытие, «в которое мы погружены» к абсолютному бытию, — но это уже есть та вольная интерпретация указанного им бесспорного гносеологического факта в свете метафизики всеединства, которая не имеет в себе никакой убедительной силы, кроме тенденции к монизму... Верно, однако, то, что «от понятия предметного бытия как момента, противостоящего сознанию, мы дошли до понятия первичного бытия как внутреннего корня и носителя самого сознания». Из метафизики конкретного бытия вытекает, между прочим, новое понимание причинности в бытии — из трансцендентальной категории она превращается в категорию самого бытия, — и здесь Франк учит о неправильности «всякого рационального детерминизма». «Если все возникающее, — пишет Франк, — “следует” или “вытекает” не из прежде бывшего определенного бытия, а из трансфинитного существа реальности, если оно рождается из темного лона потенциальности», то это уже не детерминизм, рационально «связывающий разные определенности, — что есть только рабочая гипотеза», — говорит Франк. «Любое конкретное явление не может быть исчерпывающе объяснено из «сферы определенностей», а лишь из «ответвления всеобщей потенциальности» в том, что мы обычно зовем «причиной». «Понятие сознания, — заключает Франк, — не может быть высшим понятием, последней основной теории знания».

Франк — философ, а не богослов, а философия религии возможна лишь на почве богословия — по той простой причине, что религии нельзя «понять» извне, из метафизики. Но книга Франка все же пронизана бесспорной и глубокой религиозностью. Франк со своей метафизикой всеединства стоит «на пороге храма», на пороге религии, «трансрациональности».

Софиологическая концепция Франка (хотя он сам этого термина не употребляет) как органический синтез космологии, антропологии и богословия может быть, конечно, развита вне метафизики христианства (в его православном раскрытии), но она и в терминологии и даже в своем существе теснейшим образом связана с метафизикой всеединства. Трудно судить, насколько религиозный мир Франка содействовал его софиологическим изысканиям, но в своих философских исканиях он чрезвычайно близок к тому, что мы находим у русских софиологов. Идея единства космоса и некой трансрациональности в нем, внутренней связанности «тайны» человека с космосом сближает Франка с др. софиологами. Но сближают его и отрицательные черты — через идею всеединства Франк близок к «теокосмизму», к такому сближению космоса с Богом, при котором идея творения оказывается по существу ненужной и неприменимой.

Системе Франка не хватает ясности в различениях Абсолюта и мира, которая нужна для системы основных понятий. Не всегда отдают себе отчет в том, что идея творения нужна философии не менее, чем богословию. Всеединство может импонировать своей стройностью и внутренней согласованностью, но дурной, поспешный монизм, даже если он прикрыт термином «монодуализм», не открывает тайну бытия.

Соч.: Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910; Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915; Душа человека. М., 1917; Очерк методологии общественных наук. М., 1922; Введение в философию в сжатом изложении. Пг., 1922; Философия и религия // София. Т. 1. Берлин, 1923; Живое знание. Сб. ст. Берлин, 1923; Религия и наука. Берлин, 1925; Смысл жизни. Париж, [1926] (переопубл. в журн. «ВФ». 1990. № 6); Основы марксизма. Париж, 1926; Русское мировоззрение. Париж, 1930; Онтологическое доказательство бытия Бога // Записки Рус. науч. ин-та в Белграде. 1930. № 1; Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939; Свет во тьме. Опыт христианской этики и социологии. Париж, 1949; Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956; Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957; Душа человека. Париж, 1964; Соч. М., 1990. (В кн. вошли: «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”»; «Политика и идеи»; «Этика нигилизма»; «Крушение кумиров» и «Непостижимое»); Духовные основы общества. М., 1992. (В кн. вошли: «Духовные основы общества. (Введение в социальную философию)»; «Смысл жизни»; «С нами Бог»; «Свет во тьме (избр. гл.)»; «Русское мировоззрение»); Философские предпосылки деспотизма // ВФ. 1992. № 3; Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995; Реальность и человек (сер. «Из архива русской эмиграции»). СПб., 1997; Реальность и человек (из сер. «Мыслители XX в.». В кн. вошли: «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию»; «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия»). М., 1997.

Прот. В. Зеньковский

ФУДЕЛЬ Сергей Иосифович (1901—1977), православный богослов, философ, духовный писатель. Сын священника. Арестован в 1921 еврейскими большевиками. 35 лет отсидел в лагерях за свои христианские убеждения. В своем сборнике «У стен Церкви. Материалы и воспоминания» Фудель писал: «С одной стороны, в *Евангелии* нет никаких оснований для веры в духовный прогресс истории, в нравственное преобразование человечества... С другой стороны, наверное, самое страшное искажение *христианства* — это его холодное самозамыкание в своем самоспасении, отрицание борьбы и страдания за мир, нелюбящая, а значит, нехристианская самоотреченность... Мироотреченность угодна *Богу* только тогда, когда через нее принимается в *сердце* весь *мир*, т. е. во имя спасения мира».

Х

ХАЙДЕГГЕР МАРТИН (в православном восприятии) (26.09.1889—26.05.1976), один из знаковых творцов XX в., немецкий мыслитель, раскрывший нигилистическую суть западно-европейского способа философствования и вставший на путь «двузначного», апофатико-катафатического *логоса*, близкого русской православной традиции.

Хайдеггер учился на теологическом факультете Фрайбургского университета в 1909—11, перевелся на естественный факультет того же университета, начав интенсивные занятия *философией*, которые привели его в 1913 к защите докторской диссертации на тему «Учение о суждении в психологизме», а в 1915 к защите диссертации «Учение Дунса Скотта о категориях и значениях», после чего он получил звание приват-доцента в том же университете. В 1918—23 Хайдеггер стал ассистентом Э. Гуссерля, а в 1928 — его непосредственным преемником в качестве профессора там же, во Фрайбурге, вплоть до 1945, когда Хайдеггеру запретили преподавать за его годичное ректорство (1933—34) при нацистах и членство в их партии. Этот запрет (окончательно оформленный 19 янв. 1946) продлился 3 года, но реально свой первый послевоенный курс лекций Хайдеггер прочёл лишь в 1951—52. Начиная с 1962 Хайдеггер осуществил 4 путешествия в Грецию ради «праздника мысли». В 1966 он дал исповедальное интервью журналу «Шпигель» (с условием его публикации после смерти великого мыслителя), где прямо выразил надежду на пробуждение «в России или в Китае прадревних традиций такого “мышления”, которое позволит человеку достичь свободного отношения к миру техники».

В своём главном труде «Бытие и время» (1927), а также в примыкающих к нему лекциях по *метафизике* («Что такое метафизика?», «Основные понятия метафизики») Хайдеггер заостряет и по-новому ставит вопрос о смысле *бытия*, придавая ему трагическое и ужасающее значение подлинного Ничто, органичного для естественного человека, или, по Хайдеггеру, «вот-бытия» в его временности и смертности. В этой новизне сразу улавливаются святоотеческие, православные подходы с их законом отрицания всякого онтологического *позитива* для ветхого, павшего потомка Адама, которому ничего не остаётся, как осознать свою греховность, покаяться и устремиться навстречу *Благодати*, только и дающей нам бытийное и, в конечном счете, спасительное *благо*. Но Хайдеггер рассматривает «вот-бытие» в нищезанском контексте «смерти Бога» и поэтому напрочь лишает его христианского исхода, призывая к «умиранию» как единственному способу «быть» и к мужеству перед своим Ничто, устремлённому «к смерти». Безусловно, этот антропологический максимализм далёк от православной веры

и тем более должного понимания искупительной жертвы Христа, но не будем забывать, что тот же максимализм, пусть и косвенно, но полностью лишает естественного человека, как такового, любых позитивных и спасительных перспектив вне стяжания Благодати и обрекает его на исключительно трагическое, смертоносное и по сути греховное «самобытие» во всей его самодостаточности и ... ничтожной подлинности. И именно это максималистское обстоятельство делает Хайдеггера не просто уникальнейшим мыслителем в истории западной философии и культуры, разработавшим принципиально новый взгляд на бытие, но и союзником русского *Православия*, наглядно и убедительно раскрывшим неизбежную, органическую нигилистичность любой замкнутой в себе греховно-непокаянной и падшей жизни.

Хайдеггер оттеняет этот православный вывод относительно естественного «вот-бытия», показывая его псевдопозитивные и псевдоспасительные попытки уйти в некую непротиворечиво-истинную «наличность», претендующую на преодоление своей подлинной трагической бытийности в «несобственном» безликом и, разумеется, греховном «Das Man». В работах 30-х и последующих годов («Слова Ницше», «Бог мертв», «Учение Платона об истине», «Европейский нигилизм» и др.) Хайдеггер усиливает свою критику, распространяя «наличность», или «забвение бытия», на сам тип западно-европейского мышления с его нигилистическим искажением «сущего в целом» «по образу человека»: через «приравнивание» непротиворечивой «истины» и собственно бытия, через «волю к власти» над ним. Иначе придется найти в себе мужество обратиться к своему подлинному Ничто, заглянуть в свою онтологическую бездну и с трудом, не без отчаяния выдержать ее пустоту. Иной позитивной альтернативы для «человека», вернее естественного и как бы «самобытного» в его нераскаянности грешника, Хайдеггер не оставляет, косвенно призывая его не просто остаться самим собой, а по-православному сохранить свою подлинность как раз при помощи покаяния, т. е. апофатико-катафатической бытийности, — в духе *учено-монашеской школы* митр. Платона (Левшина) — св. Филарета Московского.

Косвенное сближение Хайдеггера с православной и особенно учено-монашеской традицией антиномического философствования последовательно сказывается в его стремлении к «двузначному», «совершенно проблематическому» «логосу» («Тезис Канта о бытии») или осмысляющему слову, которое молвится так, «словно ничего не сказано» («Записки из мастерской»), — ведь только такой способ мышления может адекватно выразить подлинное Ничто в его отрица-

тельном и одновременно положительном «просвете», в его естественной «не-истине» — только так можно познавать Бога, мир и человека без их нигилистического и непротиворечиво-«истинного» «убийства», а наоборот, в философско-богословской, анагогической и просто живой определенности (см.: Анагогия; Православный рационализм).

Т. о., Хайдеггер в самых принципиальных вопросах, касающихся смысла бытия и его адекватного, не-истинного постижения, встал на путь православного типа философствования, а его критика западно-европейского способа мышления, пытающегося так или иначе оправдать греховно-непокаянного человека, приближается к православному.

П. Калитин

ХАОС, в христианском миропонимании вызов Божественному миропорядку. Обычно трактуется как противоположность *космосу* или то, что находится за его пределами, то, в чем невозможно обнаружить внутреннюю упорядоченность, закономерность, осмысленность. Реакцией на хаос часто становится стремление привести его в порядок, «космизировать». В древних дохристианских религиях это означало «освятить», к примеру, земли, бывшие ранее в хаосе и ставшие чуждыми человеку.

Хаос нередко рассматривают как результат потери организации и ее распада на элементы; иногда в хаосе видят активное деструктивное начало без всяких положительных признаков. Но нельзя отождествлять хаос с чистой деструктивностью. В теориях самоорганизации некоторые виды хаоса при определенной подготовке и соответствующих внешних условиях предстают способными спонтанно порождать порядок.

В *космизме* настойчиво утверждается: глубже сил хаоса и порядка действует космическая сила *любви*: «Жизнь есть колебательный процесс между хаосом и порядком. Порядок часто бывает опаснее хаоса... Силы хаоса, или разрушения, [несут в себе] более высокий порядок. Значит, в нем сокрыта любовь к Богу. Поэтому, если в ответ на разрушение мы увеличиваем количество любви в *душе*, то разрушение становится созиданием» (С. Лазарев). Разрушение может коснуться ценностей и святых, если они ставятся человеком (или духовной традицией) выше Бога. Разрушительный разгул хаоса становится вызовом, на который человек должен дать конструктивный ответ — с полным доверием, в служении и любви к Богу. Традиции, достигшие высокой степени развитости и совершенства, упорнее всего противятся таким вызовам.

Л. Василенко

ХАРИЗМА (*греч.* — духовный дар). Согласно ап. Павлу, дар благодати от Духа Святого, свободно даваемый для искупления и *спасения*, для осуществления призвания христиан, для созидания Церкви. Таковы дары *веры*, пророчества, апостольства, различения духов, мудрости, учительства, управления, говорения языками, чудотворения, исцеления и др.

«**ХВАЛИТЕ ГОСПОДА С НЕБЕС**», икона, отражающая особенность русского православного мировоззрения (илл. на 898 стр.). Написана в XVIII в. в Ярославле. До 1917 находилась в церкви Параскевы Пятницы на Всполье в Ярославле. Ныне хранится в Ярославском музее. Икона иллюстрирует 148-й псалом Давида, первый стих которого «Хвалите Господа с небес, Хвалите его в вышних» вынесен на верхнее поле иконы. Далее, следуя тексту, иконописец изобразил мир, прославляющий своего Создателя. Вверху небесная твердь — «небеса небес», изображенная в виде дугобразных полос, на которой «все звезды и свет» с солнцем и луной и «воды, которые превыше небес». В центре вверху — Спас в образе Эммануила, восседающий на херувимском престоле, благословляющий сотворенный мир. На облаках — предстоящие ему Богоматерь, Иоанн Предтеча и ангелы. Под облаками — земля и земные

обитатели. Люди («все людие», «цари и судии», «старцы со юношами», «девы») образуют в композиции 2 иерархические ярусные группы: слева — праведные цари, монахи, юноши, старцы и младенцы; справа — судии, земные цари, девы, старцы и юноши. В центре — «горы, и вси холмы, и все бездна с деревьями и травами («древа плодоносны»), среди которых порхают птицы, гуляют животные («звери и скот») — жирафы, львы, овцы, козы, коровы, экзотические слоны и носорог, фантастический единорог. В нижней части — подземные пещеры, куда не проникает свет, с обитающими там «змиями» — ящерицами, змеями и драконами с песьими головами. Изображая разнообразие и гармонию земной красоты, иконописец подчеркивает проявление в этом Божественного замысла, воплощения невидимой, высшей красоты.

Используя текст псалма, художник сопоставляет акты творения мира, описанные в Ветхом Завете, и дело спасения мира через воплощение Сына Божия. Спас Эммануил восседает на херувимском престоле ветхозаветного Бога Слова, Бога Творца. Текст в его свитке «Се Агнец Божий...» указывает на грядущее искупление. «Младенец родился нам, Сын, и дан нам; владычество Его на раменах Его и нарекут имя Ему: Великого Совета Ангел, Чудный, Советник, Бог Крепкий, Властелин, Князь мира, Отец будущего века...» (Исх. 9, 6). Мир предостит Спасителю, уповая на его крепость и милосердие, преклоняясь перед его жертвой.

Вечная *молитва*, единение небесного и земного миров вокруг Спасителя, чей свет затмевает солнце и звезды, соседство хищника и ягненка — знаки грядущего Царствия Небесного, устроенного по законам божественной *мудрости*, поэтому композиция иконы может рассматриваться как образ обновленного мироздания, возвращенного *рая*.

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000. С. 188.

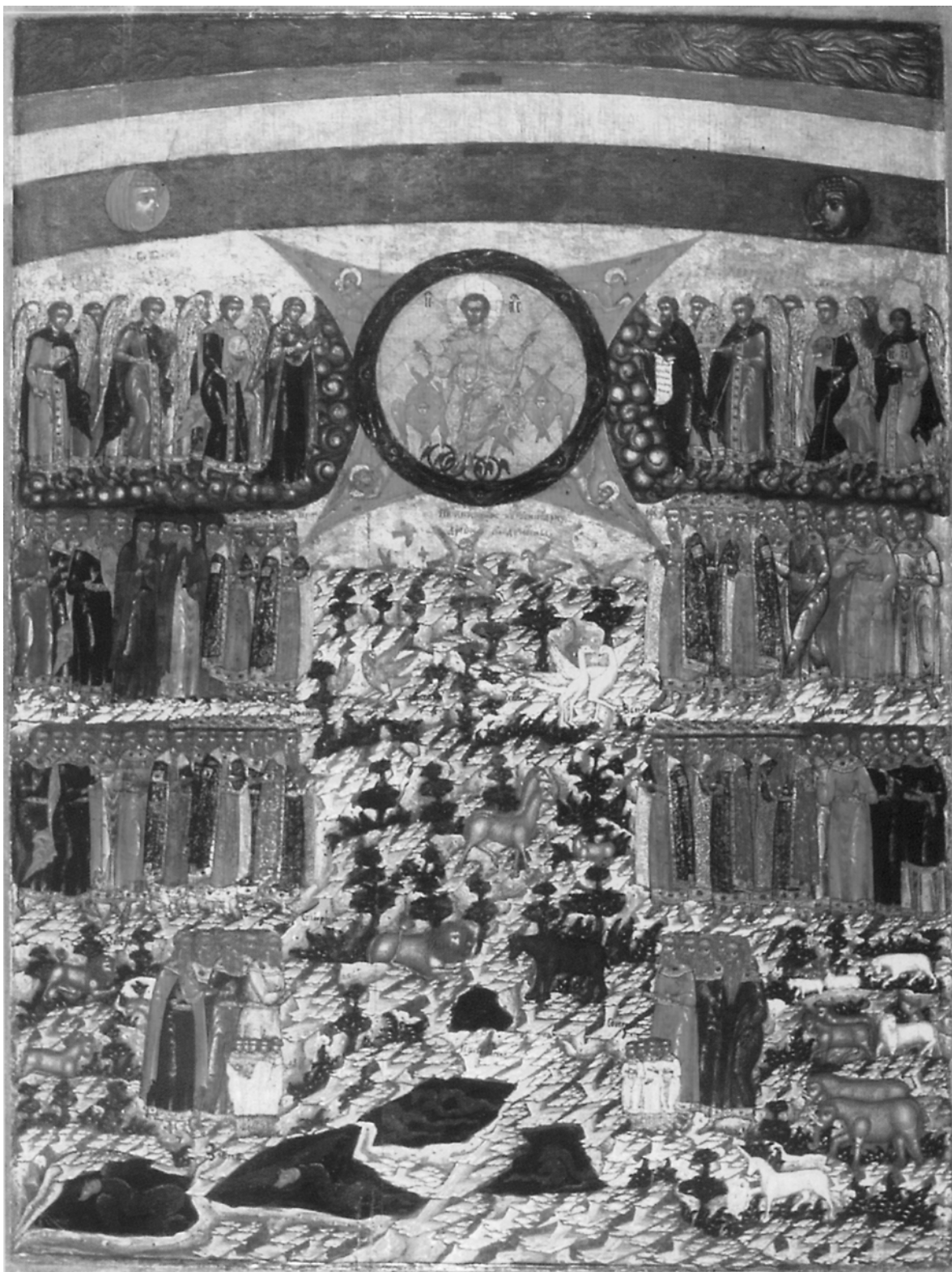
Е. М.

ХЛЕБ, наиболее сакральный вид пищи, символ достатка, изобилия и материального благополучия. Осмысляется как дар Божий и одновременно как самостоятельное живое существо или даже образ самого божества. Требуется к себе особо почтительного и почти религиозного отношения. В быту и в обрядах часто объединяется с *солью*.

Как один из наиболее позитивно окрашенных символов хлеб упоминается в сочетании с *Богом, землей, солнцем* и практически лишен негативных значений. В Белорусском Полесье, говоря что-нибудь нехорошее или неприличное, прибавляли: «Шануючы яснаго сонейка, матки-земли й дару божаго (хлеба)». Хлеб символизирует отношения взаимного обмена между людьми и Богом, между живыми и предками. Он теснейшим образом связан с миром умерших, которые почти осязаемо участвуют в выпечке хлеба и получают от него свою долю в виде горячего пара или какой-либо специально выделенной для них части.

У восточных и западных славян было принято, чтобы буханка хлеба постоянно лежала на столе в красном углу. Хлеб на столе символизировал богатство дома, постоянную готовность к приему гостя, а также был знаком божественного покровительства и оберегом от враждебных сил. Люди кладут хлеб перед *иконами*, как бы свидетельствуя этим о своей верности Господу; но и Бог, в свою очередь, кладет хлеб на стол перед людьми: по общеславянскому выражению, хлеб — «дар Божий», а по русскому, «стол — ладонь Божья».

Архаический характер имеет представление о том, что Бог наделяет хлебом человека, причем вместе с «долей» — куском хлеба — человек получает и свою «долю», вместе с «частью» хлеба — и свое «счастье». В свадебных песнях Бог сам наделяет долей присутствующих, а изготовление каравай изображается как торжественное событие, в котором наряду с каравайницами принимают также участие Богородица и Иисус Христос. На белорусской свадьбе родители молодого,



«Хвалите Господа с небес». Икона XVII в. Ярославль

как бы принимая на себя функции Бога, давали жениху хлеб с солью, говоря: «Дарую тебе счастьем и долею, / Хлебом и солею, / Волами и каровами, / Усим добрым, што маю, / И табе тое даю».

Буханка хлеба и каждый его кусок (особенно первый) или крошка воплощали собой долю человека; считалось, что от обращения с ними зависят его сила, здоровье и удача. Не разрешалось, чтобы один человек доел хлеб за другим — заберешь его *счастье, силу*. Нельзя есть за спиной др. человека — тоже съешь его силу. Давшего во время еды хлеб со стола собакам ожидает бедность. Нельзя оставлять кусок хлеба на столе, иначе похудеешь — «он тебя есть будет» или станет гоняться за тобой на «том» свете. Если во время еды крошки валяются изо рта, это предвещает скорую смерть едока. Когда упадет хлебная крошка, нужно поднять ее, поцеловать и съесть или бросить в *огонь*. В Белоруссии обращались при этом к хлебу со словами: «Выбачай (извини), Божинька!»

Разрезание хлеба и распределение его между едоками были обязанностью мужчины, а заквашивание теста и выпечка хлеба — специфически женскими занятиями. Сами бытовые действия регламентировались множеством правил и запретов. Используемые при этом предметы (дежа, печь, хлебная лопата) относятся к наиболее значимым в крестьянском быту. Не разрешалось, чтобы хлеб пекла «нечистая» женщина — во время месячных, после полового акта, после родов; нельзя печь хлеб в Великие праздники, в воскресенье, иногда и в др. дни недели. Хлеб сажают в печь в молчании; пока он в печи, не разговаривают громко, не бранятся и вообще не шумят, не метут пол, в противном случае хлеб «раздражается», «пугается», начинает «капризничать» и поэтому не удаётся. Пока печь открыта, никто не должен выходить из дома. На протяжении всего процесса приготовления хлеба неоднократно крестятся сами и крестят муку, тесто в деже, буханку перед выпечкой и после нее.

Хлеб широко использовали в качестве оберега: клали его в колыбель к новорожденному, брали с собой, отправляясь в дорогу, чтобы он охранял в пути, клали на место, где лежал покойник, чтобы хлеб победил смерть и умерший не унес с собой плодородия, выносили на улицу при приближении грозы или градовой тучи вместе с др. предметами, используемыми для приготовления хлеба (дежей и хлебной лопатой), чтобы защитить посевы, обходили с хлебом загоревшееся строение или бросали его в огонь, чтобы остановить распространение пожара, и т. д.

Хлеб оставляли на ночь на месте будущего дома, чтобы определить, подходит ли оно для строительства; несли его при переходе в новый дом и катили по полу от порога, гадая о будущей жизни. В Житомирской обл. на месте, где предполагали поставить хату, ставили крест, а около него — стол с хлебом; разрезали хлеб на 4 части, первую клали на крест, чтобы *святые* ели и просили счастья для тех, кто будет здесь жить, вторую клали под стол для домовиков, чтобы съели и не вредили хозяйству, третью ели сами и просили Бога, чтобы всегда и во всем был достаток — и в поле родило, и в хлеве «щатило», четвертую давали скотине, чтобы она была сыта и здорова. Т. о., ритуальное кормление было призвано ниспослать людям и домашним животным покровительство высших сил.

Хлеб широко использовался в качестве обрядового дара: брали его с собой, отправляясь свататься, с хлебом и солью встречали гостя, молодых по возвращении из церкви после венчания, вели хлеб вместе с приданым невесты, угощали им друг друга в различных обрядовых ситуациях, оставляли как жертву в поле, в лесу, в др. местах. Хлеб, наряду с медом и сыром, входил в состав древнерусских жертвоприношений *рожаницам*.

Хлебом кормили не только живых, но и мертвых: клали его в гроб, сыпали крошки на могилу для птиц, воплощающих души покойных, оставляли на перекладине креста, предназначали мертвым пар от горячего хлеба или первый из выпеченных хлебов, помеченный крестиком. В Полтавской губ. такой хлеб разламывали надвое и клали на покоти или на покутном окне для предков: «Первый хлеб — помынки, вин душам спасення, пара з ёго доходить до мертвых на той свит»; «пара як пиде з хліба, то помершим». Преломление хлеба встречалось гл. обр. в обрядах, связанных с культом мертвых. Вторичные объяснения жеста связали его с воспоминаниями о Тайной вечере; согласно пословице, «Христос ломал и нам давал». Хлеб, забытый в печи, надеялся особыми свойствами; его давали человеку, который тосковал по умершему или по любимой особе, чтобы он забыл их, использовали как лечебное средство.

В русской свадьбе молодых благословляли иконой и хлебом, на рукобитье клали их руки на хлеб при заключении договоренности о свадьбе. Обряд «венчанья бурлаков» на Екатеринославщине сводился в основном к тому, что молодые целовали хлеб и обещали «Богом и хлебом» жить дружно.

А. Топорков

ХЛЕБ-СОЛЬ, сочетание *хлеба* и *соли*, характерное для их хранения и использования в быту и в обрядах; обобщенное наименование пищи; приветствие, обращенное к участникам трапезы.

Сочетание хлеба и соли играло роль исключительно емкого символа: хлеб выражает пожелание богатства и благополучия, а соль защищает от враждебных сил и влияний. У русских в начале и в конце обеда советовали съесть для счастья кусочек хлеба с солью. Угощение гостя хлебом-солью устанавливало между ним и хозяином отношения приязни и доверия; отказ же от них расценивался как оскорбительный жест. В Новгородской губ. в случае, если пришедший в избу отказывался от угощения, ему с обидой говорили: «Как же ты так из пустой избы пойдешь!» В «*Домострое*» рекомендовалось напоить недруга и накормить его хлебом да солью, «ино вместо вражды дружба». Самый большой упрек, который можно сделать неблагодарному, это сказать: «Ты забыл мой хлеб да соль». «Хлебосольством» доньне называют радушие и щедрость, проявляемые при угощении гостя.

Этикетной формуле «хлеб да соль» приписывалось в прошлом магическое значение. Как писал Я. Рейтенфельс, если русские «кого застанут за едою, то они кричат ему священные слова: “хлеб да соль”, каковым благочестивым изречением отгоняются, по их убеждению, злые духи». По сообщению А. Поссевино, слова «хлеб да соль» произносят в конце трапезы в знак ее окончания: «Московиты также считают, что этими словами отвращается всякое *зло*».

А. Топорков

«ХОЖДЕНИЕ БОГОРОДИЦЫ ПО МУКАМ», переведенный с греческого апокриф, получивший широкое распространение в древнерусской литературе; старший список его относится к рубежу XII—XIII вв., но большая часть списков относится к XVII—XVIII вв., когда «Хождение Богородицы по мукам» приобретает большую популярность у читателей-старообрядцев.

В «Хождении Богородицы по мукам» рассказывается о посещении Богородицей *ада*. Ее сопровождает предводитель небесного воинства — архистратиг Михаил. Страдания грешников описаны с жестоким натурализмом: одни погружены в огненную реку до пояса, до подмышек, а иные — с головой, другие заживо поедасмы червями, третьи лежат на раскаленных скамьях, иные подвешены на железных крюках. По просьбе Богородицы архистратиг поясняет ей, в чем вина страдающих грешников: здесь пребывают те, кого прокляли



«Богоматерь Всех Скорбящих Радость». Икона 1680-х. Москва

родители, кто враждовал друг с другом, прелюбодействовал, сплетничал, занимался ростовщичеством, кто нарушал предписания Церкви и церковный обиход: просыпал заутреню, совершая обряд проскомидии, ронял на землю крошки просфоры, продавал церковную утварь, уча людей евангельским заповедям, сами их постоянно нарушали.

Видит Богородица в горящей смоляной реке евреев, мучивших Иисуса Христа, христиан-отступников, верящих в демонов или творивших дьявольские дела и не покаявшихся. Потрясенная увиденным, Богородица просит вознести ее к божественному престолу и молит благодатного Сына своего: «Помилуй грешников, владыка, так как я видела и не могу переносить их мучения, пусть буду и я мучиться вместе с христианами». Но Бог неумолим: «Как я помилую их? Вижу гвозди в дланях Сына моего и не знаю, как можно их помирловать». Вместе с Богородицей молят Бога о снисхождении пророки, апостолы, ангелы, но тщетно. Новь взывает Богородица к архангелам Гавриилу и Михаилу, к Иоанну Богослову, и когда Михаил, и все лики небесные, и все чины бесплотных пали ниц перед божественным престолом, Господь нисходит в ад, обращается к грешникам с суровым упреком за их прегрешения и ради милосердия Отца и молитв Богородицы, просьб архистратига Михаила и многих мучеников дарует грешникам покой на 7 недель — от Великого четверга до Троицы. Богородица изображается в этом апокрифе как заступница христиан, готовая простить им прегрешения, замолить их грехи перед суровым и неподкупным Богом. Именно эта роль Богородицы, вероятно, особенно привлекала древнерусских книжников, сюжет апокрифа отразился в духовных стихах, позднее был использован Ф. М. Достоевским в «Легенде о Великом Инквизиторе» в романе «Братья Карамазовы». Некоторые исследователи предполагают, что «Хождение Богородицы по мукам» оказало влияние на сложение иконографии «Богоматерь Всех Скорбящих Радость». Так, в иконе с этим названием, написанной в 1680-х, в Московской Оружейной палате представлен следующий сюжет:

Вверху, над небесными сферами, в молении перед Христом, облаченным в царские одежды, держащим скипетр в руке и восседающим на херувимском престоле, стоит Богоматерь в короне с развернутым свитком. Из уст Христа исходит надпись (она представлена

зеркально): «Яко сын матери, вся ти дарую». Композиция заключена в овал, образованный двумя рядами огненных и синих серафимов и херувимов, по сторонам от которого в 3 ряда стоят ангелы. Эта зона иконы названа: «Небо Эмпирийское Престолу Божию», т. е. Царство Божие, или рай.

Ниже, в виде большой дуги, расположены 11 небесных сфер. Четыре из них имеют надписи: «Небо перводвижимое», «Небо превесное [привешенное] от севера к югу и вопреки [обратно]», «Небо превесное от востока на запад и вопреки», «Небо звездное». На последней сфере изображены 6 знаков зодиака весенне-летнего периода (Овен, Телец, Близнецы, Рак, Лев, Дева), а ниже семь светил, среди них: Солнце, Афродита, Вамий (Гермес), Луна. У трех планет названия не сохранились, вероятно, это Арес (Марс), Зевс (Юпитер), Кронос (Сатурн).

К Богоматери возносятся молитвы скорбящих людей. Слова их, начертанные на фоновых частях иконы, как тонкие цепи связывают землю и небо. Следуя их направлению, 6 ангелов слетают с небесных сфер вниз. Под дугой небесных сфер идет надпись об ангелах-помощниках. Ангел, подобный Ангелу-Софии, стоит в огненных облаках с развернутым свитком в руках, ниже 7 ангелов-утешителей, обращенных к земле, также держат в руках свитки со словами из песнопений, прославляющих Богоматерь-заступницу, молящую Сына за скорбящих и обиженных, странников, нагих, голодных, старцев, погибающих на море, изображенных внизу. В центре нижней зоны иконы на возвышенности стоит храм с низким куполом и открытой колоннадой — символ Церкви и врат, ведущих в Царство Небесное. Слева от него 4 ангела, ведущие людей к храму и указующие им наверх. Один из ангелов протягивает хлеб и питье голодным, другой помогает недужным, еще один спасает терпящих кораблекрушение.

В целом икона представляет своеобразный «зеркальный» вариант сцен Страшного суда. В отличие от них ее темой является оправдание и спасение тех, кто, кротко терпя страдания, не утратил веры, надежды и любви. Они первыми попадают в Царство Небесное, как об этом свидетельствует Нагорная проповедь Христа (Мф. 5, 3—5): «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное; блаженны плачущие, ибо они утешатся. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю», — и евангельская притча о бедном Лазаре (Лк. 16, 20).

Лит.: Срезневский И. И. Древние памятники русского письма и языка (X—XIV вв.): Общее повременное обозрение. СПб., 1863; Тихоново Н. С. Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М., 1863; Хождение Богородицы по мукам // ПЛДР: XII в. М., 1980.

ХОЗЯЙСТВО. — см.: ЭКОНОМИКА.

ХОМЯКОВ Алексей Степанович (1.05.1804—23.09.1860), философ, писатель, публицист, один из основателей *славянофильства*. Получил домашнее образование, изучал философию, историю, математику и др. науки, овладел несколькими иностранными языками. В 1822 окончил физико-математическое отделение Московского университета. С 1823 по 1825 находился на военной службе, затем вышел в отставку и уехал за границу (Париж, Швейцария, Австрия). В 1828 в России поступил на службу в гусарский полк, участвовал в Русско-турецкой войне, по окончании которой вновь вышел в отставку и занялся сельским хозяйством в своем имении. Зимой жил в Москве, где организовал кружок единомышленников, вскоре ставший называться славянофильским. В 1847 совершил поездку в Германию и Богемию. На протяжении всей последующей жизни Хомяков сотрудничал в различных периодических изданиях славянофильского направления, выступая со статьями по вопросам крестьянской реформы, социологии и философии. Круг умственных и практических

занятий Хомякова чрезвычайно широк: богослов, социолог, историк мировой цивилизации, экономист, автор технических новшеств, поэт, врач, живописец. Но главной чертой его личности была глубокая религиозность. Жизнь Хомякова оборвалась неожиданно — он умер от холеры.



Первая основная особенность философского творчества Хомякова состоит в том, что он исходил из церковного *сознания* при построении философской системы. Это было сознательным принципом для него, ибо в Церкви он видел полноту *истины*, в Церкви видел источник того света Хомякова, который освещает нам и все тварное *бытие*. Не от изучения мира и его философского истолкования шел он к свету веры, а наоборот — все светилось для него тем светом, какой излучает Церковь. Хомяков в подлинном смысле «христианский философ», ибо он исходил из *христианства*. В самом внутреннем мире Хомякова приоритет принадлежал именно *вере*, которая не была для него «объектом» *мысли*, «предметом» обсуждения, а была основной *первореальностью* в его духовном мире. Исходя из христианского своего сознания, Хомяков видел основу его в Церкви как *первореальности*. Вокруг этого понятия развивается вся богословская доктрина Хомякова, но оно же является основным для его философских построений.

Церковь, по учению Хомякова, есть «духовный организм», воплощенный в видимой («исторической») своей «плоти», но самая сущность Церкви, ее основа, есть именно *духовный организм* — «единство *благодати*, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». Она — «многоипостасна», но все члены Церкви органически, а не внешне соединены друг с другом. В единстве двух моментов (духовности и органичности) заключена сущность Церкви как «наследия духовной жизни, унаследованного от блаженных апостолов», — поэтому она не есть просто «коллектив» («собирательное существо», по выражению Хомякова), не есть и некая «идея», отвлеченная или скрытая во внешней жизни церковной, а целостная духовная реальность, обнимающая в живом и конкретном единстве видимую и невидимую свою сторону. «Даже на земле, — пишет Хомяков, — Церковь живет не земной человеческой жизнью, но жизнью божественной и благодатной... живет не под законом рабства, но под законом свободы». Как единый и целостный организм, Церковь не может быть разделяема на видимую и невидимую — это «не две Церкви, но одна и та же под различными видами». Именно потому Церковь, как богочеловеческое единство, и есть целостный организм.

Существенно в этом богословском построении Хомякова то, что «видимая Церковь существует (как Церковь, а не как «учреждение»), только поскольку она подчиняется Церкви невидимой (т. е. Духу Божию) и, так сказать, соглашается слушать ее проявлениям». Здесь заложено основание учения Хомякова — очень смелого и яркого — о том, что «Церковь не авторитет, .. ибо авторитет есть нечто внешнее для нас; Церковь не авторитет, а истина...» «Крайне несправедливо думать, — читаем в др. месте, — что Церковь требует принужденного единства или принужденного послушания, — напротив, она гнушается того и другого: в делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть». Отсюда, из отрицания «*авторитета*» в

Церкви, вытекает у Хомякова решительное отрицание всякого «главы Церкви», кроме самого Христа. Но Хомяков менее всего может быть заподозрен на основании этого учения о свободе Церкви — в анархизме: взаимоотношение отдельной личности и Церкви таково, что *свобода* церковная вовсе не есть функция, индивидуализирующая или дарованная отдельному человеку. Свобода принадлежит Церкви как целому, а вовсе не каждому члену Церкви в отдельности. «Если свобода верующего не знает над собой никакого внешнего авторитета, — пишет Хомяков, — то оправдание этой свободы — в единомыслии с Церковью». Вне Церкви отдельный человек не то, что он же есть в Церкви: «каждый человек находит в Церкви самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единения с братьями, со Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве или, точнее, — находит в ней то, что есть совершенного в нем самом». В учении Хомякова одинаково отвергается и спиритуализм в понятии Церкви, и слишком сильный акцент на видимой, исторической стороне Церкви. Церковь есть первореальность — и в приобщении к ней впервые и отдельная личность открывается самой себе — и не в случайных эмпирических проявлениях, а в своем подлинном и глубоком начале.

Антропология Хомякова является дисциплиной, посредствующей между *богословием* и *философией*, которая служит базой его *гносеологии*. Из учения о Церкви выводит Хомяков то учение о личности, которое решительно отвергает т. н. *индивидуализм*. «Отдельная личность, — пишет Хомяков, — есть совершенное бессилие и внутренний непримиримый разлад». Лишь в живой и морально здоровой связи с социальным целым личность обретает свою силу — и если Чаадаев, как мы помним, связывает личность с «мировым сознанием», то для Хомякова личность, чтобы раскрыть себя в полноте и силе, должна быть связана с Церковью. Хомяков решительно отвергает теорию среды (как «совокупности случайностей, обставляющих человеческие личности»), отвергает и индивидуализм, изолирующий и абсолютизирующий отдельную личность. Лишь в Церкви, т. е. в свободном, проникнутом братской любовью к др. людям единении во имя Христа, — только здесь личность обретает все свои дары, всю полноту ее личного богатства. *Разум, совесть, художественное творчество* хотя и проявляются в отдельном человеке, но на самом деле они являются функцией Церкви — т. е. и разум, и совесть, и художественное творчество вне Церкви реализуют себя всегда частично и неполно. Хомяков был восторженным почитателем русской *общины* как раз за то, что в ней так ясно был выражен примат социального целого.

Хомяков разработал учение о двух коренных типах личности, положенное им в основе его историософии: в отдельной личности всегда идет борьба двух противоположных начал, преобладание одного из которых и образует один или др. тип. Начала эти — *свобода* и *необходимость*: «свобода и необходимость, — пишет Хомяков, — составляют то тайное начало, около которого в разных образах сосредоточиваются все мысли человека». Это значит, что свобода есть такой дар, которым владеть нелегко, в силу чего *дух* наш может уходить от свободы. Хомяков называет (в своих «Записках по всемирной истории») тот тип, в котором господствует искание свободы, — иранским, а тот, в котором господствует подчиненность необходимости, — кушитским; для него вообще вся история движется под знаком этих двух типов. Но это, так сказать, «естественная» типология; она не есть нечто неизменное и абсолютное, однако преодоление рабства необходимости невозможно в порядке естественном. Одно искание свободы (в иранском типе) еще не раскрывает ее в полноте — и только на почве христианства, в частности, лишь в Церкви как благодатном организме, в котором дей-

ствует Дух Божий, торжествует дар свободы. Тут в *антропологии* Хомякова есть существенный пробел — у него нет учения о том, что есть *зло* в человеке и откуда оно. Он хорошо видит то, что непросветленная свобода носит в себе начало *хаоса*, но почему и как начало свободы оказалось близким к путям зла — этого Хомяков нигде не касается.

В антропологии Хомякова с особой силой выдвигается учение о целостности в человеке. Это учение, глубже и сосредоточеннее развитое *И. В. Киреевским*, образует у Хомякова как бы основное ядро его антропологии — и от него он выводит разные построения, как в гносеологии, так и в философии истории.

Целостность в человеке есть иерархическая структура *души*: существуют «центральные силы нашего богообразного *разума*», вокруг которого должны располагаться все силы нашего духа. Эта иерархическая структура — неустойчива: тут есть противоборство центральных и периферических сил души; особенное значение Хомяков придает уходу от свободы, который обуславливает тот парадокс, что, будучи призваны к свободе, будучи одарены этой силой, люди волею ищут строя жизни, строя мысли, в котором царит необходимость. В этом весь трагизм человеческой жизни — нам дано лишь в Церкви находить себя, но мы постоянно уходим из Церкви, чтобы стать рабами природной или социальной необходимости. Дело здесь не в «страстях», как обычно думают, а в извращении разума. «Разумом все управляется, — обронил мысль однажды в письме Хомяков, — но страстью все живет». Беда поэтому не в страстях, а в утере «внутренней устроенности» в разуме и неизбежной потере здоровой цельности в духе.

Гносеологические воззрения Хомякова вскрывают очень сложную и даже запутанную борьбу в его духовном мире. С одной стороны, он строит гносеологию, исходя из того, к чему его зовет церковное сознание, — но в то же время Хомяков находится под обаянием *трансцендентализма*, преодолеть или сбросить который ему не удалось. Его настойчивая, иногда придиричивая и в то же время существенная критика Гегеля определяется его глубоким противлением идеализму новейшей немецкой философии — и здесь Хомяков убежденно и твердо прокладывает дорогу для *онтологизма* в учении о *познании*. Система его гносеологических идей, в частности все учение о роковых ошибках т. н. «рассудочного познания», связана не только с терминологией, но и самим духом трансцендентализма. Здесь есть не только незаконченность и недоговоренность в гносеологии Хомякова, но и очень глубокая несогласованность, доходящая до внутреннего противоречия.

Хомяков вдохновлялся теорией религиозного познания, которая у него ясно связана с самим существом его учения о Церкви, но позже (вероятно, не без влияния *И. В. Киреевского*) он распространил свои идеи на все познание и пришел к учению о «живом знании», которое стало семенем разнообразных и плодотворных построений в русской философии. Из учения о Церкви вытекало для Хомякова основное положение его гносеологии о том, что познание истины и овладение ею не является функцией индивидуального сознания, но вверено Церкви.

Это положение не есть просто социологическое понимание познания — ибо дело идет не о том, чтобы восполнять индивидуальное сознание тем, что дает социальная среда, а о том, чтобы искать восполнения индивидуальности в Церкви как благодатном социальном организме. «Истина, недоступная для отдельного мышления, — пишет Хомяков, — доступна только совокупности мышлений, связанных любовью». Это значит, что только «церковный разум» является органом познания всецелой истины. Но прежде чем мы выясним понятие «целостного разума», которое является ос-

новным в гносеологии Хомякова, обратим внимание на то, что раз «всцелая» истина доступна лишь «церковному разуму», то, значит, индивидуальный, обособленный разум осужден лишь на частичные, неполные знания, — и здесь «полу-правда» легко обращается в неправду. Эти частичные истины, как достояние индивидуального разума, должны быть возводимы, собственно, не к «разуму» — ибо разум должен быть «всцелым» и иным не может быть. Обособленное индивидуальное сознание, не восполненное Церковью, признается ведь связанным не с разумом, а с «рассудком». Это ходячее тогда понятие рассудочного познания противопоставляется у Хомякова целостному духу — и отсюда надо объяснять то, что тема о «рассудочном познании» так завладела Хомяковым.

Противопоставление рассудочного знания «всцелому разуму» слилось с противопоставлением рассудочного знания — «вере». Это движение мысли более было естественно, что именно у Хомякова и Киреевского главным объектом их критики была религиозная сторона в культуре Запада. Отождествление западного христианства со всей системой рационализма произошло, по-видимому, очень рано именно у Хомякова.

Разработанное Хомяковым учение о познании основано на том, что высшие истины открыты нам для их разумного овладения только в Церкви, — но при условии, что в Церкви хранится свобода, что она не подменяется авторитетом. Это значит, что истина, открывающаяся нам в Церкви, сияет нам именно как истина, а не навязывается нам Церковью. Утверждая это положение, Хомяков имеет в виду преодоление «латинства», которое требует от индивидуального сознания покорности и послушания Церкви, не развивает в индивидууме познавательной работы и даже подавляет ее. Но утверждая все права свободного исследования, Хомяков с меньшей силой отвергает и индивидуализм, к которому склоняется протестантизм, объявляющий индивидуальный разум вполне правоспособным к познанию истины. Для того чтобы достичь истинного знания, нужно «соборование» «многих», нужна общая, согреваемая и освещаемая любовью познавательная работа, «общение любви», свидетельствующее о соучастии в познавательной работе моральных сил души. Необходима целостная обращенность души к теме знания: «для уразумения истины, — пишет Хомяков, — самый рассудок должен быть согласен со всеми законами духовного мира... в отношении ко всем живым и нравственным силам духа. Поэтому все глубочайшие истины мысли доступны только разуму, внутри себя устроенному, в полном нравственном согласии со всеусущим разумом». Для Хомякова имеет значение поэтому не психологическая целостность, создающая субъективное единство в познающем духе, а целостность объективная, т. е. связанная с моральными требованиями, исходящими от «всесущего разума». Главный упрек латинству, посылаемый Хомяковым в связи с церковным разделением XI в., как раз заключается в том, что западная церковь, принявшая новый догмат (*filioque*) (без соглашения с восточной церковью), нарушила моральные условия познания и потому и оторвалась от истины, подпала под власть рационализма.

Целостность духа нужна, по Хомякову, не только для преодоления односторонности рассудочного познания — она нужна и в самых первых степенях познания — в тех первичных актах, которыми начинается процесс познания. Эти первичные акты Хомяков называет верой — и понятие веры как начальной стадии познания берется у Хомякова в широком смысле, т. е. не в смысле одной лишь религиозной веры, а в смысле всецелого «непосредственного» приобщения к реальности. Хомяков противопоставляет веру именно рассудочному познанию, но не разуму: вера, по его мысли, сама

есть функция разума (целостного) «Я называю верой, — пишет Хомяков, — ту способность разума, которая воспринимает действительные (реальные) данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка». Данные веры являются тем первичным материалом, из которого строится все наше знание; эти первичные данные «предшествуют логическому сознанию» — они образуют «жизненное сознание, не нуждающееся в доказательствах и доводах». Это первичное «знание веры» «не отрешено от сознаваемой действительности, оно проникнуто ею... оно бьется всеми биениями жизни, принимая от нее все ее разнообразие, и само проникает ее своим смыслом; оно разумеет связь сознаваемой действительности еще непроявленного первоначала... оно не покидает области рассудка, но именно оно снабжает рассудок всеми данными для его самостоятельного действия и взаимно обогащается всем его богатством — оно знание живое в высшей степени и в высшей степени неотразимое». «Это «живое знание», — пишет Хомяков, — требует постоянной цельности и неизменяемого согласия в душе человека». Само по себе это «живое знание» — «еще не всецелый разум», ибо разум в своей всецелости объемлет, сверх того, и всю область рассудка — иначе говоря, «всцелый разум» есть вершина познавательного процесса, который начинается в вере, продолжается в работе рассудка и находит свое завершение во «всцелом разуме». Имея в виду, что вера есть функция этого всецелого разума, понятна формула Хомякова: «Разум жив восприятием явления в вере и, отрешаясь от себя, сам воздействует на себя же в рассудке». По Хомякову, цельность, которой «требует» «живое знание», очевидно, не совпадает с завершительным «всцелым разумом»: цельность, необходимая для первичных актов веры, очевидно, не может колебаться тем, что разум может как бы отделиться от моральной сферы.

По учению Хомякова, *воля* в человеке принадлежит «области допредметной», и потому сама не может быть познаваема, — но это она отделяет в сознании то, что «от меня», и то, что «не от меня», т. е. проводит основоположное разграничение субъективного и объективного мира.

В первоначальной (низшей) стадии своей сознание неотделимо от «действия» — хотя оно может и отделиться от него. Такое сознание (слитно связанное с вытекающим или сопутствующим действием) Хомяков называет «полным сознанием» — и как раз в нем еще не выступает функция рассудка. В этом и состоит та «цельность», которая нужна актам «живознания»: здесь сознание не отделяет себя от того, на что оно направлено. В этом смысле Хомяков говорит: «сознание не сознает явления», т. е. «явление недоступно сознанию как явление»: «сознание может понять его закон, его отношение к др. явлениям, даже его внутренний смысл» — но не больше. Это значит, прежде всего, что разум в стадии «живознания» или восприятия еще не отделен от воли, неотделим и от объекта и даже от того, что стоит за объектом (что Хомяков называет «непроявленным первоначалом»). Это есть основное положение онтологизма, которое Хомяков со всей силой противопоставляет *идеализму*, отрывающемуся от реальности. Но поскольку Хомяков дальше характеризует логический анализ так, что этот анализ имеет дело уже с «явлением», то уже в самой терминологии этой Хомяков отступает от коренного онтологизма познания и становится на линию идеалистической, в частности, трансцендентальной гносеологии.

Хомяков отказывается признать исходным пунктом онтологии *материю*, т. к. ее придется в таком случае мыслить бесконечной, как основу «всего». Но понятие «бесконечного вещества» внутренне противоречиво, потому что вещество дробимо, измеримо, всегда конечно. Отвергая *материализм* как учение о природе бытия, должно признать, что «субстрат»

бытия, который необходимо мыслить бесконечным, тем самым перестает быть вещественным: «всешество, — говорит Хомяков, — является отвлеченностью невещественной, не имеющей характера вещества». Динамизм бытия, так сказать, поглощает вещественность, и мир приходится мыслить в терминах силы. Если при первом приближении «мир является разуму как вещество в пространстве и как сила во времени», то в дальнейшем вещественность перестает быть изначальным понятием; хотя каждый народ «представляет такое же лицо, как и каждый человек». Но именно (обычное в то время) сближение народного целого с индивидуальным существованием подчеркивает то, что в истории действует «естественная закономерность», возможны «законы» исторического движения. Это вносит ограничения в систему провиденциализма во имя свободы и ответственности людей в их самоустроении. Известны превосходные стихи Хомякова, написанные перед Крымской войной и обращенные к России:

Историософия Хомякова состоит прежде всего в признании естественной закономерности в историческом бытии. Это не исключает действия Промысла в истории. Для Хомякова в истории творится «дело, судьба всего человечества», а не отдельных народов; хотя каждый народ «представляет такое же лицо, как и каждый человек». Но именно (обычное в то время) сближение народного целого с индивидуальным существованием подчеркивает то, что в истории действует «естественная закономерность», возможны «законы» исторического движения. Это вносит ограничения в систему провиденциализма во имя свободы и ответственности людей в их самоустроении. Известны превосходные стихи Хомякова, написанные перед Крымской войной и обращенные к России:

Но помни: быть орудьем Бога
Земным созданным тяжело;
Своих рабов Он судит строго,
А на тебя, увы! так много
Грехов ужасных налегло.

Молись молитвою смиренной
И раны совести расцеленной
Елеем плача исцели!

Провиденциализм в истории не только не ослабляет ответственности людей, а следовательно, и их свободы, но, наоборот, он на свободу людей как раз и опирается. Именно потому история движется свободой и противоположной силой — свободным устремлением к оковам необходимости. Потому исторический процесс по своему существу есть духовный процесс, а основной движущей силой истории является вера, т. е. религиозные движения в глубине народно-го духа.

Православие через Россию может привести к перестройке всей системы культуры. «Всемирное развитие истории, — утверждает Хомяков, — требует от нашей Святой Руси, чтобы она выразила те всесторонние начала, из которых она выросла». «История призывает Россию стать впереди всемирного просвещения — история дает ей право на это за всесторонность и полноту ее начал». У Хомякова было очень глубокое сознание не только особого пути России, но и всемирной задачи России. Эта всемирная задача состояла в том, чтобы осветить человечество от того одностороннего и ложного развития, какое получила история под влиянием Запада. «Западная Европа, — отмечал Хомяков, — развивалась не под влиянием христианства, а под влиянием латинства, т. е. христианства односторонне понятого».

Социальная философия Хомякова покоится тоже на принципе «органичности» — отсюда культ «общины» и борьба с индивидуалистическими тенденциями современности, но отсюда же горячая защита свободы. Идеал социальной жизни дан в Церкви, как единство в свободе на основе любви, — и это определяло изнутри стойкое и непоколебимое исповедание свободы у Хомякова. Из органического пони-

мания социальной жизни вытекает у Хомякова и отношение к государству. У него нет никаких даже намеков на анархическое отвержение государства, но у Хомякова есть нечто, аналогичное учению Руссо о народном суверенитете. Для Хомякова в порядке исторической реальности народ — значительнее и существеннее государства; сама верховная власть покоится на том, что народ признает ее властью. Народ, будучи источником власти, вручает эту власть царю, который и несет «бремя власти». Себе же народ оставляет «свободу мнения».

Соч.: Полн. собр. соч. Т. 1—2. М., 1900—14; Соч. Кн. 1—6. Пг., 1915; Стихотворения и драмы. Л., 1969; О старом и новом. Ст. и очерки. М., 1988; Соч. В 2 т. М., 1996.

Прот. В. Зеньковский

ХОМЯКОВ Дмитрий Алексеевич (1841—1918), мыслитель, публицист. Старший сын основателя славянофильства А. С. Хомякова. Участвовал в подготовке и издании полного собрания сочинений своего отца в н. XX в. В к. 1890-х состоял директором Строгановского центрального училища технического рисования, находившегося в ведении Министерства финансов по департаменту торговли и мануфактур. В н. XX в. был членом совета этого училища в чине действительного статского советника. Сотрудничал с журналом «Мирный труд», газетой «Московские ведомости».

Хомяков исходил из того, что «все чувственное подчинено закону несовершенства и, следовательно, неравенства, который и есть самый, так сказать, осязаемый результат утраты человечеством его первоначального блаженно-однородного земного совершенства. Людям теперь дана надежда на высшее, на небесное совершенство; земное же невозвратимо и, следовательно, невозможно никакое абсолютное качество, как, напр., равностепенность к пользованию даже земными благами, вследствие бесконечной разности в формальных качествах, необходимых для сего».

Хомяков считал государство значимым земным институтом для несовершенного человечества, особо важным в его земной жизни. Этим проблемам он посвятил свою идеологическую трилогию «Православие как начало просветительно-бытовое, личное и общественное», «Самодержавие. Опыт схематического построения этого понятия» и «Народность».

Живя в эпоху глубокого бюрократического кризиса государственности, он писал: «Благодаря распространению принципов французской революции, настоящей родоначальницы бюрократизма, который есть не что иное, как хроническое, длительное революционное состояние, стремящееся постоянно заменить органическое начало жизни погоней более или менее насильственной за абстрактными, надуманными целями “отвлеченного блага”. Но т. к. “благо” в широком смысле очень трудно конкретизируемое нечто, то бюрократизм избрал себе целью один из его признаков, наиболее наглядных, но ничего сам по себе не стоящий (если взять его отдельно от всех других) — “это внешний порядок”. И вот на идее заведения этого вечно искомого “порядка” и улучшения его, бюрократия стала развиваться не по дням, а по часам».

Д. А. Хомяков был последовательным защитником классического образования. «Для того, чтобы стать человеку на высшую ступень развития, — писал он, — ему необходимо усвоить все то, что приобрело человечество абсолютного в просветительном и образовательном отношении за всю историю свою. Усваивать надо лишь общечеловеческое; и хотя такое никогда не является иначе как в оболочке народного, тем не менее усвоению подлежит только общечеловеческое, народное же — лишь поскольку оно неотделимо от первого».

Соч.: Извлечение из письма Д. А. Хомякова к товарищу председателя отдела иконоведения Московской духовной семинарии по поводу реферата Г. Реченского. М., 1898; О замечаниях А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова. М., 1902; Само-

державие. Опыт схематического построения этого понятия. М., 1903; Изд. 4-е, доп., Харьков, 1907; О классицизме. Харьков, 1904; К истории отечественной бюрократии. Тула, 1904; Соборное завершение и приходская основа церковного строя. М., 1906; О непротивлении злу. Харьков, 1907; Новейшая история. Харьков, 1907; Православие как начало просветительно-бытовое, личное и общественное. Харьков, 1908; Клир и Государственная дума. Тула, 1908; Мировая скорбь и всеблагость. Тула, 1908; Народность. Харьков, 1909.

М. Смолин

ХОРС, в древнерусской языческой мифологии бог света. В 980 в Киеве ему был установлен идол, наряду с др. языческими богами. Имя Хорса встречается в «*Повести временных лет*», «*Хождении Богородицы по мукам*» и в ряде др. письменных памятников Древней Руси. Как правило, Хорс упоминается вместе с *Дажьбогом*, что свидетельствует о его связи с солнечным культом.

О. П.

ХОРУЖИЙ Сергей Сергеевич (р. 5.10.1941), исследователь русской религиозной философии; доктор физико-математических наук, академик РАН. Родился в г. Скопин Рязанской обл. Окончил физический факультет МГУ (1964). С 1967 работает в Математическом институте им. В. А. Стеклова АН СССР. Разрабатывая философские вопросы православного мировоззрения, Хоружий приходит к выводу, что в византийско-русской традиции *исихазма* и паламизма заложены предпосылки новой философии, где онтология и антропология базируются на понятиях *энергии* и *синергии*. Центральное понятие — синергии, возникающие во мн. областях современной науки, трактуется им как определяющее природу человека (здесьнего бытия) фундаментальное стремление к самопревосхождению. Хоружий считает, что развиваемая им философия может быть названа синергизмом.

Соч.: Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник '88. М., 1988; Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М., 1991; Философский процесс в России как встреча философии и Православия // ВФ. 1991. № 5; Исихазм и история // Человек. 1991. № 4, 5; Карсавин, евразийство и ВКП // ВФ. 1992. № 2; Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Там же. 1992. № 10; Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. Религиозно-философские соч. Т. 1. М., 1992; Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // Здесь и теперь. Вып. 1. М., 1992; Хомяков и принцип соборности // Здесь и теперь. М., 1992; Человек и искусство в мире Дж. Джойса // ВФ. 1993. № 8; Поэтика Джойса: русские связи и соответствия // Российский литературоведческий журнал. 1993. № 1; После перерыва. Пути русской философии. (Учебн. пос.). СПб., 1994; Неопатристический синтез и русская философия // ВФ. 1994. № 5; Трансформации славянофильской идеи в XX в. // ВФ. 1994. № 11.

ХРАМ ПРАВОСЛАВНЫЙ, по святоотеческому учению — дом Божий, в котором невидимо обитает Господь, окруженный сонмом *ангелов* и *святых*. Сам Господь дал людям еще в Ветхом Завете указания, каким должен быть храм для богослужений; новозаветный православный храм устроен по образцу ветхозаветного.

Как ветхозаветный храм (вначале — скиния) разделялся на 3 части: святая святых, святилище и двор, — так и православный христианский храм делится на 3 части: алтарь, средняя часть храма (корабль) и притвор.

Как святая святых тогда означало, так и теперь алтарь означает Царство Небесное.

В Ветхом Завете во святая святых мог входить только первосвященник, да и то один раз в год, и лишь с кровью очистительной жертвы. Ведь Царство Небесное после грехопадения было закрыто для человека. Первосвященник же был прообразом Христа, и это действие его знаменовало людям, что придет время, когда Христос через пролитие Своей кро-

ви, страданиями на *кресте*, откроет Царство Небесное для всех. Вот почему, когда Христос умер на кресте, завеса в храме, закрывавшая святая святых, разорвалась надвое: с этого момента Христос открыл врата Царства Небесного для всех, кто с верою приходит к Нему.

Святилищу соответствует в нашем православном храме средняя часть храма. В святилище ветхозаветного храма никто не имел права входить, кроме священников. В нашем же храме стоят все верующие христиане, потому что теперь ни для кого не закрыто Царство Божие.

Двору ветхозаветного храма, где находился весь народ, соответствует в православном храме притвор, теперь существенного значения не имеющий. Раньше здесь стояли оглашенные, которые, готовясь стать христианами, еще не сподобились таинства Крещения. Теперь же иногда тяжело согрешивших и отступивших от Церкви временно посылают стоять в притворе для исправления.

Православные храмы строятся алтарем на восток — в сторону света, где восходит солнце: Господь Иисус Христос есть для нас «восток», от Него воссиял нам вечный Божественный Свет. В церковных молитвах мы говорим об Иисусе Христе: «Солнце правды», «с высоты Востока», «Восток свыше», «Восток имя Ему».

Каждый храм посвящается *Богу*, нося имя в память того или др. священного события или угодника Божия, напр., Троицкий храм, Преображенский, Вознесенский, Благовещенский, Покровский, Михаило-Архангельский, Николаевский и т. д. Если в храме устраиваются несколько алтарей, каждый из них освящается в память особого события или святого. Тогда все алтари, кроме главного, называются приделными, или приделами.

Храм Божий по своему внешнему виду отличается от прочих зданий. Большой частью храм в своем основании устраивается в виде креста. Это означает, что храм посвящен распятому за нас на кресте Господу и что крестом Господь Иисус Христос избавил нас от власти *дьявола*. Часто храм устраивается в виде продолговатого корабля, это означает, что Церковь, подобно кораблю, по образу Ноева ковчега, ведет нас по морю жизни к тихой пристани в Царстве Небесном. Иногда храм устраивается в виде круга, этим напоминает нам вечность Церкви Христовой. Может храм быть устроен и в виде восьмиугольника, как бы звезды, означающей, что Церковь, подобно путеводной звезде, сияет в этом мире.

Здание храма обыкновенно завершается сверху куполом, изображающим собою небо. Купол же заканчивается вверху главой, на которой ставится крест во славу главы Церкви — Иисуса Христа. Часто на храме строят не одну, а несколько глав, тогда: 2 главы означают 2 естества (Божеское и человеческое) в Иисусе Христе, 3 главы — 3 Лица Святой Троицы, 5 глав — Иисуса Христа и 4 евангелистов, 7 глав — 7 таинств и 7 вселенских соборов, 9 глав — 9 чинов ангельских, 13 глав — Иисуса Христа и 12 апостолов, а иногда строят и большее количество глав.

«Если язычник спросит тебя, в чем твоя вера — поведи его в церковь и покажи иконы», — говорит св. Иоанн Дамаскин. Иконы служат не только украшением для благолепия храма, но поясняют догматы *Православия* и нераздельно связаны с обрядом Божественной литургии. Потому отцами Церкви установлено размещение священных изображений, и это установление является каноничным для православно-го Востока.

Входящий в церковь видит в притворе изображение пророков, предвозвестивших Воплощение Христа, Ветхозаветных событий, символизирующих Его пришествие, или Предвечного Христа-Эммануила в лоне Богоматери. На западной стене притвора помещается *Страшный суд*, с тем

чтобы выходящие из церкви могли унести с собой мысль о неизбежном конце и задуматься о своих *грехах*. В корабле, т. е. в самой церкви, находятся образы Воплотившегося Христа Спасителя на руках Богоматери, Святой Троицы, святых и ангелов. В куполе возмывается Христос Вседержитель, Глава Церкви, с открытым Евангелием на словах: «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас». Христос Вседержитель есть образ Бога Отца, т. к. Христос сказал: «Кто видел Меня, видел Отца. Я и Отец один». Под куполом, в четырех углах, называемых «парусами», изображены евангелисты, распространившие Учение Христа по всему миру. Корабль, где стоит народ, отделен от алтаря иконостасом, и количество ярусов и икон на нем зависит от его величины. На высоких иконостасах русских церквей с XIV в. помещается на верхнем ярусе образ Предвечного Эммануила в лоне Отца или Ветхозаветная Троица. В следующем ряду — Спаситель на руках Богоматери и по бокам пророки, предвозвестившие Его пришествие. Ниже помещается Деисус (по-гречески «молитва»), т. е. в центре изображен Христос, направо от него — Богоматерь, налево — св. Иоанн Креститель (правой стороны считается не от зрителя, а от алтаря). По сторонам от Богоматери и св. Иоанна Крестителя идут в ряд архангелы Михаил и Гавриил, апостолы Петр и Павел и по выбору святые, число которых зависит от ширины иконостаса. Все обращены к Спасителю с молитвенно протянутыми руками. Деисус — одно из самых древних иконных изображений — имеет особо важное значение, т. к. размещение образов в Деисусе соответствует расположению частиц просфор на дискосе во время проскомидии (проскомидия — первая часть литургии, на которой приготавливаются св. дары). Священник кладет на середину дискоса частицу Агнца, направо — частицу Богородичной просфоры, налево от Агнца — частицу «девятичной» просфоры, первую часть ее за св. Иоанна Крестителя, остальные за Силы Небесные, святых и апостолов. Остальные 2 просфоры вынимаются за живых и усопших. На дискосе, как мы видим, расположение частиц св. даров соответствует размещению образов в Деисусе: посредине Христос, направо Богоматерь, налево св. Иоанн Креститель, архангелы, апостолы и святые. Потому Деисус всегда изображается на св. чаше причастия.

Деисус обязателен на иконостасе, и, в случае его малого размера в один ярус, предписывается его изображение в сокращенном виде в трех лицах: Христа, Богоматери и св. Иоанна Крестителя. Непосредственно под Деисусом расположены Дванадцатые праздники, 6 с каждой стороны от Тайной Вечери, которая помещается над Царскими вратами. Справа от Царских врат — икона Богоматери, слева — Христос Спаситель и Праздник или Святой, во имя которого посвящена церковь. На западной и восточной дверях изображены арх. Михаил и арх. Гавриил или святые диаконы, на Царских вратах — Благовещение и 4 евангелиста. Благовещение обозначает, что через Воплощение Христа открылись человеку двери *Рая*. В самом алтаре, высоко в углублении свода, находится образ Богоматери, которая неотделима через Воплощение от Искупительной Жертвы. Над Жертвенником, где приготавливаются св. дары, полагаются Распятие, Положение во Гроб или Снятие с Креста.

Размещение святых изображений, будь то иконы или росписи, отражает в гармоничной неразрывности догматы Православия: нераздельность и единосущность Святой Троицы, Воплощение и Искупительная Жертва Христа.

Над входом в храм, а иногда рядом с храмом, строится колокольня, или звонница, т. е. башня, на которой висят колокола.

Колокольный звон употребляется для того, чтобы созывать верующих на молитву, к богослужению, равно и для того,

чтобы возвещать о важнейших частях совершаемой в храме службы. Звон в один колокол называется благовест (благостная, радостная весть о богослужении). Звон во все колокола, выражающий христианскую радость по поводу торжественного праздника и т. п., называется трезвон. Звон колоколов по поводу печального события называется перезвон. Колокольный звон напоминает нам о вышнем, небесном мире.

Самая главная часть храма есть алтарь. В алтаре совершается священнослужителями Богослужение и находится самое святое место во всем храме — святой Престол, на котором совершается таинство св. причащения. Алтарь устраивается на возвышении. Он выше прочих частей храма, чтобы всем было слышно богослужение и видно, что делается в алтаре. Самое слово «алтарь» значит «возвышенный жертвенник».

Престолом называется особо освященный четырехугольный стол, находящийся посередине алтаря и украшенный двумя одеждами: нижней — белой, из полотна, и верхней — из более дорогой материи, большей частью из парчи. На престоле таинственно, невидимо присутствует Сам Господь как Царь и Владыка Церкви. Прикасаться к престолу и целовать его могут только священнослужители.

На престоле находятся: антиминс, Евангелие, крест, дарохранительница и дароносица.

Антиминсом называется освященный архиереем шелковый плат (платок) с изображением на нем положения Иисуса Христа во гроб и, обязательно, с защитой на др. его стороне частицей мошей какого-либо святого, т. к. в первые века христианства литургия всегда совершалась на гробницах мучеников. Без антиминса нельзя совершать Божественной литургии (слово «антиминс» греческое, значит «вместопрестолie»).

Для сохранности антиминс завертывается в др. шелковый плат, называющийся илитоном. Он напоминает нам сударь (плат), которым была обвита голова Спасителя во гробе.

На самом антиминсе лежит губа (губка) для собирания частиц св. даров.

Евангелие — это слово Божие, учение Господа нашего Иисуса Христа.

Крест — это меч Божий, которым Господь победил диавола и смерть.

Дарохранительницей называется ковчег (ящик), в котором хранятся св. дары на случай причащения больных. Обычно дарохранительница делается в виде маленькой церкви.

Дароносицей называется маленький ковчежец (ящичек), в котором священник носит св. дары для причащения больных на дому.

За престолом стоит семисвечник, т. е. подсвечник с семью лампадами, а за ним — запрестольный крест. Место за престолом у самой восточной стены алтаря называется горним (высоким) местом, оно обычно делается возвышенным.

Налево от престола, в северной части алтаря, стоит др. небольшой стол, украшенный также со всех сторон одеждою. Этот стол называется жертвенником. На нем приготавливаются дары для таинства причащения.

На жертвеннике находятся священные сосуды со всеми принадлежностями к ним, а именно:

1. Св. Чаша, или потир, в который перед литургией вливается вино с водой, предлагаемое потом, за литургией, в кровь Христову.

2. Дискос — небольшое круглое блюдо на подставке. На нем полагается хлеб для освящения Божественной литургии, для преложения его в тело Христово. Дискос знаменует собой одновременно и ясли, и гроб Спасителя.

3. Звезда, состоящая из двух металлических небольших дуг, соединенных посредине винтом так, чтобы их можно было или вместе сложить, или раздвинуть крестобразно. Она ставится на дискосе для того, чтобы покров не прикасался к вынутым из просфор частицам. Звезда знаменует собою звезду, явившуюся при рождении Спасителя.

4. Копие — нож, похожий на копье, для вынимания Агнца и частиц из просфор. Оно знаменует то копие, которым воин пронзил ребра Христу Спасителю на Кресте.

5. Лжица — ложечка, употребляемая для причащения верующих.

6. Губка или плат — для вытирания сосудов.

Малые покровы, которыми покрываются отдельно чаша и дискос, так и называются покровцами. Большой же покров, покрывающий и чашу, и дискос вместе, называется воздухом, знаменуя собою то воздушное пространство, в котором явилась звезда, приведшая волхвов к яслям Спасителя. Все же вместе покровы изображают пелены, которыми Иисус Христос был повит при рождении, а равно и Его погребальные пелены (плащаницу).

Ко всем этим священным предметам никому нельзя прикасаться, кроме епископов, священников и диаконов.

На жертвеннике еще находится ковш, в котором подается в начале проскомидии вино с водой для вливания в св. чашу; потом, перед причастием, в нем подается теплота (горячая вода), и в нем же выносятся запивка после причастия.

В алтаре еще находится кадильница, или кадило, употребляемое для каждения фимиамом (ладаном). Каждение установлено еще в ветхозаветной церкви Самим Богом.

Каждение перед св. престолом и иконами выражает наше почтение и благоговение к ним. Каждение, обращенное к молящимся, выражает пожелание, чтобы молитва их была усердной и благоговейной и легко бы возносилась к небу, подобно дыму кадильному, и чтобы благодать Божия так осеняла верующих, как окружает их дым кадильный. На каждение верующие должны отвечать поклоном.

В алтаре также хранятся дикирий и трикирий, употребляемые архиереем для благословения народа, и рипиды.

Дикирием называется подсвечник с двумя свечами, знаменующими 2 естества в Иисусе Христе — Божеское и человеческое.

Трикирием называется подсвечник с тремя свечами, знаменующими нашу веру в Пресвятую Троицу.

Рипидами, или опахалами, называются прикрепленные к рукояткам металлические круги с изображением на них херувимов. Рипидами диаконы веют над дарами при освящении их. Раньше они делались из павлиньих перьев и употреблялись для охранения св. даров от насекомых. Теперь веяние рипид имеет символическое значение, оно изображает присутствие небесных сил при совершении таинства причащения.

С правой стороны алтаря устраивается ризница. Так называется помещение, где хранятся ризы, т. е. священные одежды, употребляемые при Богослужении, а также церковные сосуды и книги, по которым совершается Богослужение.

Алтарь отделяется от средней части храма особой перегородкой, которая уставлена иконами и называется иконостасом.

Кроме иконостаса, иконы размещаются по стенам храма, в больших киотах, т. е. в особых больших рамах, а также располагаются на аналоях, т. е. на особых высоких узких столиках с наклонной поверхностью.

Возвышение, на котором стоит алтарь и иконостас, выступает значительно вперед, в среднюю часть храма. Это возвышение перед иконостасом называется солеей.

Середина солеи, против Царских врат, называется амвоном, т. е. восхождением. На амвоне диакон произносит ектении и читает Евангелие. На амвоне же преподается верующим и святое Причастие.

По краям солеи, около стен храма, устраиваются клиросы для чтецов и певцов.

У клиросов стоят хоругви, т. е. иконы на материи или металле, прикрепленные к длинным древкам. Их носят во время крестных ходов как церковные знамена.

В храме имеется еще канунник, так именуется низенький столик, на котором стоит изображение распятия и устроена подставка для свечей. Перед канунником служат панихиды, т. е. заупокойные богослужения.

Перед иконами и аналоями стоят подсвечники, на которых верующие ставят свечи.

Посередине храма, вверху на потолке, висит паникадило, т. е. большой подсвечник со множеством свечей. Паникадило зажигается в торжественные моменты богослужения.

Прот. С. Слободской, Н. Ш.

ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРА, культура, основанная на духовно-нравственных ценностях Нового Завета. Вся история *христианства* есть, собственно говоря, не что иное, как единый и великий поиск христианской культуры. Начиная от первых апостольских времен, от сошествия *Святого Духа* на апостолов (Деян. 2), от первого исцеления, совершенного ап. Петром (Деян. 3) и от первых христианских общин (Деян. 4—5) и кончая трудами Всероссийского православного поместного собора (1917—18). Известно, что этот великий поиск выдвигал и крайние учения: одни, готовые отвергнуть во имя Христа земную культуру и сам мир, в пределах которого она создается и другие, готовые принять слишком много земного и мирского, вплоть до утраты Христового Духа. Но христианская церковь всегда стремилась найти между этими крайностями некий средний, жизненно-мудрый путь, который верно вел бы от Христа к миру, — укореняясь во Христе и творчески пропитывая Его лучами ткань человеческой жизни. На этом-то пути ныне необходимо утвердиться всякому, кто помышляет о созидании христианской культуры.

Но для этого необходимо прежде всего одолеть соблазн рассудочного формализма. Не следует думать, будто *Священное Писание* Нового Завета есть «книга законов», содержащая систему определенных правил на все жизненные случаи и житейские затруднения; так что христианину остается только «справляться» с этими законами и проводить их в жизнь. Это представление, может быть, и уместное в иудаизме, может быть, и просветительное для начинающего юриста, совершенно неуместно в пределах христианской *веры*. Оно неизбежно приведет человека к ряду слепо поставленных вопросов и слепо добываемых ответов; оно приведет каждого христианина к «буквенному» чтению Писания и к буквоедскому, начетническому, мертвенному толкованию его; но оно не приведет его к живому, полному духа и смысла творчеству. Напрасны были бы также все попытки рассудочно и формально «договорить» за Священное Писание все то, что там не сказано: это привело бы в лучшем случае к отвлеченно-мертвенным трактатам «Моральной теологии», наподобие тех, которыми обогатили христианскую литературу отцы иезуиты, — где, кажется, вся жизнь предусмотрена и снабжена «правилами» и советами, но где живая христианская совесть заменена рассудочным анализом и формальной дедукцией, уводящей человека в соблазн и в смуту.

Евангелие есть книга *веры, свободы и совести*, а не книга *законов* и правил. Евангелие надо читать и разуметь живым *духом*, глубиной своей собственной веры, своей свободы и своей совести — а не формальным рассудком. Евангелие со-

держит некий благодатный и свободный дух; и его надо принять своим личным духом. Не плоским и трезвым обывательски-рассуждающим умом, но своим свободным, совестным и духовным смотрением, своей способностью — созерцать сердцем и верить в видение. Тогда окажется, что Евангелие не есть книга, связующая человека правилами, но живой поток любви и видения, вливающийся в душу и пробуждающий в ней глубочайшие истоки личной духовности; этот поток проникает в нас и освобождает нас к самостоятельному видению, решению и творчеству. Евангелие (буквально: «благовестие») состоялось и начерталось не для того, чтобы превратить человека в запуганного раба, ожидающего приказаний и не смеющего творить самостоятельно: такой раб не нужен ни Богу, ни людям; и не ему создавать христианскую культуру. Но для того, чтобы дать человеку свободу в духе; не свободу без духа — это был бы слепой и страстный произвол погибели; и не духовность без свободы — это была бы формальная праведность мертвой личности; но именно — свободу в Духе, т. е. дар самостоятельно созерцать божественное и самостоятельно ходить по божественным путям, — целю и добровольно пребывая своим духом в Духе Божиим. Ибо «Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17). Потому Евангелие и дает нам «закон совершенный, закон свободы» (Иак. 1, 25); и кто «вникнет» в него «и пребудет в нем, тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, блажен будет в своем действовании» (Иак. 1, 25). Оно призывает и научает нас «так говорить и так поступать», как говорят и поступают люди, «имеющие быть судимы по закону свободы» (Иак. 2, 12); и повинуются не так, как повинуются «употребляющие свободу для прикрытия зла», но именно так, как повинуются «свободные» (1 Пет. 2, 16), ибо «к свободе призваны вы, братия» (Гал. 5, 13).

Дух христианства не буквенный, не педантический, не регулирующий; но обновляющий и освобождающий. Усвоение его совершенства не в законническом толковании слов и текстов, но в «усвоении» *любви* и веры, совести и свободы. Это отнюдь не значит, что Священное Писание не существенно; тогда оно не было бы и Священным. Нет: существенно писание; необходимо, драгоценно и предание. Но можно изучить Писание и прекрасно знать предание — и христиански не обновиться.

Чтобы освоить христианскую культуру, надо по-христиански обновиться и затем принять мир; и осуществлять это принятие надо в свободе совершенного закона. Др. исхода мы не видим, и вернее всего, что его и нет.

Обновиться по-евангельски — целю и до дна — дано не каждому. Но вступить на этот путь или, по крайней мере, попытаться вступить на него — может и должен каждый; во всяком случае — каждый серьезно помышляющий о христианской культуре.

Это обновление совершается так, что при чтении Писания читающий не «регистрирует» своим пониманием сказанное, но пытается отыскать и укрепить в себе самом, а если нужно, то впервые отыскать и укрепить в себе самом описываемое в тексте: вызвать в себе чувство милосердия и передать ему; вызвать в себе раскаяние и творчески пережить его; помыслить сердцем совершенство Божие и пребыть в нем, пока не наполнятся им сердце и воля (акт совести); найти в себе силу любви и обратиться ее (хотя бы на миг) к Богу, и потом — к людям и ко всему живому... Это есть начало: христианин приступает к «совлечению ветхого человека» (Кол. 3, 9—10; Еф. 4, 22) и к утверждению в себе нового. Этому новому человеку и откроется подлинная божественность Христа. И все это должно совершаться в сердце и чувстве, но не только в них; умом, но не только умом; волей, но и делами; верой, но и делами; и прежде всего и больше всего — живой любовью.

В Писании Нового Завета это обновление описывается так: «Слово Христово да вселяется в вас обильно со всякой премудростью (Кол. 3, 16). И не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия: благая, угодная и совершенная» (Рим. 12, 2), чтобы вам «обновиться духом ума вашего» и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф. 4, 23, 24), чтобы вы «исполнились познанием воли Его, во всякой премудрости и разумении духовном» (Кол. 1, 5). Более же всего облечитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства (Кол. 3, 14).

От этого, по учению Писания, в человеке не только пробуждается «чистый смысл» (12 Пет. 3, 1) и не только в него изливается «мир Божий, который превыше всякого ума» (Флп. 4, 7), но начинается сущее, реальное единение души с Христом и Богом. Ибо тогда Бог дает вам, по богатству славы Своей, крепко утверждаться Духом Его во внутреннем человеке и верой вселиться Христу в сердца ваши (Еф. 3, 16—17), чтобы вы могли уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всей полнотой Божией» (Еф. 3, 19). Ибо Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем (1 Ин. 4, 16). «Разве не знаете, что вы храм Божий и Дух Божий живет в вас?» (1 Кор. 3, 16). Так что «соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (1 Кор. 6, 17).

Итак, человеку доступно на земле благодатное единение с Богом и Христом. Он может «сделаться» причастником Божеского естества (2 Пет. 1, 4). И это единение и причастничество даст ему новые творческие силы.

В Своей последней беседе с учениками на Тайной вечере Христос обещал Своим ученикам благодатные дары *Святого Духа*: «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и с вами будет» (Ин. 14, 16—17). «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14, 26). «Когда же придет Утешитель, которого я пошлю вам от Отца, Дух истины, который от Отца исходит, он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15, 26); «Он наставит вас на всякую истину» (Ин. 16, 13).

Это обетование апостолы понимали не иносказательно, но совершенно реально и жизненно; и относили его не только к себе (Деян. 2, 2) и к своим ученикам (Деян. 4, 31), но и ко всем приемлющим Христа Сына Божия верой и любовью. Ибо это сказано обо всех без ограничения, что «соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (1 Кор. 6, 17). И еще: «все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим. 8, 14). А также: «всякий любящий рожден от Бога и знает Бога» (1 Ин. 4, 7) и «всякий, делающий правду, рожден от Него» (1 Ин. 2, 29). Всем христианам, пребывающим во Христе, обещан Святой Дух: Им изливается в сердца наши «Любовь Божия» (Рим. 5, 5). Он обновляет в нас ум и разумение, чтобы нам «иметь Бога в разуме» (Рим. 1, 28). Он «живет» в нас (1 Кор. 3, 16; 2 Тим. 1, 14), «водит» нас (Рим. 8, 14), «свидетельствует духу нашему, что мы дети Божии» (Рим. 8, 16), и в час нашей искренней, но беспомощной молитвы «ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим. 8, 26). Пребывая в нем, мы можем «поступать как чада света» и творить «плод Духа», который «состоит во всякой благости, праведности и истине» (Еф. 5, 8—9). А Он «действующей у нас силой может сделать несравненно больше всего, чего мы просим или о чем помышляем» (Еф. 3, 20—21).

Принимая это апостольское учение, не надо истолковывать его в смысле, благоприятствующем какому-либо самолюбию, посягательству, гордыне или прямому лжепророчеству. Напротив, этот путь требует от человека неподдельного,

искреннего смирения, трезвения, искуса и жизненных усилий — того, что во всей полноте раскрыто в православном «Добротолюбии» и что осуществляется православным старчеством. Это, конечно, свидетельствует о том, что полнота такого опыта доступна лишь очень немногим. Но искание этого пути и приближение к нему — заповедано нам всем, особенно же тем, кто желает творчески строить христианскую культуру.

Христианская культура есть или красивое, но неопределенное слово, которым можно прикрыть и «оправдать» слишком многое; и не о таком слове мы здесь говорим. Или же это есть великое и претрудное, обязывающее и ответственное дело; и сущность его в том, чтобы в меру своих сил усвоить Дух Христа и творить из него земную культуру человечества. Творить с дерзновением, принимая на себя ответственность за свое разумение, за свое решение и за дела и всегда взывая к Тому, Который «может сделать несравненно больше всего, чего мы просим или о чем помышляем» (Еф. 3, 20—21). Кто хочет делать христианскую культуру, тот должен попытаться взрастить в своей душе «чадо света» и предоставить ему говорить и поступать так, как подобает человеку, «имеющему быть судимым по закону свободы».

Духовные ценности христианской культуры. Культура есть явление внутреннее и органическое: она захватывает саму глубину человеческой души и складается на пути живой, таинственной целесообразности. Этим она отличается от *цивилизации*, которая может усваиваться внешне и поверхностно и не требует всей полноты душевного участия. Поэтому народ может иметь древнюю и утонченную духовную культуру, но в вопросах внешней цивилизации (одежда, жилище, пути сообщения, промышленная техника и т. д.) являть картину отсталости и первобытности. И обратно: народ может стоять на последней высоте техники и цивилизации, а в вопросах духовной культуры (нравственность, наука, искусство, политика и хозяйство) переживать эпоху упадка.

Из этого одного различия ясно, какое исключительное значение имело в истории культуры христианство. Оно внесло в культуру человечества некий новый, благодатный дух, тот дух, который должен был оживить и оживил саму субстанцию культуры, ее подлинное естество, ее живую душу. Этот дух был чудесным образом внесен во враждебную среду, иудейско-римскую, в атмосферу рассудочной мысли, отвлеченных законов, формальных обрядов, мертвешей религии, жадно-земной роли и жестокого инстинкта. Этим актом культура не могла твориться: она могла только вырождаться. Этот путь вел к омертвлению. И понятно, что люди этого акта (фарисеи) и цивилизация этого уклада (римская) не могли принять этого благодатного учения: они должны были остаться людьми и установлениями «этого мира», которым противопоставляют себя апостольские послания.

Но именно этот дух должны были принять люди, чтобы стать христианами; именно этот дух необходим и ныне христианам для того, чтобы творить христианскую культуру. В чем же сущность этого духа?

Казалось бы, каждый христианин должен был бы не только носить этот дух в себе, но и разуметь его с такой силой ясности, чтобы ответить без особого труда на этот вопрос. Тем не менее я попытаюсь очертить его вкратце.

1. Дух христианства есть дух «овнутрения». «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 21). Согласно этому все внешнее, материальное, чувственное само по себе не имеет безусловной ценности и не оправдывается перед лицом Божиим. Это не значит, что оно всецело и окончательно отменяется; нет, оно является лишь возможностью духа и совершенства, как бы незасянным полем (и какой же сеятель захочет отвергнуть свое поле?) или сосудом для драгоценного вина (и что есть пустой сосуд? Но и вино нужда-

ется в сосуде!), или жилищем, не могущим оставаться пустым. Внутреннее, сокровенное, духовное решает вопрос о достоинстве внешнего, явного, вещественного.

Ныне это должно считаться аксиомой всякой культуры, и особенно христианской культуры. Так, нравственное состояние человека ценится не по его материальным последствиям и не по внешней пользе, из него проистекающей, но по внутреннему состоянию души и сердца человека, его переработанного. Так, произведение искусства художественно не тогда, когда «эффектно» и «оригинально» его эстетическая материя, но тогда, когда оно верно своему сокровенному, духовному предмету. Так, внешняя точность научного описания есть только начало истинного знания. Так, право и государство жизненны и верны именно там и только там, где на высоте пребывает живое правосознание людей. Так, все хозяйственные вопросы и затруднения разрешаются именно изнутри — через воспитание людей к братству и справедливости; ибо так воспитанные люди найдут и внешние формы братской жизни. Культура творится изнутри, она есть создание души и духа; христианскую культуру может творить только христиански укрепленная душа.

2. Дух христианства есть дух любви. «Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 8).

Это означает, что Христос указал в любви последний и безусловный первоисточник всякого творчества, а следовательно, и всякой культуры. Ибо культура творит и утверждает; она произносит некое приемлющее и пребывающее «да». Любовь же есть первая и величайшая способность — принимать, утверждать и творить. В любви любящий сливается, духовно срастается с любимым предметом; он приемлет его силой художественного отождествления и самоутраты, он отдает себя ему и принимает его в себя. Возникает новое подобно тому, как в браке и деторождении; создание же нового есть творчество.

При этом любовь противопоставляется сразу — и отвлеченному рассудку, и чертовой воле, и холодному воображению, и земной похоти. Но противопоставляется так, что все эти способности, подчиняясь любви и насыщаясь ею, обновляются и перерождаются. Мысль, движимая любовью, становится силой разума, прилепляется к познаваемому предмету и дает настоящее знание. Воля, рожденная из любви, становится совестной, благородной волей и оказывается источником настоящих христиански-героических поступков. Воображение теряет свой холод, перестает быть праздною и безразличной игрой, загорается духовным огнем и начинает воистину «видеть» и творить. А земная похоть, в просторечии именуемая «любовью», не заслуживает этого имени: не проникнутая любовью, она перестает быть элементарной, страстной одержимостью и начинает осуществлять законы духа.

Вот почему христианин не верит в культуру без любви. Любовь к Богу есть для него источник веры. Брак оправдывается в его глазах любовью. Он не возлагает надежд на ученого, которым владеет не любовь к изучаемому предмету, а пустое и жадное любопытство. Он не ценит чертовой благотворительности. Он не в состоянии наслаждаться холодным, праздно играющим, хотя бы и ярко-назойливым искусством. Он не ждет разрешения социального вопроса от классовой ненависти или хитро-расчетливого интереса. И в саму политическую жизнь он вносит начало любви — любви к родине, к нации, к государю. Он требует милости от суда, человечности в обращении с ребенком и солдатом и умеет жалеть бессрочного каторжника, осужденного за зверство.

Христианин знает по внутреннему опыту, что «любовь от Бога» (1 Ин. 4, 7), и вместе с ап. Иоанном твердо верит, что «всякий любящий рожден от Бога и знает Бога» (1 Ин. 4, 7, ср. 2, 29 и 4, 16).

3. Далее, дух христианства есть дух созерцания; он учит нас «смотреть» в чувственно «невидимое» (2 Кор. 4, 18; Евр. 11, 27) и обещает нам, что «чистые сердцем», живущие в «мире» и «святости», «увидят Господа» «лицом к лицу» (Мф. 5, 8; 1 Кор. 13, 12; 1 Ин. 3, 2; Евр. 12, 14; Ин. 12, 45; 14, 7).

Бог открывается окоу духа. Он есть Свет (Ин. 9, 5; 1 Ин. 1, 5). Этот свет надо увидеть внутренним нечувственным зрением; это нетелесное зрение (2 Кор. 5, 6—8) возводит нас к Богу. Христианство учит обращаться к Богу не отвлеченным логическим умствованием и не волевым напряжением, пытающимся понудить себя к вере, а непосредственным созерцанием, осуществляемым оком сердца. Бог открывается тому, кто обращает к Нему око своей любви. И человеческий дух призван увидеть Бога так, как глаз видит свет, — с той же естественностью, непосредственностью, непринудительностью, радостью, благодарением и успокоением. Вот почему люди с «огрубевшим сердцем» и «сомкнутыми глазами» (Мф. 13, 15) не увидят Бога и не уверуют, но пребудут слепы (Мф. 13, 15; 15, 14; 23, 17; 23, 26; Ин. 9, 39, 41 и др.). Вот почему сказано: Я «пришел» «в мир сей», «чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин. 9, 39 и сл.) и еще: «И отныне вы знаете Его и видели Его» (Ин. 14, 7). И потому ученики Христа именовались «сынами света» и «чадами света» (Ин. 12, 36; Еф. 5, 8—11).

Христианская вера загорается в духовной очевидности, испытываемой оком сердца. А эта очевидность есть дело Божественного откровения и внутренней свободы человека. Поэтому дело веры есть дело свободного зрения и никакого насилия не терпит; насаждение же веры насилием, страхом и кровью всегда оставалось антихристианским соблазном.

Согласно этому, у человека имеется особая, невынуждаемая сила духовного, сердечного созерцания, которой дано видеть Бога и узнать все божественное в мире. Эту силу созерцания христианство даровало и завещало всей человеческой культуре. Именно ею добываются высшие, благодатные синтезы в науке, именно она творит всякое истинно-художественное искусство; ею осуществляется акт нравственной совести; из нее вырастает естественно-правовая интуиция; ею руководились все великие, гениальные реформаторы государства и хозяйства. Сама же по себе она есть не что иное, как молитвенное обращение к Богу. И потому мы можем сказать: христианство завещало людям строить культуру, исходя из молитвенного созерцания и пребывая в нем.

4. Далее, дух христианства есть дух живого творческого содержания, а не формы, не отвлеченных мерил и не «ветхой буквы» (Рим. 7, 6). Не в том смысле, чтобы вовсе не ценилось начало «формы», т. е. предела, закона, свершения и завершенности; но в этом смысле, что отбрасывается начало пустой, отвлеченной, самодовлеющей формы, лишенной насыщающего ее и освящающего ее содержание. Именно в этом смысле надлежит понимать слова Христа: «не нарушить (Закон) пришел Я, но исполнить» (Мф. 5, 17), ибо в греческом оригинале употреблено выражение «πληροῦσαι», что значит «наполнить». Так в христианстве закон не отбрасывается, но наполняется живым и глубоким содержанием духа, так что «форма» перестает быть «формой», а становится живым способом содержательной жизни, добродетелью, искусством, знанием, правотой — всей полнотой и богатством культурного бытия.

Вот почему христианин относится с недоверием ко всему и ко всякому делу, где обнаруживается или начинает преобладать «формализм», «механичность», «законничество», «буква» и т. д. Ибо формализм искажает все, во что он внедряется. От него мертвеют наука и искусство. От него рождается управление, суд и юриспруденция. Не благодатна и не жизненна формальная мораль. Для воспитания, препода-

вания и службы формализм убийствен. И пустая форма семьи, не наполненная любовью и духом, не осуществляет своего назначения. Тогда «форма» оказывается пустой видимостью, отвлеченной схемой, мертвящей черствостью, фарисейским лицемерием. И потому формализация и механизация культуры — противоречит христианскому духу и свидетельствует о ее вырождении. Христианин ищет не пустой формы, а наполненной; он ищет не мертвого механизма, а органической жизни во всей ее таинственности, во всех ее таинствах; он жаждет формы, рожденной из глубокого, духовно насыщенного содержания. Он ищет искренней формы. Он хочет быть, а не казаться. Ему заповедана свобода, а не законничество; и потому законство вне духа, искренности и свободы не трогает его сердца.

5. Дух христианства есть дух совершенствования. «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный» (Мф. 5, 48).

Это не значит, что христианин считает себя «совершенным» или, по крайней мере, «близким к совершенству» существом, — вопреки всякому трезвию и смирению. Но это значит, что христианин имеет перед своим духовным взором Божие совершенство, которым он и измеряет все житейские дела и жизненные обстоятельства. Он учится и научается отличать «нравящееся», «приятное», «дающее наслаждение», «полезное» оттого, что на самом деле хорошо, что объективно-совершенно — и именно потому истинно, нравственно, художественно, справедливо, героично; и, научившись различать эти 2 ряда ценностей, он умеет прилепляться именно к совершенному, предпочитать его, добиваться его, служить ему, беречь его, насаждать его и в случае надобности умирать за него. Христианин не только созерцает Совершенство, но и себе вмняет в обязанность совершенствование: отсюда у него живой опыт греха и чувство собственной недостойности; он судит себя, обличает, кается и очищается; и в каждом деле, в каждом поступке своем вопрошает о совершенном и зовет себя к нему.

Вот откуда в христианстве этот дух ответственности, самообвинения, покаяния; дух прилежания, добросовестности, труда, самообуздания, дисциплины, подвига. И вот почему христианская культура осуществима только из этого духа и настроения; а преобладание обратного духа свидетельствует об отчуждении культуры от христианства. И так обстоит дело во всех областях культуры.

Что есть безответственный, недобросовестный, безразличный к истине ученый? Что есть художник, ищущий успеха, а не художественного совершенства? Может ли настоящий христианин стать бесчестным демагогом, или продажным чиновником, или разнузданным тираном? Дух христианства обращает человека к Богу в небесах и к Божьему делу на земле. Это Божье дело на земле становится Предметом его служения; и сама жизнь его и дела его становятся вследствие этого предметными. Этот дух христианской предметности христианство вносит во всю культуру человечества — в семейную жизнь, в воспитание, в службу, в общественность, в хозяйство, в политику, в искусство и в науку. И мнимый «христианин», который, по русской поговорке, «на небо поглядывает, по земле пошаривает», — не достоин ни своей веры, ни своего звания...

Таков дух христианства, дарованный и завещанный человеческой культуре. Это дух овнутренения, дух любви, дух молитвенного созерцания, дух живого, органического содержания, дух искренней, насыщенной формы, дух совершенствования и предметного служения делу Божьему на земле. Уверовать во Христа — значит принять от Сына Божия этот дух как Дух творческой силы и из него творить земную культуру. И обратно, кто верен этому духу, из него живет и творит, тот уже Христов, даже и тогда, когда сам этого не знает

и не признает. Ибо «всякий, делающий правду, рожден от Него» (1 Ин. 2, 29).

Творить христианскую культуру — не значит законничествовать в отвлеченных догматах или понуждать себя к умствованию о предметах, сокрытых от земного человеческого ока; это не значит отказываться от свободного созерцания или творить только «по закону» представителей земной церкви. Но это значит раскрыть глубину своего сердца для Христову Духа и из него обратиться к созерцающему восприятию Бога и божьего мира, а также к свободным и ответственным волевым деяниям в плане божьего дела на земле. Ибо так созерцающему и действующему человеку дано внести христианский дух во все, что бы он ни начал делать: в науку, в искусство, в семейную жизнь, в воспитание, в политику, в службу, в труд, в общественную жизнь и в хозяйствование. Он будет творить живую христианскую культуру.

Отношение к миру. Тот, кто хочет творить христианскую культуру, должен принять христианство, ввести его дыхание в самую глубину своей души и обратиться к миру из этой новой цельности и свободы. Выражая философским языком, можно сказать, что он призван осуществить в самом себе религиозный «акт» христианства и из него начать творческую работу над преображением мира в новом духе. Естественно, что он должен принять для этого и сам мир, созданный Богом и дарованный Им.

В истории христианской церкви имеется древняя «мироотреченная» традиция, и тот, кто следует этой традиции, имеет, по-видимому, основание не вмешиваться в судьбы земли и земного человечества. Он как будто имеет основание предоставить космическому и историческому процессу идти своим ходом и влечь людей туда, куда они влекутся, — хотя бы к погубели, к разрушению и растлению, во власть «змия», «обольщающего народы» (Апок. 20, 3, 7); но это основание он имеет только тогда, если он принимает и «обязанности», вытекающие из мироотречения, т. е. если он действительно угадает в себе самом земной человеческий состав и доживает свой удел, как бы не присутствуя на земле, томясь о скорой смерти, в виде почти бестелесного духа.

Действительно, в христианстве имелась эта древняя традиция, отвергающая мир. Эта традиция была порождена эсхатологическими местами Нового Завета, особенно Евангелия и *Апокалипсиса* (не указывающими, впрочем, никаких определенных сроков грядущего конца); она окрепла затем под влиянием греческой философии (стоиков и неоплатоников); и затем дошла до крайних выводов (вроде самооскопления Оригена) под влиянием формального, внешнего законничества, присущего иудаизму. Однако эта традиция никогда не выражала последнего и глубочайшего отношения христианства к Божьему, именно к Божьему миру. Было бы чрезвычайно поучительно проследить через всю литературу христианской аскетики, как платоническое и стоическое (и чуть ли не буддийское) отвращение от мира и осуждение его уживается в ней (не примиряясь!) с христианским учением о благодатной устроенности мира и его божественной ведомости (Провидение) и о вседеприсутствии Божиим. Здесь перед нами 2 различных, иногда кажется даже противоположных, мирозозерцания; они как бы стоят рядом, не вытесняя друг друга, а подсказывая человеку 2 различных жизненных пути — мироотвержение и миропрятие.

Первый путь был последовательно продуман и прочувствован до конца в первые же века. Согласно этому воззрению, Царствие Божие не только не от мира сего, но и не для мира сего. Мир внешний и вещественный есть лишь временный и томительный плен для христианской души, ей нечего делить с этим миром, в котором она не имеет ни признания, ни творческих задач. Мир и Бог противоположны. Законы мира и законы духа непримиримы. Двум господам служить

нельзя, а господин мира есть *дьявол*. Этот век и «грядущий» век — 2 врага, т. е. в неуклонном утишении своего земного человеческого естества. Надо возненавидеть все мирское и отдалить его от себя, иначе оно само отдалит нас от Бога. Все мирские блага, «все сотворенное» надо почитать чужим и не желать этих вещей. Христианин не должен вступать в брак, не смеет приобретать собственность, не должен служить государству. Мало того, ему подобает молиться — «да придет мир сей» и да сократятся его дни. Сам же он должен обречь свою плоть увяданию или медленному «умерщвлению» под страхом «лишиться последнего благословения». Ему подобает стыдиться того, что у него есть тело и телесные потребности. Он должен приучиться видеть врага в своей плоти и гнушаться ею, здоровое тело должно быть ему нежелательно, оно должно стать на земле как изваяние или «истукан», и сам он должен жить так, как если бы его совсем «не было в мире сем».

Таковы последовательные выводы из мироотреченности.

Что остается делать в мире такому христианину? Какую он может творить культуру? За что ему бороться «в этом мире», что отстаивать? Если Христос пришел в мир, учил и страдал для того, чтобы увести своих учеников из мира и научить их отвращению ко всякому мирскому естеству, то сама идея «христианской культуры» на земле есть идея ложная и несостоятельная. У такого христианина нет родины на земле, ибо она у него в небесах. Какая может быть у такого отшельника забота о правосознании, о правопорядке, о суде и справедливости? Какая печаль столпнику от того, что гибнет хозяйство, что извращается наука, что горят музеи? Он призван вместе с Афинагором и Тертуллианом «презирать мир и помышлять о смерти»... И если христианство отвергает «мир» — материю, природу, тело, хозяйство, собственность, государство, науку, искусство и с ними все земные дела — то оно не может не вести человека в этом мире, не учить и вдохновлять человека в этом мире: оно может только уводить его из этого мира. Благословить его на земную жизнь и вдохновить его к этой жизни оно не в состоянии. Тогда оказывается, что земная жизнь дана человеку не для того, чтобы он в ней жил и творил, слава Бога своей жизнью и своим творчеством (идея христианской культуры), а для того, чтобы он не принимал ее и учился медленному самоумерщвлению; истинный христианин не имеет на земле творческого призвания и творческой цели.

И когда окидываешь взором историю культурного человечества за последние века и видишь этот процесс отхода масс от церкви и христианства, то иногда невольно спрашиваешь себя, не объясняется ли этот процесс, помимо массового духовного кризиса, еще и тем, что христианство доселе не побороло в себе этого мироотреченного уклона, который учит покаянно уходить от мира и из мира, но не учит ответственно входить в мир и радостно творить в нем во славу Божию?

Если же обратиться к первоисточникам Нового Завета и внимательно исследовать их, то придется прийти к выводу, что понятие «мира» употребляется ими в нескольких различных значениях и что сама проблема «отвержения» и «прятия» «мира» должна разрешаться в связи с этим различно. Так, иногда под «миром» разумеется все мироздание в целом, как оно сотворено самим Богом; иногда же «миром» именуется вся совокупность народов, которым должно быть проповедано Евангелие. Вряд ли можно допустить, чтобы Христос учил нас отвергать творение Божие или же всю совокупность народов, чающих благовестия и имеющих получить его... Одно это сопоставление различных мест Писания должно научить нас чрезвычайной осторожности в разрешении этой проблемы. Какой же мир и в каком смысле «отвергается» или «принимается» Новым Заветом?

В Евангелии и в Посланиях «мир» отвергается лишь постольку, поскольку он сам отпал от Бога и противостоит Ему как самостоятельный, чуждый Ему и далекий: это есть мир, утверждающий себя без Бога и против Бога, в качестве самостоятельной ценности и реальности; мир, искушающий и прельщающий человека, пробуждающий «своими сквернами» его похоть (Мк. 4, 19; 2 Пет. 2, 20; Тим. 4, 10 и др.) и ведущий его к дьяволу. Именно поэтому и постольку «мир» «лежит во зле» (3 Ин. 5, 19) и подчинен «князю мира сего» (Ин. 12, 31; 14, 30; 16, 11); именно постольку «дружба с миром есть вражда против Бога», и «кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу» (Иак. 4, 4). Христианин не может и не должен любить такой мир: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире — похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего. И мир проходит и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек» (3 Ин. 2, 15, 17). Такой мир не может познать Бога (Ин. 1, 10, 17, 25), он ненавидит Христа и его учеников (Ин. 7, 7; 8, 23, 15, 18, 17, 14), он приемлет и признает «своих» (Ин. 15, 19). Но Христос «победил» этот мир (Ин. 16, 33); «и всякий, рожденный от Бога, побеждает мир, и сия есть победа, победившая мир, вера наша» (3 Ин. 5, 4). То, что в «этом мире» считается «немудрым», «немошным», «незнатным», «уничтоженным» может оказаться пред лицом Божиим достойным и «избранным» (3 Кор. 1, 27, 29). В «этом мире» — свои дурные радости и своя неспасительная печаль (2 Кор. 7, 10). «Образ» его преходящ (1 Кор. 7, 31), и «сообразоваться с ним» верующие не должны (Рим. 12, 2), ибо в нем живут «сообразны» (Мф. 18, 7), которым и предаются «люди мира сего» (Лк. 12, 30); они и будут судимы и осуждены вместе с ним (1 Кор. 11, 32).

Но напрасно было бы толковать это «мироотвержение» как хулу на созданную Богом вселенную или как коренное опорочение человеческого естества и его грядущей судьбы.

Вселенная создана Богом — и небо, и земля, и море, и «все, что в них»; и Бог есть «Господь неба и земли» (Мф. 11, 25; Лк. 10, 21). Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое. И Он есть прежде всего, и все Им стоит» (Кол. 1, 16—17, Еф. 3, 15; Деян. 4, 24; 14, 15; 17, 24). Так что «сила Его и Божество» «от создания мира» «видимы» «через рассматривание творений» (Рим. 1, 20). Поэтому объективный состав Бого-созданного мира отнюдь не подлежит хуле и отвержению.

Но это относится и к человеку. Человечество не отвергнуто Богом, а потому не может отвергаться и нами. Напротив, Бог спасает и просвещает человека. «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16), «чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин. 3, 17). Христос есть «Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1, 29). «Он есть умиловивление за грехи»... «всего мира» (1 Ин. 2, 2), и в Нем Бог «примирил с Собою мир» (2 Кор. 5, 19; Кол. 1, 20). Именно поэтому Христос говорит о Себе: «Я свет миру» (Ин. 8, 12; Ин. 1, 19), а об апостолах: «Вы свет мира» (Мф. 5, 14), и указывает, что Евангелие «должно быть проповедано» «во всех народах» (Мк. 15, 10) и «по всей вселенной» (Мф. 24, 14).

Все это означает, что «мир» отвергается, поскольку он не в Боге или против Бога, не во Христе или против Христа, поскольку он есть источник или орудие безбожной похоти, и что мир приемлет, как созданный Богом и получивший от Бога свой смысл и свое предназначение. Смысл же этот выражается словами: «Я победил мир» (Ин. 16, 33); и потому: «дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28, 18); и еще: «все предано Мне Отцом Моим» (Мф. 11, 27). А предназначение мира таково, чтобы состоялось «устрое-

ние полноты времени» и чтобы «все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1, 10). В этом и выражается идея и задание христианской культуры.

Вот почему вся живая и глубокая традиция христианства не остановилась на отвержении богоотворенного мира и истолковала учение Христа в ином смысле. Она отвела аскезе значение драгоценного средства, очищающего душу и освобождающего ее; она выработала целую систему душевного очищения (*монашество*). Согласно этому, аскеза есть путь, ведущий к постижению Бога «в небе» и «на земле», мироотвержение же не является основной и последней задачей христианина. Напротив, христианство приняло мир, благословило человека в мире и стало учить его не только христианскому умиранию, но и христианской жизни и творческому труду.

Как же не принять мир, когда он создан Богом, «возлюблен» Им, спасен, просвещен, искуплен и отдан во власть Христу Сыну Божию? Когда «не нуждающийся ни в каких благах Бог для человека устроил небо, землю и стихии, доставляя ему через них всякое наслаждение благами» (Антоний Великий), когда в мире «нет ни одного места, которого не касалось бы Промышление» Божие, «где бы не было Бога», так, что желающий «зреть Его» должен только смотреть «на благоустройство всего и промышление о всем» (Антоний Великий)? И вся «эта сотворенная природа» есть не что иное, как великая «книга», в которой человек, «когда хочет», может читать «слова Божии» (Евагрий Монах). И когда христианину дано великое задание не только проповедовать Христа во всей вселенной, но и внести Дух Его во все «земное»?

Поистине Христос принял мир и воплотился не для того, чтобы научить нас отвергать мир, понося и презирая создание Божие, но для того, чтобы дать нам возможность и указать нам путь верного, христианского мироприятия, чтобы научить нас верно принимать и творчески нести бремя вещественности (плоти) и бремя человечески-душевного разъединения (индивидуальности), чтобы научить нас жить на земле в лучах Царствия Божия. Мы не выше Христа, а Христос принял земную жизнь и вернул ее в благодатном сиянии. И тот, кто принимает мир, тот включает в свой жизненный путь творческое делание в этом мире, т. е. совершенствование в духе — и себя самого, и ближних, и вещей, а в этом и состоит, по существу, христианская культура.

Человеку «от природы», следовательно, от Бога, дан некий способ земного бытия, трехмерная живая телесность, душа с ее разнообразными функциями и силами, индивидуальная форма жизни и *инстинкта*, сила любви и размножения, голод и болезни, соприличность к вещам и животным на положении их разумного и благого господина, раздельность и множественность людей, необходимость творческого труда и хозяйственного предвидения, климат, раса, язык и т. д. Из этого данного нам способа земной жизни вытекает множество неизбежных для нас жизненных положений, заданий и обязанностей, которые мы и должны принять, осветить и освятить лучом христианского Откровения и изжить практически, в трудах, опасностях и страданиях, приближаясь к Божественному и одолевая противоположенное. Своим воплощением Христос не отверг этот способ бытия, а принял его и победил его. И нам надлежит идти Его путем и творить Его дело, как волю Отца, — но не «по ветхой букве» (Рим. 7, 6), а «от сердца» (Рим. 6, 17) и «не под законом» (Рим. 6, 15), а в свободе и «в обновлении духа» (Рим. 7, 6).

Это значит, что нам надлежит приять — и полевые лилии, и птиц небесных, и пастушество, и плотничество, и осла, и золото с ладаном и смиренную, и хлеб, и рыбу, и вино, и радость брака, и подать, церковную и государственную, и

власть Пилата, данную ему свыше, и верие для торгующих в храме, и трепет вешего и грозного слова, и пение ангельское, несущее смертным весть о Боге. Нам надлежит принять все это как дар и как задание, как христианское средство, ведущее к христианской цели, как жизненное творчество, имеющее создать христианскую культуру. И принять все это мы должны «как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии» (1 Пет. 2, 16).

В первые века нередко думали, что надо принять Христа и отвергнуть мир. «Цивилизованное» человечество наших дней принимает мир и отвергает Христа. А в средние века Запад выдвинул еще иной соблазн: сохранить имя Христа и приспособить искаженный иудаизмом дух Его учения к лукаво-изворотливому и властолюбивому приятию не преображаемого мира.

Верный же исход в том, чтобы принять мир вследствие приятия Христа и на этом построить христианскую культуру, чтобы, исходя из духа Христова, — благословить, осмыслить и творчески преобразить мир; не осудить его внешне-естественный строй и закон и не обессилить его душевную мощь, но одолеть все это, преобразить и прекрасно оформить — любовью, волей и мыслью, трудом, творчеством и вдохновением.

Это и есть идея православного христианства.

Основное искание *Православия* в этой сфере — освятить каждый миг земного труда и страдания, от крещения и молитвы роженице до отходной молитвы, отпевания и сорокоуста, и в молитве перед началом учения, и в призыве «даждь дождь земле алчущей, Спасе!», и в освящении пшеницы, вина и елей; и особенно во всех таинствах, и в чине священного коронования, и в присяге государю, и в чине освящения знамен, благословения воинских оружий или судна ратного «на супротивные» опускаемого... Православие было искони мироприемлюще: и в отшельнике, примиряющем князей, и в епископе, наставляющем или укоряющем своего государя, и в хозяйствующем монастыре, и в монастырском осадном сидении, и в православных патриархах, и в православных старцах, и с исповедничестве православного духовенства, ныне замучиваемого в России от коммунистов, и в этой дивной молитве сеятеля: «Боже! Устрой и умножь, и возрасти на долю всякого человека, трудящегося и гладного, мимоидущего и посягающего...», и в нашем искусстве — от Дионисия до Нестерова, от сладкогласия киевских распевов до «Жизни за Церковь» Глинки, от древнего малого храма в крепости Иван-Город до Храма Христа Спасителя в Москве. И когда митр. *Филарет* вступает в поэтическую переписку с *Пушкиным*, и когда поколение за поколением читало в старейшем русском университете в Москве как призыв и обетование: «Свет Христов просвещает всех», и когда православный старец посылает своего послушника Борисова на Новую Землю писать «чудеса природы Божией» и его «светские» полярные ландшафты потрясают сердца европейцев своей значительностью и величием, и когда мы отдаем себе отчет в том, что дали русскому просвещению и русской интеллигенции Троицкая лавра и *Оптина Пустынь* — то православное мироприятие предстает перед нами во всей своей верности и глубине.

Русское Православие не мыслит мира внехристианским или «светским». Напротив, христианское просвещение и просветление мира является его прямым заданием. Ему «есть дело до всего, чем живут или не живут люди на земле», и притом потому, что оно имеет в этом мире великую и священную миссию.

Царство Христово «не от мира сего» (Ин. 18, 36); но о нем возвешено миру и человечеству, и поэтому его идея высказана для мира сего как призывание и обетование. Неверно думать, что Царство Божие подобно земным царствам. Так-

же неверно думать, будто оно существует для мира сего. Но «мир сей» существует как величайшее поле (Мф. 13, 38) для посева и возрастания Царства Божия. Евангельское благовестие состоит не в том, что земля и небо противоположны и несоединимы, ибо земля обречена греху и люди суть дети греха; но в том, что небо уже сошло на землю в лице Богочеловека, что «приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4, 17, Мф. 12, 28; Мк. 1, 15; Лк. 4, 43; 10, 9; 10, 11; 11, 20; 21, 31 и др.), что возможность и реальность негреховного мироприятия и миропреображения даны и удостоверены. Евангелие несет миру не проклятие, а обетование, а человеку — не умирание, а спасение и радость. Оно учит не бегству из мира, а христианизации его. Поэтому христианское мироотвержение есть или условно временная душеочистительная установка монаха, «отвергающего», чтобы «приобрести вновь», закрывающего глаза, чтобы прозреть, ищущего уединения и сосредоточения, для того чтобы по-новому воспринять Бога, человека и мир; тогда христианин «отвергает» не Божий мир как объективный предмет, а свои страсти и страстные содержания своего опыта и, очистившись и прозрев, убеждается, что «нет ничего в себе самом нечистого», ибо «только почтающему что-либо нечистым, тому нечисто» (Рим. 14, 14—20). Или же мироотвержение есть слепота, помрачение духа, посягание на хулу и тяга к ереси, это есть путь от духовного скупчества к телесному.

Наука, искусство, государство и хозяйство суть как бы те духовные руки, которыми человечество берет мир. И задача христианства не в том, чтобы изуверски отсечь эти руки, а в том, чтобы пронизать их труд изнутри живым духом, воспринятым от Христа. Христианство имеет в мире свое великое волевое задание, которого многие не постигают. Это задание может быть обозначено как создание христианской культуры.

Ныне же, когда вредоносное явление безбожной науки, когда страшная сила религиозно-бессмысленного государства, когда внутренняя обреченность безыдейного хозяйствования, когда растлевающая пошлость бездуховного искусства наполняют Божью землю расплывшимися харями, — христиане не могут ни отвернуться от этого зрелища, провозглашая «нейтралитет», ни укрыться за словесное «мироотвержение» и «непротивление». Напротив, они должны найти в себе веру и волю для искреннего творческого христианского мироприятия и для борьбы за свое поле и за свой посев.

Культура и Церковь. Создание христианской культуры есть задача, поставленная перед человечеством 2 тыс. лет тому назад и им не разрешенная. Эта задача и не может быть разрешена одной эпохой, одним народом, одним поколением раз навсегда, ибо каждая эпоха, и каждый народ, и каждое поколение должны стремиться к разрешению ее по-своему, — по-своему достигая и не достигая. Проникнуться духом Христова учения и излить этот дух в свою жизнь и в мир вещественный — вот эта задача, раскрывающая всем и каждому великую внутреннюю свободу и великий творческий простор во внешнем мире. И понятно, что духовные облики людей, стремившихся и достигавших, остаются драгоценным и незабываемым достоянием в истории христианской культуры; и материальные облики вещей, созданных людьми из этого духа, должны цениться и беречься в назидание потомству так же, как и рожденные из этого духа законы, установления и способы совместной жизни. Все земное, затронутое или проникнутое Духом Христовым входит в христианскую культуру и в ее историю, все светит из прошлого в будущее, все учит и ведет людей. Но и этого мало, ибо, по слову апостола, «всякий, делающий правду, рожден от Него» (3 Ин. 2, 29) и «всякий любящий рожден от Бога и знает Бога» (3 Ин. 5, 7). Поэтому свет христианства освещает нам не только

жизнь христианских народов за 2 тыс. лет, но и жизнь нехристианских народов, как за время, истекшее после Рождества Христова, так и за время, ему предшествующее. Именно поэтому все чистое, глубокое, благородное и художественное, что когда-нибудь появилось на земле или дошло до нас, испытывается нами, христианами, как близкое, родственное нам по духу, как подлинно великое и драгоценное, незримо наваянное силой веруемого нами Господа, еще не открывшегося человеческому сознанию, но таинственно вдохновляющего человеческие сердца. Так мы созерцаем и ценим Конфуция, Лао-Цзы и Будду, Зороастра и Аменотепа IV, Гераклита, Сократа и Платона, Марка Аврелия и Сенеку, псалмы Давида, египетское и греческое искусство, царствование Александра Македонского и имп. Адриана, жертвенный патриотизм инки и японца. И всюду, где человек живет в творческой любви, или отдает жизнь свою за других, или молится Богу «неизреченными вздыханиями», — мы чуем духом Дух нашего Учителя и видим вселенское братство во Христе.

Творить христианскую культуру возможно только в христианском духе и в христианском порядке, в порядке веры и сердца, свободы и творчества, совести и созерцания. Все это возможно только в порядке обращения сердец; а сердца будут обращаться к Богу, по-видимому, в процессе страданий и разочарований. Вот почему многие из нас склонны думать, что именно Россия, опередившая ныне в страдании и разочаровании все др. народы, сможет первой вступить на этот путь.

Ни Церковь, ни государство не могут и не должны предписывать созидания христианской культуры: она должна твориться свободно. Они могут только содействовать этому творчеству. Это свободное творчество может и должно начаться в пределах Церкви и затем передаваться и в государственное строительство, и во все сферы секулярной культуры. От этого в самой Церкви возродится истинное величие, сила водительная и пророческая, и она явится творческой хранительницей христианского духа, его живым и авторитетным, но не властным, не принудительным источником: источником христианской свободы, свободного созерцания и свободного творчества. Христиане призваны творить христианскую культуру не через Церковь, ибо нельзя вовлекать Церковь в качестве орудия во все хозяйственные трудности, во все политические распри, во все войны, ученые споры и художественные блуждания, нельзя превращать Церковь в некий властвующий союз, отвечающий за все земные неудачи и бедствия: церковь имеет иное высшее и лучшее призвание. Точно так же мы должны творить христианскую культуру не в Церкви: ибо это означало бы увести Церковь от ее прямого назначения — блюсти веру, таинства, чинопочиние и Дух Христов — и расширить ее объем и ее обязанности до поглощения всей жизни. Церковь ведет веру. Вера объемлет душу. Душа творит культуру. Но Церковь не объемлет всю жизнь человека и не «регулирует» всю культуру человечества: ни в науке, ни в искусстве, ни в политике, ни в хозяйстве. Все это творится людьми, укрепляющими и очищающими в Церкви свой христианский дух, но не действующими по церковному указанию или принуждению.

Церкви есть дело до всего, чем живут или не живут люди на земле. Ибо живая религия есть не «одна сторона жизни», а сама жизнь и вся жизнь. Все, чем живут или не живут люди, — или уводит их от Царства Божия, или ведет их к нему; и Церковь может и должна иметь свое суждение обо всем этом — открытое, авторитетное, ободряющее или осуждающее. Но это суждение должно иметь своим мерилом именно закон Божий и Царство Божие, это суждение никогда не должно проводиться в жизнь на путях светской государственности, не должно навязывать верующим програм-

му культурного творчества. Церковь вправе благословить и не благословить, она вправе анафематствовать. И в суждениях своих она должна блюсти полную религиозную свободу и независимость, не угождая людям и не приспособляясь, а если надо, то приема и гонения (*Иоанн Златоуст, Филипп Митрополит*).

Члены церковного союза подчинены государственным законам в своем внешнем поведении, но совесть их не подчинена никаким государственным велениям. И, произнося свои суждения и осуждения, Церковь отнюдь не вмешивается в политику и не стесняет культурного творчества людей, но пребывает в пределах создаваемого и блюдомого ею Царства Божия. Церковь призвана, Церковь обязана указывать людям — и царю, и чиновникам, и парламентариям, и гражданам, и ученым, и поэтам, и живописцам, и промышленникам — то в личной беседе, то в проповеди, то во всенародном воззвании, где именно их дела, их установления, или страсти вредят делу Царства Божия. В этом ее учительная власть, от которой ее ничто и никак освободить не может. И вторжением в политику это стало бы только тогда, если бы Церковь подменила свое религиозное мерило земным или обратилась бы к земным политическим средствам; а свободу культурного творчества это нарушило бы только тогда, если бы церковь попыталась предписывать людям творческие способы их жизни.

При таком понимании дела Церковь, верная своему призванию, не может относиться безразлично к тому, что именно делает государственная власть и какую именно культуру творит народ. Промолчит ли она, если в народе возникнут кровавые и жестокие игрища? Или если распространятся формы публичного разврата? Или если университеты станут школой воинствующего безбожия? Или если растленное искусство станет орудием всеобщего соблазна, или если «черная месса» войдет в погибельную моду? Промолчит ли она, если правительство узаконит многоженство и многоженство? Или разрешит торговлю гашишем? Или отменит преподавание Закона Божия? Или установит избирательную систему, при которой право голоса будет принадлежать только удостоверенным святотатцам? Или введет декретом новую обязательную религию — магометанство или *язычество*? Или начнет поддерживать ростовщичество и эксплуатацию трудящихся по системе концентрационных лагерей? И если Церковь на все это не промолчит, то будет ли это «вторжением в политику», в «царство кесаря» или же стеснением культурной «свободы»? Нет, не будет, ибо Церковь судья во всем, на что падают лучи Царства Божия, не исключая и самих вопросов государственного устройства, включая и все жизненно-культурное творчество народа.

Народ творит. Государство правит. Церковь учит. Во внешнем — государство властвует над народом; в земном — государство повелевает и Церкви. Но во внутреннем и благодатном — Церковь учит и народ и правителей; она учит правителей, не покушаясь на учреждающую и упорядочивающую власть государства, она учит народ, не покушаясь на свободу его творчества. Народ есть источник жизненной силы и созидания. Церковь есть источник благодатной мудрости; государство есть источник внешнего порядка и мира. Государство есть оборона и опора независимой Церкви, а Церковь есть духовник и ангел-хранитель христианского государства.

Но земная культура творится не государством и не Церковью, а народом: многими множеством свободно дышащих и созерцающих индивидуальностей. И потому ни государство, ни церковь не должны помышлять о том, чтобы подавить, вытеснить или заменить это творческое дыхание людей, создающих христианскую культуру. А Церковь должна оставаться творческой хранительницей, живым и авторитетным

источником того христианского духа, из которого народ только и может создавать христианскую культуру на земле.

Культура творится не одним человеком. Она есть достояние многих людей, духовно объединенных между собой. Каждые двое друзей образуют в своем общении известный культурный уровень и создают известные культурные содержания. Так обстоит и в каждой семье, в каждом обществе, в каждой организации, в каждом сословии и у каждого народа. Люди не случайно объединяются друг с другом: их влечет друг к другу сходство материальных и духовных интересов; из этого сходства возникает общение; длительное общение увеличивает взаимное подобие. И если общение носит творческий характер, то возрастает и взаимное влечение, крепнет взаимная связь. Эта связь закрепляется традицией, передающейся из поколения в поколение. Так постепенно возникает единая и общая всем культура.

Самое глубокое единение людей возникает из их духовной однородности, из сходного душевно-духовного уклада, из сходной любви к единому и общему, из единой судьбы, связующей людей в жизни и смерти, из одинакового созерцания, из единого языка, из однородной веры и из совместной молитвы. Именно таково национальное единение людей.

Национальное чувство не только не противоречит христианству, но получает от него свой высший смысл и основание: ибо оно создает единение людей в духе и любви и прикрепляет сердца к высшему на земле — к дарам Святого Духа, даруемым каждому народу и по-своему претворяемым каждым из них в истории и в культурном творчестве. Вот почему христианская культура осуществима на земле именно как национальная культура и *национализм* подлежит не осуждению, а радостному и творческому приятию.

(Подробнее об этом см. ст. «Национализм».)

И. Ильин

ХРИСТИАНСТВО, единственная истинная *вера* рода человеческого, переданная людям Иисусом Христом. Своей Божественностью и истинностью она отличается от всех др. религий. Все др. *религии* древнего мира, кроме религии ветхозаветной, можно назвать общим именем — «языческие религии». Не вдаваясь в рассмотрение каждой из них, попытаемся сделать общую их характеристику, чтобы потом видеть все превосходство над ними христианства. *Язычество* представляет собой обоготворение или внешней природы, или человека, вообще мира конечного. Оно не есть нормальное явление в истории человечества, как будто бы иначе и не могло быть в его религиозной жизни; напротив, все языческие религии суть печальные последствия уклонения людей от Божественного руководства и откровенной религии; язычество есть искажение истинной религии. Изначало существовало, хотя не полное, но истинное богопознание и богопочтение; от первых дней своих люди веровали в единственного *Бога* и Ему единому поклонялись. Этот изначальный *монотеизм* среди первых людей был следствием непосредственного созерцания Бога в первобытном невинном состоянии человека. После падения, когда человек лишился непосредственного соединения с Богом, в нем осталось все-таки воспоминание о первоначальном своем состоянии и вместе с этим живое сознание истинного Бога; оно перешло потом от первых людей следующим поколениям и более или менее долгое время сохранялось среди человечества до тех пор, пока, под влиянием различных причин, не потемнели в их памяти первоначальные предания и явилось идолопоклонство. Искражение истинной религии среди людей могло возникнуть и совершиться только под влиянием разнообразных и многочисленных причин. Первой ступенью уклонения людей от истинной религии является охлаждение религиозного чувства, под влиянием нравственного па-

дения. В сознании человека идея Бога отходит на задний план; Бог превращается в нечто мысленное, более или менее далекое от человека; сердце уже не чувствует живой потребности прославлять и благодарить Его, и все внимание человека обращено, наконец, на заботы о временном и преходящем. Такое религиозно-нравственное настроение с течением времени все более и более усиливалось, так что люди, наконец, омрачились, по выражению *Священного Писания* (Рим. 1, 12), в своем сердце. В таком состоянии они могли, действительно, принять различные силы и явления природы, в которых первоначально видели лишь действия Божества, за само Божество, и вот оттого люди начали обоготворять тварь. Далее, развитию язычества способствовало обособление племен с расселением их в разные страны из первоначального центрального отечества. С расселением племен из общего центра и разъединением их представления о Боге вследствие самобытного развития каждого племени стали уже очень различны, и первоначальное их единство и происхождение из одного источника пришло в совершенное забвение. Языческие народы лишены были непосредственного откровения Божия. Им предоставлено было в своей духовной жизни ходить собственными путями (Деян. 14, 16), т. е. они должны были собственными силами и средствами искать удовлетворения врожденным стремлениям к *истине*, *добру*, *блаженству* и сами благоустроить свою жизнь. Однако Бог не оставил их Своим естественным откровением. В сердцах язычников оставалось написанным дело законное, возвещавшее им нравственные обязанности (Рим. 2, 15). Но увлекаемые силой *зла* и *греха* все далее и далее от Бога, они забыли о Нем, преклонились пред природой, воздав ей божескую честь. Природа, ее *силы*, *красоты* и дары сделалась божеством человека. Человек обоготворил все в мире, начиная от камня и растения, кончая небом и самим собой. Вместе с этим усилилось и нравственное растление; языческие религии стали освящать грех и порок. Особенно это растление усилилось пред явлением Спасителя в греко-римском мире. Зло нравственное раскрылось в ужасающей силе, как это можно видеть из изображений ап. Павлом нравственного состояния языческого мира (Рим. 1, 24—32; Гал. 5, 19—21). Пустив такое ниспадение человечества в глубину зла, Бог, однако, положил пределы развитию его, иначе человечество оказалось бы неспособным к усвоению плодов искупления. Зло, хотя и раскрылось во всей своей силе, но не угасило и не подавило во всем человечестве влечений к истине, добру и блаженству. Идея Божества и чувство религиозное не покидали язычника. Поэтому наряду с развитием зла живы были в язычестве — в лучших его представителях — стремления к истине и добру, искреннее стремление к постижению Божества и единению с Ним. Но удовлетворение этих естественных стремлений богоподобной природы человеческой собственными силами было невозможно. В этом языческий мир, после тысячелетних тщетных усилий и блужданий, должен был убедиться опытно. История свидетельствует, что языческий мир, в лице лучших своих представителей, дошел до сознания человеческого бессилия в поисках божественного и в желании помочь нравственному возвышению общества. Величайшие мудрецы Греции, Сократ и Платон, говорили уже о необходимости Божественного Наставника для просвещения человечества и направления его на путь добра. Впоследствии чувство такой нужды сделалось еще живее в тех людях, которые еще не заглушили в себе голоса совести. Философия, явившаяся руководительницей язычников в духовной жизни и вообще пытавшаяся разрешить высшие и главнейшие вопросы религии и нравственности, успокоение могла указать или в самодовольстве животного характера (эпикурейцы), или в совершенном равнодушии и к радостям, и к горестям жизни, и ко всем уда-

рам *судьбы*, в разрешении или даже предписании самоубийства тому, кто не умел достигнуть бесстрастия (стоицизм); или, наконец, в *скептицизме*, которым закончилась дохристианская философия древнего мира. В связи с частой сменой разных направлений философия не могла при своем бессилии собственными средствами найти истину о Боге, *душе* человека, цели человеческой жизни, нравственной деятельности и загробной жизни. Понятно, что за этим сознанием своего бессилия у лучших людей языческого мира должна была крепнуть надежда на помощь Божию, на скорое пришествие Избавителя. Когда человечество находилось в опасности дойти до крайнего сомнения и отчаяния в достижении истины, не видело иного средства спасения, кроме Божественной помощи, тогда-то воссиял Свет языков. Среди всеобщего ожидания Искупителя, Царя-Избавителя, Примирителя, среди общего нравственного томления, выходит из Иорданской пустыни Иисус Назарянин, и первое Его слово, уже льющее яркий свет на тогдашнее состояние людей, — «покайтесь» — говорило о духе Его проповеди. Он говорит не как философ-моралист, дело которого было только дать правило, показать, что, по его мнению, хорошо и что худо, что полезно и что вредно. Он говорит, напротив, внутреннему духу человека, обращает его внимание на сердечное состояние, будит его совесть и указывает ему определенную цель жизни. И весьма естественно, что человек при таком живом голосе, касавшемся его сердца, легче мог прививать себе это учение, легче мог воспринимать в свою жизнь это воплощенное добро, воспитывать свой ум, волю и сердце в духе Христовом; Иисус Христос во время Своей общественной проповеди являлся пред ним не только учителем и законодателем, как, напр., Моисей, но Лицом, осуществляющим в жизни Своей идею добра, безгрешности и совершенной святости. Он всюду ходил и благоволит. В своей жизни Он представляет непрерывный ряд добрых дел, вытекающих из единения Его с Богом Отцом, одушевленных одной любовью и преследующих одну великую цель: славу Божию и спасение людей. Немного времени действовал Христос на поприще служения роду человеческому — всего 3 года с половиной. Но в этот краткий период времени Он обнаружил пред людьми такое богатство Своего духа, какого не сохранила история ни от одного др. исторического лица. Мы видим Господа в самых разнообразных состояниях и положениях человеческой жизни: как сына, друга, гражданина и учителя. Он обращается со всеми классами и видами общества — с богатыми и бедными, с образованными книжниками, с знатными членами синедриона, с неучеными рыбаками и презренными мытарями, с благочестивыми и грешниками, с больными и здоровыми, с взрослыми мужчинами, женщинами и с детьми, с друзьями и врагами; то беседует Он с таким важным мужем, как Никодим, то с незнатной самаряночкой, то в тесном кружке учеников, то в многочисленной толпе народа. Мы находим Его и в синагогах и храме, в домах и пустынях, в деревнях и городах, и на берегах Галилейского озера, и на веселом свадебном пире, и на печальной могиле. Мы видим Его среди ужасных душевных страданий в Гефсимании, перед первосвященниками, в доме гражданского судьи, в среде грубых солдат и фанатичной толпы и, наконец, в жестоких крестных муках на Голгофе. Во всех этих положениях Он производил на всех чрезвычайное, беспримерное впечатление. Пророчество старца Симеона: «Сей лежит на падение и восстание многих» (Лк. 2, 34), с буквальной точностью исполнилось на Христе. Одни, при ближайшем обращении с Христом, — больные телом и духом, — радостно чувствовали на себе исходящую от Него силу исцеления всевозможных недугов и восстановления нормально-го душевного состояния; другие, отягченные грехами, в общении с Господом, как бы вступали в новую нравственную

атмосферу, ощущали в себе приток свежих нравственных сил, сбрасывали с себя ветхого человека и облекались в нового, умирали для прежней жизни и возрождались для новой. Достаточно вспомнить Марию Магдалину, мытаря Закхея, разбойника на кресте. Даже люди, случайно встретившиеся со Христом и, быть может, никогда не останавливавшиеся на вопросе о различии нравственного доброго и злого, под могучим влиянием личности Христа вдруг получали сознание ясного созерцания пред собой идеала праведника в его живом и полном воплощении в лице Христа. Так Пилат, по свидетельству истории, грубый и жестокий человек, под неотразимым впечатлением чистоты Христа вынужден был, однако, торжественно выразить свою непричастность в осуждении Невинного: Он взял воды, умыл руки пред народом и сказал: «Не виновен я в крови Праведника сего» (Мф. 27, 24). Наконец, начальник римской стражи, человек с отвердевшими нервами от постоянного зрелища распятых и, по видимому, не усматривавший во Христе ничего, кроме позорно казнимого преступника, оставленного и Богом, и людьми, так, однако, был поражен внутренней святостью Распятого, что невольно воскликнул: «Истинно Человек Этот был праведник!» (Лк. 23, 47). Все великие люди прошедшего давно уже сделали только достоянием истории. После того как они отжили свой век и уступили место действия другим, после того как выступили на смену им новые деятели, много если какой-нибудь друг или верный ученик с грустью вспоминал о них в продолжение одного поколения. Сама зависть человеческая с течением времени не находила уже себе пищи в воспоминании о них. Хладнокровное потомство самым беспристрастием суда своего предало решительному забвению прекратившееся существование их на земле. Не такова жизненная судьба во всемирной истории Христа. Для нас, живущих в XX столетии со дня Его рождения на земле, Он столь истинно жив с Своим Божественным образом, с Своим беспримерным учением и с Своими величественными делами, что только в общении с Ним, в следовании Ему мы ищем для себя истинной жизни. Уже 19 веков миновало с тех пор, как Господь жил на земле, но, можно сказать, что Он не сходил с нее. С тех пор миллионы людей положили свою жизнь за Него, а другие и сейчас враждуют против Него; но везде еще о Нем идет дело: то нападают на Него, то защищают Его, то молятся Ему. «От плода их познаете их» (Мф. 7, 16). Как-то Христос, таково и Его дело. Христианство стоит на неизмеримой высоте пред всеми др. деяниями и явлениями во всемирной истории человечества, со всеми его народами и племенами, со всеми его эпохами и деятелями. Оно в высшей степени чуждо всякой зависимости от исключительных особенностей натурального духа народа, из среды которого вышел его Основатель; оно так свободно от народных влечений и идеалов того времени, в которое жил Христос, что при углублении в содержание христианского учения нам представляется чем-то в высшей степени странным, загадочным и непонятным, что оно озарило собой мир, появившись именно в известное время и выступив среди определенного народа. Поэтому мы вынуждены, помимо всякого догматического учения, единственно с исторической точки зрения, смотреть на христианство как на непосредственный дар Неба, стоящий по своему содержанию выше всех условий места и времени, в виду которых можно было бы признать его естественным продуктом гениального человека. Правда, христианство явилось не без подготовленной многими веками почвы, на которой оно предстало взору человечества величественным произрастанием, и такой почвой служит для него Ветхий Завет. Но и ветхозаветная религия обязана своим происхождением не натурально-национальному духу евреев, а сверхъестественному источнику, Божественному откровению. При всем том и по сравнению с Ветхим Заветом —

христианство столь оригинальное, самостоятельное и высокое явление, что представляется безусловно новым и абсолютно совершеннейшим актом Божественного откровения. Христианство признает себя за абсолютную и безусловно совершенную форму религии потому, что: 1) оно указывает в лице Иисуса Христа осуществление полного откровения Бога миру и 2) полное избавление или искупление от зла, к чему стремятся все религии. Но такое значение христианство может иметь только в том случае, если Иисус Христос есть не простое человеческое существо, а единосущный Богу Отцу Сын, каким Он изображен в Евангелии. Значит, в Божественности Иисуса Христа — главная опора христианства, непоколебимое основание христианской веры. Кто спросит нас, есть ли Бог, есть ли добро, истина, есть ли грех и искупление, есть ли мир духовный, душа и т. п., мы не будем долго рассуждать и укажем только на Того, в Ком дан ответ на все. Не на песке философских умозрений и не на зыбкой почве нравственного опыта построены наша религия, наше миро-созерцание, а на историческом факте светоносного и животворного явления в мир жизни, истины, света и добра в лице Господа нашего Иисуса Христа. Вся наша духовная жизнь основывается на фактах. Над всем господствует реальная сила истории. Все религии также ссылаются на факты. Но факт, который составляет собой сущность христианской религии, называется Иисусом Христом. Его личность и обозначает собой сущность христианства. Ведь Христос относится к христианству не так, как, напр., Магомет к магометанству; Он имеет не просто историческое, а имеет абсолютное значение для религии, которая называется по Его имени: Он не просто Основатель, но и предмет религии; в сущности Он есть само христианство, и оно на все времена связано с Его личностью. Из-за Его дела невозможно забыть Его Самого. И Христос никогда не будет забыт. Он сделал Себя средоточием Своей религии, и во все времена так именно смотрел на Него христианский мир. Вся история Церкви свидетельствует об этом. Все споры из-за христианского учения в различные времена, в сущности, имеют своим предметом Иисуса Христа. Все богослужение есть прославление Иисуса Христа. Песни церковные воспевают Христа; христианское искусство прославляет Его торжество, когда оно все лучшее и прекраснейшее, чем только обладает, приносит к Его стопам. Вместе с учением Христа жизнь человечества получила самый коренной переворот во всех отношениях — умственном, нравственном, семейном и гражданском, переворот такой, какого око не видело и ухо не слышало и на сердце не входило наивеличайшим мудрецам и моралистам, полити-

кам и законодателям дохристианской древности. Иисус Христос есть, бесспорно, второй, высший, духовно совершеннейший родоначальник обновленного человечества; Он поэтому есть не просто человек, а Богочеловек, а религия богооткровенная и всесовершеннейшая. **Б. С.**

«ХРОНОГРАФ РУССКИЙ», древнерусское сочинение по всемирной истории от сотворения мира до правления византийских императоров и современных им событий славянской и русской истории.

Первый хронограф был создан на Руси, как предполагают историки, еще в XI в. на основе исторических хроник греческих писателей Георгия Амартола (X в.) и Иоанна Малалы (VI в.). На его основе был написан «Летописей Еллинский и Римский». Вторая редакция «Летописца...» (создана в 1-й пол. XV в.) послужила материалом для «Хронографа Русского».

Первая редакция «Хронографа Русского» была написана в 1512. Это было самостоятельное произведение, созданное неизвестным русским историком того времени, который посвоему пересказал имевшийся у него исторический материал. В свой хронограф автор включил библейскую историю, которую дополнил рассказами о создателях наук и ремесел, языческой религии египтян и греков. Всемирную историю автор хронографа видел как единое творение *Промысла Божия*, где все события связаны между собой. В его повествовании последовательно меняются царства: Иудейское, Вавилонское, Мидийско-Персидское, Римско-Греческое. Завершается история взятием Царьграда турками в 1453 — падением Греческого царства. В «Хронограф Русский» была включена также «Александрия» (роман о жизни и подвигах Александра Македонского) и повесть о Троянской войне, очень популярные на Руси. Много рассказывает автор о происхождении славян, переложении книг на славянский язык, событиях русской истории.

Русский Хронограф стал своеобразной исторической энциклопедией для средневекового читателя.

В 1617 была создана новая редакция хронографа, где была сокращена библейская часть, но включены сведения об открытии Америки и отрывки из популярных в то время польских хроник (в рассказе о славянской истории). Автор 2-й редакции русского Хронографа старался показать непрерывность исторического процесса. Много внимания он уделил Смутному времени Русского государства и закончил повествование избранием на царство Михаила Федоровича Романова. Этот хронограф был очень распространен в XVII и н. XVIII в. и часто переписывался книжниками.

Е. Галкина

Ц

ЦАРСТВО БОЖИЕ, или Царство Небесное, Царство Христово. Вступление в Царство Небесное, которое откроется Вторым пришествием Христа, возможно лишь истинно верующему во Христа и покаявшемуся в своих грехах. Достойными Царства Божия Христос считал нищих духом, скорбящих о грехах своих, кротких, смиренных, милостивых, гонимых за правду и Святое Его учение (Мф. 5, 3—12). Он говорил, что время наступления Царства Божия неизвестно людям, и придет оно не тогда, когда его все ждут. Царство Божие, как и семя горчичное, появляется медленно, и «когда Евангелие Царства Божия будет проповедано по всей вселенной» (Мф. 24, 14), тогда можно ожидать истинного его явления. Напрасно ученики Иисуса Христа ожидали близкого наступления Царства Божия, напрасно спорили даже о месте каждого из них в нем: Христос разъяснил ошибки, заповедав апостолам смирение, ибо Сын Человеческий пришел для искупления всех, а не для почета (Мф. 20, 25—28). Поэтому он говорил: «Будьте, как дети, или не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18, 1, 4).

ЦАРЬ (лат.: Caesar), в понятиях *Святой Руси* помазанник Божий, священное лицо, представитель Бога на земле, самодержец, стоящий над всеми сословиями, издающий законы и следящий за их исполнением, вольный казнить и миловать своих подданных.

Слово «царь» означает главного начальника, верховного правителя, вождя, повелителя, властителя страны или народа, государя, монарха. Имя это в *Священном Писании* употребляется и о *Боге*, и о людях. В высшем смысле оно означает совершенную независимость, всецелую полноту и безграничное величие *власти*. Такая власть принадлежит единому Богу. Бог называется царем, как творец и высочайший властитель, правитель и промыслитель мира и рода человеческого, коему все всецело принадлежит, будучи всецело обязано и началом, и продолжением *бытия* своего (1 Пар. 29, 11—12; 2 Пар. 20, 6; Мф. 6, 13; Апок. 4, 11). Начала и первого образа царской власти между людьми надобно искать в семействе, которое представляет первые начала человеческого общества (Быт. 1, 27—28). Отец семейства есть первый и естественный властитель детей и глава семейства (Быт. 3, 16; Еф. 5, 23; 6, 1—3), и как власть отца произошла от Бога, который сотворил человека, то и глубочайший источник и высочайшее начало первой, а следовательно и всякой последующей между людьми власти, заключается в Боге, который есть начало всякого начала (1 Пар. 29, 11—12) и от которого всякое отечество на небесах и на земле именуется (Еф. 3, 15). Когда семейство, с размножением членов своих, образует собой племя, и из семейств возрастает государство, необъятное для естественной власти отечес-

кой, сам Бог дает сей первоначальной власти новый образ, облекая ее Своею высшею — державною силою. «От Господа, — говорит Премудрый — дается держава, и сила от Вышнего» (Прем. Сол. 6, 3; сн. 9, 7). «Всевышний владычествует над царством человеческим, и дает его, кому хочет», — пишет пророк. «Он низлагает царей и поставляет» (Дан. 2, 21; 4, 14; 22; 29; сн. Иер. 25, 5—7). «Он каждому народу поставил вождя» (Сирах. 17, 14). «Нет власти не от Бога, — пишет апостол, — существующие власти от Бога установлены» (Рим. 13, 1). «Ты не имел бы никакой власти надо Мною, — говорил сам Господь Пилату, — если бы не было дано тебе свыше» (Ин. 19, 11). Отсюда все предрешающие власть, как от Него имеющие власть свою, суть Его представители, Его органы, Его поверенные, Его наместники во временной нашей жизни. Первые начала царской власти в истории народов представляют: Нимрод, царь Вавилонский, в земле Сеннааре, Ассур, царь Ассирийский, основавший Ниневию и др. города, и цари разных др. царств передней Азии и земли Ханаанской (Быт. 10 и 14 и др.). В избранном народе Божием цари являются после других. Но что царская власть не противна воле Божией, видно из того, что самому отцу верующих Аврааму обещано Богом, что от него произойдут многие народы, и цари произойдут от него (Быт. 17, 6, 16). То же обещание повторено Богом и патр. Иакову (Быт. 35, 11), и патр. Иаков, благословляя детей своих пред своею смертью, предсказал, что царская власть в потомстве его будет принадлежать колену Иудину и будет непрерывно продолжаться в нем до Христа (Быт. 49, 8—10). Последующая история показывает, что цари появились прежде в роде и потомстве старшего сына Исаака, Исава (Быт. 36, 31—39); в обетованном же племени сначала долго не было царей, и Евреи, как избранный народ Божий, были царственным народом, управляясь самим Богом (сн. Исх. 19, 5—6). После в законодательстве Моисея дано было особенное предостережение касательно избрания и поставления царя в особенном постановлении (Втор. 17, 14—20). Постановление это чрезвычайно важно; сущность его состоит в следующем: а) в цари надобно поставлять над собою, кого сам Бог избирает (или через пророка, или по жребию, или по наследию), а не по самовольному присвоению себе царской власти, как Авимелех, и не по слепому произволу народа; б) царя надобно поставлять из своих братьев, из своего народа, а не из иноземцев, и потому царское достоинство Идумеянина Ирода было противно воле Божией; в) царь не должен умножать себе коней и не должен вступать в союз для сего с Египтом и возвращать народа своего в Египет; г) не должен умножать жен, чтобы не развратилось сердце его и не уклонилось от Бога. И, следовательно, Соломон поступал против сего закона

(3 Цар. 11, 1 и далее); д) не должен слишком много собирать себе серебра и золота, чтобы не вознеслось сердце его пред своими братьями; е) он должен писать для себя список с книг Закона, и его читать во все дни жизни своей и стараться все его постановления, не отступая от него ни направо, ни налево; ж) тогда царство его будет благословлено Богом и перейдет к потомкам его и будет прочно и твердо посреди Израиля. Если царь по особенным причинам не объявлял наследника, по себе на престол свой (3 Цар. 1, 17, 20), то наследовал ему старший сын его (2 Пар. 11, 22; 21, 3), хотя бы он был малолетний. В случае малолетства наследника, управляла царством мать его, как опекуна, и мать царя всегда пользовалась особенным уважением (сн. 3 Цар. 1, 15 и далее 2, 19; 3 Цар. 15, 2; 10; 4 Цар. 10, 13, 24, 12; Иер. 13, 18, 29, 2). Само же избрание и поставление царя во Израиле первоначально совершилось по особенному устройению Божию. При этом Бог осудил в народе Своем недоверие к Его промыслу, склонность к новому и подражание язычникам, но саму власть царя подтвердил и освятил Своим помазанием (сн. 1 Цар. 8; 9; 10; 11 и 12. Самуил и Саул). Замечательно, что, тогда как у др. народов был обычай целому ряду царей усвоить одно известное имя (напр., у египтян — фараон и после — Птоломеи, у филистимлян — Авимелех, у сириян — Венадад и после — Селевки, у персов — Дарии), еврейские цари, при общем имени царя, постоянно удерживали и обыкновенное свое имя, не изменяя его.

Значение царского достоинства. Цари издревле имели самое высокое значение: их особа была священна, и им оказывали самое высокое почитание, благоговение и покорность (Исх. 22, 28; Пс. 104, 15; 1 Цар. 24, 4—14; 26, 6—16; 2 Цар. 1; 14; 14, 4... 24, 3—4; 3 Цар. 1, 16—18; 23; 1 Пар. 16, 22; Притч. 24, 21; Еккл. 10, 20). Они назывались сынами Всевышнего, богами земными, помазанниками Божиими (Пс. 81, 1; 6; 1 Цар. 12, 3; 5; 2 Цар. 23, 1; Ин. 10, 34—35), и евреи смотрели на них как на наместников и представителей Божиих, т. к. верховный, непосредственный их царь — сам Бог, и они избранный народ Его (Исх. 19, 4—6; Втор. 7, 6—8; 2 Цар. 7, 24; 1 Пар. 16, 13—18; 17, 22—24; 3 Цар. 8, 51—53), и т. к. сам Бог избирает и поставляет царей (Втор. 17, 15; 1 Пар. 28, 4—7; 1 Цар. 16, 12—13; Притч. 8, 15—16; Исаии 45, 1—6; Дан. 2, 21; 4, 14; 22; 29). Отсюда особа царя почиталась священной и неприкосновенной, и оскорбление царя наказывалось смертью (1 Цар. 26, 9; 16, 24, 5—8; 2 Цар. 1, 14—15; 19, 21; 3 Цар. 21, 10; 13). Были случаи и посягательства на жизнь царей; но это было во времена упадка нравов, особенно в царстве Израильском (4 Цар. 15).

Права царей и великие их обязанности. Цари издревле пользовались великими правами и преимуществами. Как державный правитель народа, царь имел право учреждать и предписывать все то, что, по его благоусмотрению, может содействовать достижению конечной цели общества. Отсюда он имеет право: а) издавать и обнародовать законы и постановления, дополнять и объяснять их, если то нужно для блага общественного, имея сам постоянно закон Божий пред очами своими (Исх. 18, 19—20; Втор. 17, 18—20; Притч. 8, 15); б) учреждать низших, подчиненных себе правителей, которые должны быть Его представителями и исполнителями воли Его (Исх. 18, 21—24; Втор. 1, 12—17; 2 Пар. 19, 5—11; 1 Петр. 2, 14); в) не только наблюдать за исполнением Его законов, но и производить суд над их нарушителями, употребляя для сего награды и наказания, и в крайних случаях обладая правом жизни и смерти, если др. меры оказываются недостаточными к сохранению спокойствия и безопасности в обществе от людей злонамеренных и беспокойных (Рим. 13, 3—4; 1 Петр. 2, 15); г) набирать и содержать войско для защиты от врагов внутренних и внешних (1 Цар. 8, 11—12); д) налагать налоги и собирать подати (1 Цар. 8, 14—17; Рим.

13, 6); е) миролюбиво сноситься с др. державами, заключать с ними мирные договоры и союзы, и в случае необходимости силою оружия защищать права своих подданных, наблюдая, впрочем, при этом правила мудрого благоразумия, справедливости и человеколюбия (Втор. 20 и др.); ж) вообще, как глава и представитель государства, блюститель и защитник его прав и преимуществ, державный правитель имеет право употреблять все законные средства к утверждению безопасности и возвышению благосостояния своих подданных (2 Пар. 17, 1—10; 12—19; 19, 5—11 и др.). Впрочем, при всем высоком своем достоинстве и назначении и при всех великих своих правах и преимуществах царская власть не изъята от повиновения законам Божественным; отсюда предрешающие власть свято и нерушимо должны исполнять волю Божию и свои великие обязанности, служа примером для своих подданных (Втор. 17, 18—20; Прем. Сол. 6, 1—8). Но многие злоупотребляли своей властью и правами. Примером тому много и в священной, и в гражданской истории. В царстве Израильском предохранением и ограждением от возможного деспотизма власти служили: договор и завет при избрании царя (1 Цар. 10, 25; 2 Цар. 5, 3; 3 Цар. 12, 4 и далее. 4 Цар. 11, 17), главы семейств, составлявшие род представительства народа (1 Пар. 13, 2; 29, 1; 1 Цар. 14, 45), и особенно пророки, которые со времен Самуила были стражами теократии и, как преемственно обновляющееся учреждение, служили ограждением от крайних обнаружений произвола и самовластия (напр., Самуил, Нафан, Исайя, Илия, Елисей и др.).

Б. С.

В России титул царя впервые принял *Иван IV Грозный* в 1547. С 1721 русские цари стали официально называться императорами. С 1815 название «царь» снова ввели в титул в виде «царь Польский». В народе титул «император» не прижился, и чаще всего по-прежнему использовалось слово «царь».

Народ видел в царе воплощение родины и государства и добровольно передавал ему свою жизнь на общее благо. Народ оставлял за собой нравственную общественную свободу и вручал царю бремя государства.

«Царь для русского человека, — отмечал *А. С. Хомяков*, — есть представитель целого комплекса понятий, из которого само собой слагается «бытовое» *Православие*. В границах этих всенародных понятий царь полновластен; но его полновластие (единовластие) — самодержавие — ничего общего не имеет с абсолютизмом западно-кесарского пошиба. Царь есть «отрицание абсолютизма» именно потому, что он связан пределами народного понимания и мировоззрения, которое служит той рамой, в пределах коей власть может и должна почитать себя свободной».

Эта мысль Хомякова очень важна для понимания одного из главных принципов русской цивилизации. Самодержавие ограничено традицией и народным преданием. Царь не вмешивается в дела крестьянской общины, регулируемые обычным крестьянским правом, он воздерживается от вторжения в дела окраинных народов, если только они не приобретают угрожающий характер, и т. п. Это, конечно, не означает, что он не может этого делать, но не делает этого, чтобы не нарушать традиционный государственный порядок, изменение которого чревато общественными потрясениями.

«Русский народ, — писал *К. А. Аксаков*, — государство-вать не хочет. Он хочет оставить для себя свою не политическую, свою внутреннюю общественную жизнь, свои обычаи, свой быт — жизнь мирную духа... Не ища свободы политической, он ищет свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной — народной жизни внутри себя. Как единый, может быть, на земле народ христианский (в истинном смысле слова), он помнит слова Христа: воздайте кесареви, а Божие Богови, и др. слова Христа: Царство

мое несть от мира сего; и потому, предоставив государству царство от мира сего, он, как народ христианский, избирает для себя иной путь — путь к внутренней свободе и духу, к царству Христову: Царство Божие внутри нас есть».

Идея самодержавной власти сложилась на Руси не сразу и имела своих противников, прежде всего в лице удельных князей. В «*Повести временных лет*» монах Нестор отвергает единое государство как несправедливое и незаконное, считая лучшим удельное династическое княжение: «каждо да держит отчину свою», а признавая центром единства Руси только Церковь. Однако такой взгляд на благо Русской земли противоречил интересам ее целостности и единства. Митр. *Иларион* стоит уже на точке зрения самодержавия как единственно возможной для сохранения целостности и мощи Русского государства. Самодержавие, считал он, может осуществить эту задачу, только опираясь на православную церковь; таких же взглядов придерживается его современник *Иаков Мних*, считавший, что чем мощнее единое государство, тем сильнее и заступничество Бога.

Царская власть в России, справедливо отмечает *И. Л. Солоневич*, была функцией политического сознания народа, и народ, устанавливая и восстанавливая эту власть, совершенно сознательно ликвидировал всякие попытки ее ограничения.

Русская монархия, писал *Л. А. Тихомиров*, «представляет один из величайших видов монархии, и даже величайший. Она родилась с нацией, жила с нею, росла совместно с ней, возвеличивалась, падала, находила пути общего воскресения и во всех исторических задачах стояла неизменно во главе национальной жизни. Создать больше того, что есть в нации, она не могла, это, по существу, невозможно. Государственная власть может лишь, хорошо ли, худо, полно или неполно, реализовать то, что имеется в нации. Творить из ничего она не может. Русская монархия за ряд долгих веков исполнила эту реализацию народного содержания с энергией, искренностью и умелостью...»

Развитие и укрепление идеи самодержавной власти в национальном сознании диктовались требованиями жизни. Ордынский разгром Руси показал, насколько пагубна для страны раздробленность единого народа на отдельные территориальные образования. В борьбе против Орды старые идеи единого государства приобретали новую силу, находили новое обоснование. Сама жизнь доказала преимущество самодержавия, и первый российский государь, стряхнувший ордынское иго, почувствовал себя настоящим единым государем. По мысли *Иосифа Волоцкого*, его власть от Бога, ему подчиняются все христиане, в т. ч. духовенство. В его руках «милость и суд, и церковное и монастырское, и всего православного христианства власть и попечение».

Еще дальше пошел старец *Филофей*. Он сумел обосновать, что русский царь является наследником величия римских и византийских императоров, а Москва по своему духовному значению является *Третьим Римом*. Обращаясь к царю, он писал, что «все царства православной веры сошлись в тое единое царство, во всей поднебесной ты один христианский царь». Но власть самодержцу нужна не сама по себе, а чтобы быть щитом «правой веры», защищать Православие как добротолубие, сохранять ценности русской цивилизации от попыток разрушить их со стороны Запада. *Филофей* подчеркивает преемственность русского самодержавия от *Владимира Святого* и *Ярослава Мудрого*, обосновывая его и как духовного наследника дел, начатых ими.

Коренные русские люди всегда относились к царю с чувством глубокого почтения, высшего уважения и любви. Для них он был воплощением родины и государства, символом России, неразделимо связанным с именем Бога. «Русский Бог — велик», — считал русский человек. «Русским Богом да

русским царем святая русская земля стоит, русский народ — царелюбивый».

«Нельзя быть земле русской без государя», — говорят народные пословицы. «Нельзя земле без царя стоять, без царя земля — вдова». «Грозно, страшно, а без царя нельзя». «Светится одно солнце на небе, а царь русский на земле».

А почему? А потому, что «без Бога свет не стоит, без царя земля не правится». «Бог на небе, царь на земле». «Один Бог, один государь». «Все во власти Божьей и государевой».

В народном сознании: «Народ — тело, царь — голова». «Государь — батка, земля — матка». «Царь города бережет». «Царь от Бога пристав». «Сердце царево в руке Божьей».

Царь — помазанник Божий, и потому все, что он делает доброго, — Божья воля. «Кого милует Бог, того жалует царь». «Виноватого Бог простит, а правого царь пожалует». «Вся жизнь человеческая — служение Богу и государю». «Где ни жить — одному царю служить». «За Богом молитва, за царем служба не пропадет».

В народном сознании царь обладает всеми высшими характеристиками. «Где царь, там и правда», — говорит русский человек. «Всякая вещь перед царем не утаится». «У царя руки долги». «Царский глаз далече сягает». «Нет больше милосердия, как в сердце царево». «Богат Бог милостию, а государь жалостию». «У Бога да у царя всего много». «Все ведает Бог и государь». Да и вообще слово «царь» выражает принцип высшего совершенства. Отсюда — «Царь-колокол», «Царь-пушка», «Царь-девица», «Царь-земля».

«Государь только Богу ответ держит», — считает русский человек. «Царский гнев и милость в руке Божьей». Но ответственность царя перед Богом очень велика — ибо «За царское согрешение Бог всю землю казнит, за угодность милует». «Народ согрешит — царь умолит; царь согрешит — народ не умолит».

Все русские люди — «душою Божьей, а телом государевы». «Царь думает, а народ ведает». «Воля царская не судима». От народа царь требует прежде всего правды — «Царю правда нужна». «Царю правда — лучший слуга».

«Правда Божья, а суд царев». «Правда Божья, а воля царская». «Воля царя — закон». «На все святая воля царская». «Все во власти Божьей и государевой». «Суди меня Бог и государь!»

По мнению народа, если у царя и случается ошибка или неправда, виноват не он, а его окружение. «Не от царей угнетение, а от любимцев царских». «Не царь гнетет народ, а временщик». «Не царь грешит, а думцы наводят».

В сознании русского человека крепко держится чувство обязанности всегда молиться за царя — «Не всяк царя видит, а всяк за него молит». «Государь-батюшка, надежда православный царь».

В народном сознании образ царя венчал сумму духовных ценностей русской цивилизации. Многие века народное сознание рассматривало царя как связующее звено между Богом и отечеством. Лозунг «За Бога, царя и отечество» выражал ядро русской национальной идеи, доступной любому русскому. Злодейское убийство царской семьи в 1918 рассматривается русскими как удар в сердце Святой Руси, намеренное уничтожение тех начал, которые были и будут всегда святы, хранятся вечно в родовом сознании и психологии народа.

О. Платонов

«ЦАРЬ ЦАРЕМ», икона, отражающая особенности русского православного мировоззрения. Написана во 2-й пол. XV в. мастером, работавшим на Афоне(?). Композиция подобна *Маистусу*, где Спасу Вседержителю на престоле предостоят Богоматерь и Иоанн Предтеча, но Спас изображен в одеждах архиерея, а Богоматерь в царском облачении.

Содержание этой иконографии многогранно. Обычно его связывают со словами *Псалтири* «Предста Царица одесную



«Царь царем (Предста царица)». Икона XVв.

Тебя в ризах позлащенных одеяна» (Пс. 44, 10), относя эти слова к изображению Богоматери. Фигуре Иисуса Христа, одетого в царские и святительские одежды, созвучен текст псалма 109 (ст. 4): «Ты иерей по чину Мелхиседекову». Но по сути иконе более соответствуют слова: «Премудрость прославит себя и среди народа своего будет восхвалена в церкви Всевышнего. Она открыла уста свои и перед воинством Его будет прославлять себя...» (Сир. 24, 1—2). Христос прославляется как ипостасная Премудрость Божия. Богоматерь олицетворяет Церковь, через которую передаются людям блага Премудрости, осуществляется связь их с Богом.

Эта иконография предвещает «новгородский» извод изображения «Софии Премудрости Божией», где Христос изображен дважды: в своем обычном облики и в виде Софии-Ангела, в царском облачении сидящим на троне, которому предстоят Богоматерь и Иоанн Предтеча.

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000. С. 334.

Н. Р.

ЦЕЛОСТНАЯ ЛИЧНОСТЬ, термин философии *славянофилов* (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский). Идея целостной лич-

ности восходит к православному учению о трех элементах, составляющих человеческую личность (*теле, душе и духе*), в котором душевная и материальная жизнь человека рассматривается как подчиненная жизни духовной, а также к романтизму с его реабилитацией чувства и вне-рациональных форм *познания*, стремлением к целокупной истине. У *славянофилов* идея целостной личности проходит под знаком преодоления отвлеченной рассудочности, свойственной, по их мнению, западному человеку. Разум должен возвыситься до сочувственного согласия с *верой*, а для этого он должен собрать в неделимую цельность все силы, которые обычно находятся в разрозненности и противоречии. Рассудок, чувство, в т. ч. эстетическое, сердечная *любовь*, должны согласовываться с др. требованиями духа и подчиниться открываемому в душе «внутреннему корню разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума» (И. В. Киреевский «О необходимости и возможности новых начал для философии»). Обретение человеком подобного внутреннего сознания о наличии в глубине души средоточия для отдельных сил разума и есть стержень целостной личности. Идея целостной личности выявляет и нравственный аспект в *познании*: усмотрение истины доступно только разуму, находящемуся в полном нравственном согласии со всеобщим разумом. Моральная сторона личности непосредственно участвует в познавательном процессе: это существенно отличает идею целостной личности у славянофилов от романтической, подразумевающей лишь субъективную, психологическую целостность личности. Для Хомякова

целостный разум есть результат трех основных способностей: *воли*, как творческой деятельности или «хотения понимать», *веры* или *живознания*, как отражательной восприимчивости, и *рассудка*, как окончательного *сознания*. П. Д. Юркевич, чье учение о целостной личности основано на православной *антропологии*, считал разум вершиной духовной жизни человека, корень же ее усматривал в сердце: «Жизнь духовная зарождается прежде и раньше этого света разума — во мраке и темноте, то есть в глубинах, недоступных для нашего ограниченного зрения» («Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия»).

А. Козырев

ЦЕЛОСТНОСТЬ, обобщенная характеристика *личности*, группы личностей или общества в целом, обладающих сложной внутренней духовной структурой. Понятие целостности выражает духовную интегрированность, самодостаточность, автономность личности, группы личностей или общества в целом, их противопоставленность чуждому или враждебному окружению, связанную с их внутренней активностью и поставленными духовными целями.

Высшим уровнем целостности для Святой Руси была *соборность, целостность личности и цельность духа*.

ЦЕЛЬ, главный элемент сознательной деятельности человека, превосходящего в *мышлении* результат деятельности и пути его достижения с помощью определенных средств.

Высшая цель православного христианина — получение жизни вечной, Царствия Небесного. Эта цель достигается через общение с Богом, служение Ему и стяжание Духа Святого.

Понятие цели предполагает понятие развития (*В. Соловьев*). Поэтому именно в достижении высшей цели христианин духовно развивается, что делает его жизнь боговдохновенной и осмысленной. **Р. Э.**

Цель служит объективным основанием для самоопределения человека. Если эта цель дается посредством одного разума, то она должна иметь одинаковое значение для всех разумных существ. То же, напротив, что содержит лишь основание возможности действия, результатом которого является цель как достигнутая, называется средством.

Субъективное основание желания есть влечение; объективное же основание воли есть побуждение. Отсюда различие между субъективными целями, основанными на влечениях, и объективными, основанными на побуждениях, имеющих значение для всякого разумного существа.

Практические принципы формальны, когда они отвлекаются от всех субъективных целей; они материальны, когда они кладут в свою основу эти цели и, следовательно, известные влечения.

Цели, которые разумное существо поставляет себе по произволу как желаемые результаты деятельности (материальные), все только относительны, потому что только отношение их к известным образом определенному хотению субъекта дает им цену, которая, т. о., не может обосновать никаких всеобщих, для всякого разумного существа или даже для всякого хотения, обязательных принципов, т. е. практических законов. Поэтому все эти относительные цели дают основание только гипотетическим императивам.

Но если предположить нечто такое, что существование само по себе имеет абсолютную цену, что как цель сама по себе может быть основанием определенных законов, тогда в нем, и только в нем одном, будет находиться основание возможного категорического *императива*, т. е. практического закона.

Но несомненно, что человек и вообще всякое разумное существо существуют как цель сама по себе, а не как средство только для произвольного употребления той или др. воли.

Во всех действиях разумного существа оно само, а также и всякое др. такое существо, на которое направлены его действия, должно приниматься как цель. Все предметы склонностей имеют лишь условную цену, ибо если бы сами эти склонности и основанные на них потребности не существовали, то и предметы их не имели бы никакой цены. Сами же склонности, как источник потребностей, имеют столь мало абсолютной цены, что не только их нельзя желать для них самих, но, напротив, быть от них свободными должно быть всеобщим желанием всех разумных существ. Т. о., достоинство всех предметов, которые могут быть достигнуты нашими действиями, всегда условно. Далее, существа, которых бытие хотя основывается не на нашей воле, но на природе, имеют, однако, если они суть неразумные существа, лишь относительную цену как средства и поэтому называются вещами. Только разумные существа суть лица, поскольку сама их природа определяет их как цели сами по себе, т. е. как нечто такое, что не может быть употребляемо в качестве только средства и, следовательно, ограничивает всякий произвол (и составляет предмет уважения). Это суть, т. о., не

субъективные цели, существование которых, как произведение нашего действия, имеет цену для нас, но объективные цели, т. е. нечто такое, существование чего есть цель сама по себе, и притом такая, на место которой не может быть поставлена никакая др. цель, для которой служила бы средством, ибо без этого вообще не было бы ничего, имеющего абсолютную цену. Но если бы все было только условно и, следовательно, случайно, то вообще нельзя было бы найти для разума никакого верховного практического принципа.

Если же должен существовать верховный практический принцип, а по отношению к человеческой воле — категорический императив, то он должен, в силу представления о том, что необходимо есть цель для всякого, составлять объективный принцип воли и, т. о., служить всеобщим практическим законом. Основание этого принципа есть, т. о., следующее: разумная природа существует как цель сама по себе. Так представляет себе человек свое собственное существование, и постольку это есть субъективный принцип человеческих действий. Но точно так же представляет себе свое существование и всякое др. разумное существо по тому же разумному основанию, которое имеет силу и для меня; следовательно, это есть вместе с тем и объективный принцип, из которого, как из верховного практического основания, должны быть выводимы все законы воли. Отсюда практический императив получает такое выражение: «действуй так, чтобы человечество, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, всегда употреблялось тобою как цель и никогда как только средство».

Что из этого второго выражения категорического императива вытекают обязанности как справедливости, так и человеколюбия — ясно само собой.

Этот принцип, определяющий человечество и всякую разумную природу вообще как цель саму по себе — что составляет высшее ограничивающее условие для свободы действий всякого существа — этот принцип взят не из опыта, во-первых, по своей всеобщности, т. к. он относится ко всем разумным существам вообще, во-вторых, потому, что в нем человечество ставится не как цель для человека субъективно (т. е. не как предмет, который по произволу полагается действительной целью), но как объективная цель, которая, как закон, должна составлять высшее ограничение всех субъективных целей, какие бы мы только могли иметь, и которая, следовательно, должна вытекать из чистого разума. Именно: основание всякого практического законодательства лежит объективно в правиле и форме всеобщности, дающей принципу способность быть естественным законом; субъективное же основание лежит в цели. Но субъект всех целей есть каждое разумное существо как цель сама по себе согласно второй формуле.

Понятие каждого разумного существа, которое во всех правилах своей воли должно смотреть на себя как на дающее всеобщий закон, чтобы с этой точки зрения оценивать себя и свои действия, — это понятие ведет к другому, весьма плодотворному, понятию — «царства целей».

Под царством имеется в виду систематическое соединение различных разумных существ посредством общих законов. Т. к. законы определяют цели по их всеобщему значению, то, отвлекаясь от личного различия разумных существ и от всего содержания их частных целей, мы получим совокупность всех целей в систематическом соединении, т. е. царство целей, состоящее из всех разумных существ как целей самих по себе, а также и из тех целей, которые ставятся каждым из них, поскольку эти последние определяются всеобщим законом; ибо разумные существа стоят все под законом, по которому каждое из них никогда не должно относиться к себе и ко всем другим как только к средствам, но всегда вместе с тем и как к самостоятельным целям.

Разумное существо принадлежит к этому царству целей как член, когда оно хотя и имеет общее законодательное значение, но и само подчинено этим законам. Оно принадлежит к этому царству как глава его, когда оно, как законодательное, не подчинено никакой др. воле. Это последнее значение, т. е. значение главы в царстве целей, может принадлежать, т. о., разумному существу, когда оно не только подчиняется всеобщему нравственному закону или делает его законом своей воли, но еще когда оно не имеет никаких др. мотивов в своей воле, которые противоречили бы такому подчинению, делая его принудительным, т. е. когда оно не имеет никакой субъективной ограниченности, никакой склонности и потребности. Т. о., значение главы в царстве целей не может принадлежать конечному существу, как таковому, или пока оно остается конечным.

В царстве целей все имеет или цену, или достоинство. То, что имеет некоторую цену, может быть заменено чем-нибудь др. равноценным или однозначным (эквивалентным); то же, что выше всякой цены и, следовательно, не допускает никакого эквивалента, то имеет собственное достоинство.

Представленные 3 выражения верховного принципа нравственности суть только различные стороны одного и того же закона. Всякое правило имеет, во-первых, форму, состоящую во всеобщности, и с этой стороны формула нравственного императива выражается так: должно действовать по тому правилу, которое могло бы быть желательным как всеобщий естественный закон.

Во-вторых, правило имеет некоторую цель, и с этой стороны формула выражает, что разумное существо должно, как цель сама по себе, быть ограничивающим условием всех относительных и производных целей.

В-третьих, необходимо полное определение всех целей в их взаимоотношении, и это выражается в той формуле, что все правила, в силу собственного законодательства, должны согласоваться в одно возможное царство целей, которое в осуществлении явилось бы и царством природы.

В. Соловьев

ЦЕЛЬНОЕ ЗНАНИЕ, понятие философии *В. С. Соловьева*: полнота знания, синтез знаний *религии*, философии и науки с целью достижения «цельной жизни, в общении с *Богом*, вхождения в мировое *всеединство*, восстановления цельности человеческой души и его высших творческих способностей, преодоления расколотости во всех областях человеческой жизни. Понятие «цельное знание» является развитием идей философии *славянофилов*. (См.: Живознание, Цельность духа, Целостная личность.)

ЦЕЛЬНОСТЬ ДУХА, понятие философии *славянофилов*, соотносимое также с понятиями «зрячий разум» и «верующее мышление». Цельность духа — это вопрос о внутреннем устройении жизни, поиск «того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное знание *ума*» (*И. В. Киреевский*). В концепции цельности духа Киреевского традиционный для теории познания вопрос о соотношении *веры* и *разума* рассматривается в контексте христианской трактовки предназначения человека. Глубина познания зависит от нравственной чистоты человека и волевого стремления организовать свое «я», т. е. превратить *хаос* чувств в стройное единство. «Человек — это его вера», — утверждал Киреевский, и соответственно «главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие *бытия*, где разум и *воля*, и *чувство*, и *совесть*, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желаемое, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность в ее первозданной неделимости». Имен-

но благодаря согласованности веры и разума возможен «зрячий разум», т. е. познание сущностей, недоступное отвлеченному, ограниченному логическому мышлению, имеющему дело только с ограниченными понятиями, помогающему упорядочить мир, но лишенному морального смысла, и поэтому его можно употребить как на пользу, так и во вред человеку. Критикуя философию Гегеля, Киреевский отмечал, что, «раздробив цельность духа на части и отделенному логическому мышлению предоставив высшее сознание истины, человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью...» Он предлагал др. точку отсчета в истолковании познания: вхождение в тот процесс всем существом, а не только разумом. Приобретение к реальности есть функции не мышления, а личности в целом (см.: Целостная личность), но такое приобретение дано только верующему мышлению. Между тем рассудочно-логическое мышление Киреевский рассматривал как отпавшее от цельности в результате грехопадения. В подготовительных материалах к курсу философии, найденных в его архиве и названных издателями «Отрывки», главное внимание уделено теме восстановления утраченной личности, теме евангельской любви, объединяющей и спасающей. В «Отрывках» содержатся мысли, указывающие на родственность концепции цельности духа и *соборности*: «Каждая нравственная победа одной христианской души есть уже духовное торжество всего христианского мира, каждая сила духовная, создававшаяся внутри одного человека, невидимо влечет себя и подвигает силы всего нравственного мира». В работе «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» немало страниц посвящено описанию психологического портрета среднего европейца, который потерял цельность. При этом Киреевский употребил понятие «внутренний человек» и «внешний человек». Внутренний человек — это совокупность способностей человека, находящегося в гармонии: способность любви к *Богу* и помощи ближнему; способность ощущать вину, *стыд*, сострадать, чувствовать *красоту*. Внешний человек — это, выражаясь языком современной социальной психологии, совокупность социальных ролей, которые весьма часто противоречат друг другу, вызывая самоотчуждение человека, расколотость и противоречивость внутренней и внешней жизни. По Киреевскому, он является продуктом *рационализма* и *индивидуализма* европейского просвещения. «В одном углу его *сердца* живет чувство религиозное... 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 выгоде; в шестом — стремление к наслаждениям изящно-искусственным». Среднего европейца Киреевский описывал как человека вечно суетного, театрального, жизнь которого лишена внутреннего смысла, ему чуждо «то равновесие внутренней жизни, которое отличает даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира». Учение Киреевского о цельности духа занимает особое место в славянофильской философии. Это своеобразный практический *идеализм*, цель которого — утвердить философское (или жизнестроительное) учение, служащее делу воспитания человека.

Т. Блазова

ЦЕННОСТЕЙ УЧЕНИЕ, аксиология, философское учение о природе ценностей (см.: Ценность), их месте в структуре бытия, их связи между собой, а также с духовной жизнью человека и структурой личности.

Основной вопрос в учении о природе ценности составляет: «что есть благо?» В мировоззрении *Святой Руси* ответ на этот вопрос давался в нерасчлененности бытия и ценности, онтологии и аксиологии. Согласно Новому Завету: «Отойди

от зла и сотвори *благо*». Для православного христианина благо есть восстановление райского общения с *Богом*, достигаемое путем богоуподобления (Мф. 5, 48) через стяжание Духа Святого в *истине, добре и красоте*. По словам *Ф. М. Достоевского*, эти абсолютные ценности можно назвать «святынями», воплощением высшего *идеала*.

Такой подход к пониманию ценностей жизни резко отличается от подхода западной цивилизации, где ценностями называли «экономические ценности», или стоимости, руководствуясь их прикладной пользой.

Русские мыслители с древнейших времен считают высшими ценностями православные святыни, несущие в себе *истину, добро и красоту*. Экономические ценности рассматривались как вторичные, не имеющие существенного значения.

Как учил св. *Серафим Саровский*: «Цель жизни мирской обыкновенных людей есть стяжание или наживание денег, а у дворян сверх того — получение почестей, отличий и др. наград за государственные заслуги. Стяжание Духа Божия есть тоже капитал, но только благодатный и вечный, и он, как и денежный, чиновный и временный, приобретается одними и теми же путями, очень сходственными друг с другом».

Высшие, *абсолютные ценности* — *святость, истина, добро и красота* — не могут оцениваться их полезностью. Такие попытки приводят к «смутному времени в царстве ценностей» (*Г. Федотов*). Носителем высших ценностей является *личность*, постигающая их в опыте внутреннего принятия или отталкивания и осознающая их сверхличностный характер. Ценности необходимы для различных *целей*, которые ставит перед собой *воля* в деятельности и поступках человека; их место в мотивации — глубже целей и интересов.

ЦЕННОСТЬ, результат оценки, т. е. определение отношения известного объекта к стремлению, *потребности* или *целям* человека. Объект имеет ценность, поскольку он служит к удовлетворению стремлений и целей, имеет для человека значение в духовном, нравственном, эстетическом и познавательном отношении. Т. о., вне области стремлений нет ценностей. Но помимо субъективных ценностей могут быть и общепризнанные ценности; к ним относятся духовные, этические, эстетические и экономические ценности. Само содержание ценностей в истории меняется в зависимости от высоты культуры. Кант признает, что только добрая, нравственная *воля* имеет безусловную ценность. Ницше утверждает, что объективным мерилом ценности является увеличение *власти*, могущества, и находит, что все этические ценности нуждаются в переоценке с точки зрения принципа могущества. Гартман указывает на 5 мерил, определяющих ценность объекта: наслаждение, целесообразность, *красота, нравственность* и религиозность. Согласно с этим Геффдинг в своей философии религии рассматривает *этику и религию* как начала, создающие ценности. *Пессимизм* поднял вопрос о ценности жизни.

Для христиан высшей ценностью является *святое*, выраженное в *истине, добре* и *красоте* (см.: Ценностей учение).

ЦЕРКОВЬ. 1. Понятие о Церкви вообще и в особенности о Церкви христианской и ее составе. Слово «Церковь», от греческого слова «созвание». Русское слово «Церковь», от греческого слова «дом Господень». Слово «Церковь» вообще в *Священном Писании* употребляется в разных значениях. Так: 1) иногда оно означает дом, здание, место, куда собираются верующие в *Бога* и *Христа* (см. напр.: 1 Кор. 14, 33—35; 11, 18—22 и др.). Но необходимо заметить, что в этом смысле, в котором у нас так часто употребляется слово «церковь», в Священном Писании оно весьма редко употребляется, а

вместо него постоянно стоит или дом Божий, или храм, или дом Господень, или святилище; 2) иногда Церковь означает общество или всякое собрание людей всякого рода. В этом смысле так называется иногда даже и беспорядочное собрание, и общество людей нечестивых и злонамеренных; 3) иногда — собрание священное, религиозное — для отправления общественного Богослужения, для наставления в Законе Божиим, для молитвы, для жертвоприношений и пр. В этом смысле и собрание израильтян при Синае, где Бог изрекал им Закон Свой, называется церковью (Деян. 7, 38); 4) но особенно оно означает общество верующих в Бога и Христа (Еф. 1, 10, 22—23). В том смысле различается: а) Церковь ветхозаветная и Церковь новозаветная (Евр. 12, 22—24): первая утверждалась на *вере* в грядущего Мессию, или Христа; последняя верует в Христа пришедшего и называется собственно христианской церковью; б) Церковь частная и церковь всеобщая: к первой относят христиане известной страны или области (Деян. 9, 31; Гал. 1, 2; Кол. 4, 16); к последней — все общество верующих во Христа (Мф. 16, 18; Деян. 20, 28; 1 Кор. 10, 32); в) Церковь земная и небесная или, иначе, странствующая и торжествующая: к первой принадлежат все истинно верующие на земле, подвигающиеся здесь в борьбе с врагами *спасения*; к последней — те верующие, которые кончили уже земное свое поприще и торжествуют теперь на небе вместе со святыми ангелами (Евр. 12, 22—23); г) Церковь видимая и невидимая; она видима по органическому телу членов своих на земле, и невидима — по *духу*, одушевляющему *тело* и действующему в нем (Лк. 17, 20—21); видима по внешнему устройству своему, представляющему видимый организм, состоящий из видимых членов, руководимых и руководствующих, и в видимых действиях проявляющий свою духовную жизнь и деятельность, и невидима — по благодати Божией, в них действующей и освящающей их, видима поколику остается на земле, и невидима, поколику к ней принадлежат и *святые* Церкви небесной, святые ангелы и святые человеки, скончавшиеся в вере и святости (Евр. 12, 22—24). Точнейшее понятие о Церкви Христовой, на основании Слова Божия, можно иметь следующее: она есть от Бога установленное общество верующих во Христа, соединенное Словом Божиим, священноначалием и таинствами, под невидимым управлением самого Господа и Духа Божия, для вечной жизни и спасения (Еф. 1, 22—23; 2, 10, 21—22; 4, 3—6, 11—13). Из этого понятия видно, что в Церкви Христовой, как во всяком человеческом обществе, различаются невидимый *дух* и видимое *тело*. Дух Церкви составляет *благодать* Божия, оживляющая всякую верующую душу и особенно открывающаяся в святых Божиих. Тело Церкви составляют различные члены Церкви, немощные и сильные, управляющие и управляемые. Такое понятие о составе Церкви Христовой ясно предлагается в Слове Божиим, когда апостол называет Церковь живым телом, в котором под невидимой главой — Христом, благодать Духа Святого оживляет и возвращает верующих, пока все достигнем в меру полного возраста Христова (см.: Еф. 1, 22—23; 2, 21—22; 4, 7, 11—13, 15—16).

2. Начало и основание Церкви Христовой. Начало и основание Церкви Христовой, по учению Слова Божия, положил сам Господь наш Иисус Христос. Он сам сказал: созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее (Мф. 16, 18), и сам призвал к Себе первых последователей, и с умножением их избрал апостолов для распространения Своего учения и утверждения Церкви Своей по всему миру (Мф. 10; Мк. 3, 13—15; 16, 15; Лк. 24, 46—49; Ин. 15, 16; 20, 21—23; Деян. 1, 1—8; 10, 38—43), и Сам установил все, что нужно для образования из Его последователей определенного религиозного общества, и именно — и учителей для распространения

Его веры, и таинство Крещения для принятия членом в Его общество (Мф. 28, 19), и таинство *Евхаристии* — для воспоминания крестной смерти Его (Лк. 22, 19), для теснейшего соединения верующих с Ним (Ин. 6, 56) и между собой (1 Кор. 10, 17) и для получения вечной жизни и спасения (Ин. 6, 48—55), и таинство покаяния для примирения и нового соединения с Ним и с Церковью согрешающих братьев (Мф. 18, 18; Ин. 20, 22—23), и др. таинства для освящения верующих (Деян. 20, 28; Еф. 5, 25—27, 31—32; Иак. 5, 14—15). И согласно намерению и повелению Господа, апостолы, всюду проповедуя Евангелие (Мк. 16, 20), составляли общества верующих или Церкви (1 Кор. 1, 2; 16, 19), заповедовали им делать священные собрания для получения в Слове Божиим и возношения молитв общественных (Деян. 2, 42, 46; 20, 7); увещевали их хранить единение духа в союзе мира, представляя им, что все они составляют одно тело, имеют одну Главу — Христа, одну веру, одно крещение (Еф. 4, 3—4; 1 Кор. 12, 27), и все причащаются от единого хлеба (1 Кор. 10, 17), и наконец, повелевая им не оставлять своих собраний до самого Второго пришествия Христова (Евр. 10, 24—25). И все это производили они от Христа. «Той дал есть, — пишет апостол, — овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовестники, овы же пастыри и учителя, к совершенно святых, в дело служения, в созидание тела Христова, дондеже достигнем в соединении веры и познания Сына Божия, в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова... да возрастим в Него всяческая, иже есть глава — Христос» (Еф. 4, 11—15), все, т. о., производя от Христа, и все на Христе основывая (1 Кор. 3, 11; Еф. 2, 20), а себя называя только служителями Господа (1 Кор. 3, 5). (См.: Макара. Руков. к изуч. Хр. Прав. Богосл. 1869. Филар. Черн. Догм. Бог. Ч. 2.)

3. Будучи основателем Церкви, Господь есть вместе и глава Церкви, оживляющий ее благодатью Святого Духа. Он Сам называет Себя единым пастырем единого стада (Ин. 10, 11—16) и Сам обещал всегда пребывать с верующими во все дни до скончания века (Мф. 28, 20). Апостол прямо называет Его главой Церкви, а Церковь — Его телом. «Того даде главу выше всех Церкви, яже есть тело Его, исполнение исполняющего всяческая во всех» (Еф. 1, 22—23). «Христос — глава Церкви, и Той есть Спаситель тела» (Еф. 5, 23). «Истинствующе в любви, да возрастим в Него всяческая, иже есть Глава Христос, из которого все тело — при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4, 15—16). Это показывает внутренний, глубочайший и теснейший союз Христа с Церковью. Он, как Глава, невидимо управляет Церковью. Он поставляет пастырей Церкви (см. Еф. 4, 11; Деян. 20, 28). От Него, как от своей Главы, Церковь получает крепость и возраст (Кол. 2, 19). Он защищает ее от врагов (1 Кор. 15, 25; Евр. 10, 13). Он помогает верующим преодолевать все препятствия на пути ко спасению (Ин. 16, 33; 1 Кор. 15, 10; Флп. 4, 13; 2 Пет. 1, 3—4). И потому Слово Божие внушает нам внутреннее и теснее соединяться с Ним нашей верой и любовью (Ин. 15, 4—5; Деян. 4, 12).

4. Намерение и конец Церкви. Намерение и конец, для которого Господь основал Церковь Свою на земле, есть освящение людей грешных и спасение, чтобы все мы, под сенью Его законов, при Его благодатных силах и средствах, достигали здесь единства веры и познания Сына Божия, достигали в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова (Еф. 4, 11—16), и, т. о., удаивались вечной жизни и спасения (Мк. 16, 15—16; Ин. 3, 16; 20, 31; 1 Пет. 1, 9; 2 Пет. 1, 3, 11; Рим. 6, 22—223). Для этого Господь даровал Своей Церкви Божественное учение и учредил в ней пастырей и учителей, которые бы просвещали людей светом спасительной истины (Мф. 28, 19—20; Мк. 16, 16; Еф. 4,

11). Для этого установил в Церкви Своей таинства с разными др. священнодействиями и священнослужителями или строителями таин Божиих для освящения ими людей и сообщения им спасительных действий благодати Божией (1 Кор. 4, 1; 3, 9; Еф. 4, 7; 2, 8; Тит. 3, 4—7). Для этого учредил в Своей Церкви духовное управление — пасти Церковь Его и управлять ею. Господь Сам сказал апостолам: «Слушай вас Мене слушает, и отменяйся вас, Мене отменяется» (Лк. 10, 16). «Елика свяжете на земли, будут связана на небеси» (Мф. 18, 18; см. 16, 19). «Имже отпустите грехи, отпустятся им, и имже держите, держатся» (Ин. 20, 21—23). Облеченные этой властью, апостолы предали ее своим преемникам, заповедуя им пасти Церковь Христову (Деян. 20, 28; 1 Пет. 5, 2—3; 1 Тим. 5, 20; Тит. 2, 5, 13). Для этого и все члены Церкви Христовой должны взаимно содействовать общему преуспеянию в деле спасения. Великое дело нашего спасения не иначе может устроиться, как при взаимном правильном содействии каждого члена (Еф. 4, 16). Для этого каждому из нас дарована благодать служить другим, по мере дара Христова (Еф. 4, 7; Рим. 12, 3—6; 1 Кор. 12, 20—27). Отсюда, по слову апостола, мы должны служить друг другу каждый тем даром, какой кто получил (1 Пет. 4, 10). (См.: Макара. Руков. к изуч. Хр. Прав. Богосл. 1869. Филар. Черн. Догм. Бог. Ч. 2.)

5. Свойства Церкви. Церковь Христова имеет свои особенные свойства, которыми ясно отличается от всякого др. общества. Свойства эти, согласно слову Божию, выражены в Символе веры в следующие слова: «(верую) и во едину, святую, соборную и апостольскую Церковь». Т. о., Церковь есть, во-первых, единая; потому что она есть одно духовное тело, имеет одну главу — Христа и одушевляется одним Духом Божиим. Свойство это ясно определяется в Священном Писании. Сам Христос называет Себя Единым пастырем единого стада (Ин. 10, 16); и в молитве Своей ко Отцу говорит: «да вси едино будут» (Ин. 17, 20). И ап. Павел об этом единстве пишет: «Едино тело, един дух, яже и звание бысте во едином уповании звания вашего» (Еф. 4, 4—6). Такому единству не препятствует то, что есть разные отдельные и самостоятельные Церкви, как напр., Иерусалимская, Антиохийская, Александрийская, Константинопольская, Российская и др. Отдельность их только внешняя; имея одну и ту же Главу — Христа, и один дух веры и благодати, они составляют части единой великой Церкви Христовой; единство их всегда выражалось и видимо во взаимном общении в молитвах и таинствах, в общении посредством апостольских посланий, во взаимном попечении по делам веры и в разрушении недоумений. Филар. Черн. Догм. Ч. 2. — Церковь Христова далее есть святая (Еф. 1, 4; 5, 25—27; Рим. 5, 18; 1 Кор. 1, 30; 2 Кор. 5, 21), и верующие в Писании часто называются святыми (Еф. 1, 1, 4; Флп. 1, 1; 1 Кор. 3, 17; 2 Кор. 1, 1. Евр. 3, 1), потому что освящены Христом — через Его страдания, через Его учение и жизнь, через Его молитву и через таинства, и стремятся к святости, святость имея своим призванием (1 Пет. 1, 15; Мф. 5, 48; Еф. 1, 4; 1 Кор. 1, 2; 1 Фес. 4, 7). Правда, в Церкви Христовой есть и грешники. Сам Господь сравнивает Церковь Свою на земле с полем, где вместе с пшеницей растут и плевелы, и с неводом, в котором захватывается всякая рыба, и хорошая и худая (Мф. 13, 24, 47), и Он Сам, во время земной жизни Своей, не отвергал и грешников, приходивших к Нему, и в Священном Писании часто упоминается о немощных братьях и явных грешниках и множество представляется наставлений и увещаний к их обращению и исправлению (1 Кор. 1, 10; 3, 1—7; 4, 18; 6, 6; 1 Ин. 2, 1; Иак. 5, 16; Рим. 14, 20; 1 Кор. 11, 17—20; Гал. 6, 1; 2 Тим. 2, 25—26; 2 Фес. 3, 14—15). Т. о., грешники всегда были в Церкви; но это не препятствует Церкви быть святой, коль скоро они

стремятся к святости, раскаиваясь в грехах своих, и при благодатных средствах стараясь исправить жизнь свою; если же остаются не раскаянными, то отсекаются от союза Церкви или невидимым действием суда Божия (Деян. 5, 1—11), или видимым судом самой Церкви (1 Кор. 5), и верующим всегда внушалось не иметь с таковыми общения (1 Тим. 6, 5; 2 Тим. 3, 5; Тит. 3, 10—11; 2 Ин. 10—11). Далее Церковь Христова есть вселенская или соборная, т. е. она не ограничивается одним известным местом, или временем, или народом, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов. Сам Христос предсказал, что истинное поклонение Богу не ограничится Иерусалимом и горой Гаризин, но будет везде, и заповедал апостолам проповедовать Евангелие во всем мире, начиная от Иерусалима и до последних пределов земли (Мф. 28, 19—20; Мк. 16, 15; Лк. 24, 47; Деян. 1, 8), и Он сам обещал пребывать с верующими во все дни до окончания века (Мф. 28, 20), и Он для того поставил в Церкви апостолов, пророков, благовестников, пастырей и учителей, чтобы всех привести к единству веры и познания Сына Божия (Еф. 4, 11—13), и апостолы всюду проповедовали Евангелие (Мк. 16, 20; Рим. 10, 18) и завещали и своим преемникам неизменно продолжать сие дело (2 Тим. 2, 2; 4, 5), пока, наконец, скончаются времена язычников (Лк. 21, 24; Рим. 11, 25) и все враги Христовы будут низложены (1 Кор. 15, 25), и будет едино стадо и один пастырь (Ин. 10, 16). Этой-то вселенской Церкви принадлежит, во-первых, то великое обетование, что она во все времена пребудет на земле и никакие враждебные силы не могут сокрушить ее. Об этом еще в Ветхом Завете ясно было предсказано (Пс. 88, 29—38; Ис. 9, 6—7; Дан. 2, 44; 7, 27), и Сам Господь ясно предсказал (Мф. 16, 18) — вселенской Церкви, во-вторых, принадлежит то великое преимущество, что она не может отпасть от веры, или погрешить в ее истине и впасть в заблуждение, но не ложно сохранить навсегда истину учения Христова, потому что с нею Христос (Мф. 28, 20) и с нею Дух Святой (Ин. 14, 16), наставляющий ее на всякую истину (Ин. 16, 13), и потому она называется столпом и утверждением истины (1 Тим. 3, 15), и значит не только сама не отпадет от истины, но в состоянии будет поддерживать ее и в других. Все это относится к вселенской Церкви, но не к частным, в которых может погасать свет истинной веры и оскудевать елей любви (Апок. 2, 4—5; Филар. Черн. Догм. Бог. Ч. 2.). Церковь Христова есть, наконец, Церковь апостольская, которая и начало свое ведет от апостолов, и неизменно сохраняет учение апостольское и преемство даров Святого Духа через рукоположение (Еф. 2, 19—20). Через апостолов она насаждена и утверждена во вселенной (Мф. 28, 19; Мк. 16, 20). Апостольское учение и предание лежит в основании ее устройства (Еф. 2, 19—20; 2 Сол. 2, 15). От апостолов через священное рукоположение сохраняется в ней преемство даров Святого Духа и ее иерархия (Деян. 14, 23; 20, 28; Тит. 1, 5; 1 Тим. 5, 22). Отсюда Слово Божие внушает нам твердо держаться учения и преданий апостольских и удаляться от такого учения и таких учителей, кои не утверждаются на учении апостольском (2 Сол. 2, 15; 2 Тим. 3, 13—14; 1 Тим. 6, 3—5, 20—21; Тит. 3, 10).

6. Чтобы Церковь была благоустроенным обществом и верно достигалась цель ее на земле, Господь учредил в ней иерархию, или священноначалие (Мф. 18, 17; Мф. 16, 19; Деян. 20, 28; Ин. 20, 23): а) под иерархией нельзя разуметь общества верующих вообще, ни всей вселенской Церкви, ни совокупности членов частной какой-либо Церкви: но разумеемся правительственная власть церковная, принадлежащая не всей Церкви, но только ее представителям, каковы первоначально были апостолы, а потом их преемники — пастыри и учителя. Как в благоустроенном обществе, в

Церкви не может все всем принадлежать, но для учения, священнодействия и управления должен быть особенный чин; б) что иерархия эта действительно учреждена самим Господом и принадлежит не всей Церкви и не каждому члену в отдельности, а известному сословию лиц, это видно из слов самого Господа. Он апостолам сказал: Шедше научите вся языки (Мф. 28, 18—20). Апостолам сказал: «Якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы» (Ин. 20, 21); имже отпусти грехи, отпустятся им (ст. 23). Апостолам сказал: «Слушай вас, Мене слушает» (Лк. 10, 16). То же видим и из учения апостолов. «Той дал есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовестники» и пр. (Еф. 4, 12...) И пастырям ефесской церкви апостол сказал: вас Дух Святой постави епископы пасти Церковь Господи и Бога (Деян. 20, 28). И рукополагая избранных, апостол заповедовал им передавать эту власть и др. избранным и призванным к тому (2 Тим. 2, 2; Тит. 1, 15) и строго запрещал восхищать эту власть. «Никто же приемлет сем себе честь, но званный от Бога» (Евр. 5, 4). «Како проповедят, аще не послани будут?» (Рим. 10, 15); в) иерархическая власть эта в Церкви Христовой, по указанию Священного Писания, тройкая: учения, священнодействия и управления. Сам Господь учредил в Церкви Своей звание учительства (Мф. 18, 19—20; Рим. 10, 14; 15), которое апостолы считали важнейшей своей обязанностью (Деян. 6, 1—4; 1 Кор. 9, 16), которое они передавали своим преемникам (1 Тим. 4, 6—11; 13—16; 1 Тим. 2, 2; 15; 4, 1—2), и которое должно навсегда оставаться в Церкви Христовой как учреждение Божественное (Еф. 4, 11—13), в чистоте неизменно передавая верным слово Божественной истины (Гал. 1, 7—9). Сам Господь учредил в Церкви Своей священнодействия церковные. Преподав апостолам таинство Евхаристии, Он повелел им совершать его и после в Его воспоминание (Лк. 22, 19). Повелел принимать в свою Церковь верующих через святое Крещение (Мф. 28, 20); преподавал власть отпускать грехи (Мф. 16, 18; 18, 19; Ин. 20, 21—23); учредил, без сомнения, и др. священнодействия (1 Кор. 4, 1; Деян. 1, 3) и обещал Свое особенное присутствие в священных собраниях (Мф. 18, 20); и апостолы завещали верующим не оставлять сих собраний до самого Второго Его пришествия (Евр. 10, 25). Сам Господь, будучи невидимым Главою Церкви, учредил в ней власть правительственную, власть вязать и разрешать грехи (Мф. 18, 17—18; Ин. 20, 21—23), и пасти Церковь Его (Деян. 20, 28), и дал видеть всем важность сей власти (Мф. 18, 17). И апостолы действительно пользовались этой властью: они давали законы и постановления Церкви (Деян. 15), наблюдая за поведением христиан, обличали и судили виновных (Деян. 5; 1 Кор. 5; 2 Кор. 10, 4; 6; 13, 10; 1 Тим. 1; 20) и то же заповедали и своим преемникам (Деян. 20, 28; 1 Тим. 5; 20; Тит. 1, 13; 3, 10); г) в составе церковной иерархии, от самых времен апостольских, различаются 3 главные степени: епископ, пресвитер и диакон. О каждой из этих степеней упоминается в Священном Писании с означением собственных им обязанностей (Тит. 1, 5; 1 Тим. 3; 5, 17; 19; 22; 1 Пет. 5, 1—3; Иак. 5; 14; Деян. 6, 1—6; 14, 23; 20, 17—36), и история святительства, что эти степени, действительно, существовали в Церкви и ясно различались от самих времен апостольских. Диакон, как самое имя покаяет, не имея власти сам совершать таинств, служит при их совершении; пресвитер свершает таинства, но — в зависимости от епископа; епископ не только совершает таинства, но имеет власть через рукоположение преподавать и др. право совершать оные. Все это видно из Слова Божия и из практики Церкви; д) высшую власть иерархическую в Церкви Христовой составляли апостолы. Призванные к апостольскому служению своему самим Господом и обленные для сего силою свыше и чрезвычайными даровани-

ями, они имели высшие права и преимущества, какие не могли во всей полноте принадлежать их преемникам. Они имели повсеместное служение и пользовались непрерываемой властью во всех Церквах. Но в преемниках апостолов Священное Писание дает нам видеть, что власть эта была у них ограниченная и зависимая. Она ограничивается для каждого местной Церковью, какая кому поручена; так, напр., Титу поручена Критская церковь (Тит. 1, 5); из предстоятелей Церквей, упоминаемых в Апокалипсисе, каждому вверена также своя Церковь (Апок. 2—3); и ни один предстоятель даже и по делам своей местной Церкви не может усвоить себе власти самостоятельной и независимой. При апостолах они подчинялись апостолам; после апостолов верховная власть представлялась Собору. Важность и значение соборной власти Священное Писание дает видеть в примере самих апостолов, которые, несмотря на свое Божественное полномочие, во многих случаях действовали соборно — с общего согласия (см.: Деян. 1, 15—26; 6, 1—7; 15, 1—33). После апостолов власть соборная должна была получить еще большее значение. Дела, касавшиеся частных Церквей, решались на Соборах областных или поместных; дела, касавшиеся всей Церкви, когда открылась возможность созывать Вселенские соборы, стали решаться на Вселенских соборах. Выше Вселенских соборов никакая др. власть не признавалась в делах веры. Здесь средоточие высшей иерархической власти. Важность соборным определениям дает сам Господь, когда говорит: «Идеже два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их» (Мф. 18, 20); и апостолы ясно давали видеть важность соборных своих определений, когда производили их от Духа Божия. «Изволися Духу Святому и нам», — писали они в соборном послании своем к Церкви Антиохийской (Деян. 16, 28).

«ЦЕРКОВЬ ВОИНСТВУЮЩАЯ» («Благословенно воинство Небесного Царя»), один из символов *Святой Руси*, икона, написанная в н. 50-х. XVI в. и выразившая все смысловые и целевые установки земного существования Русского государства.

Эта икона создана в н. 50-х XVI в. во время войны с Казанским царством. Она стояла в Успенском соборе, рядом с царским местом. Ныне хранится в Третьяковской галерее.

В иконе «Церковь воинствующая» символически представлен весь религиозно-мистический и всемирно-исторический смысл *бытия* России на Земле, тот великий духовный смысл, который придавали бытию России древнерусские книжники. На иконе представлена панорама всемирной и русской истории — от битвы византийского имп. Константина с его противником Максенцием до взятия Казани. Т. о., победа над «бусурманской» Казанью приравняется к великим битвам христиан во имя Христово, во имя защиты святой *веры*. А сам *Иван Грозный* ставится в один ряд с имп. Константином, который почитается как равноапостольный святой, ибо первым признал христианство государственной религией в 304.

На иконе — движущееся православное воинство предводительствует сам арх. Михаил. Вслед арх. Михаилу устремились 3 вереницы воинов. В рядах воинства — знаменитые русские князья. В среднем ряду во главе всего русского воинства с огромным красным стягом, вероятно, Иван Грозный. В центре композиции в царском венце и с крестом в руках — либо имп. Константин, либо *Владимир Мономах*. За ним — Владимир Святой с сыновьями *Борисом* и *Глебом*. Во главе верхней колонны воинов — Дмитрий Донской, со своим небесным покровителем Дмитрием Солунским, нижнюю колонну возглавляют Александр Невский и *Георгий Победоносец*.

Православное воинство движется от горящей крепости (видимо, взятой в 1552 Казани) к Небесному Иерусалиму.

А это значит, что Русь теперь окончательно осознала духовный смысл своего земного существования и цель своего исторического развития — устроение Царствия Небесного, спасение и вечная жизнь в Небесном Иерусалиме. Поэтому Святая Русь отныне стала ассоциироваться не только с *«Третьим Римом»*, но и с *«Новым Иерусалимом»*.

Икона «Благословенно воинство Небесного Царя» не случайно была создана во время или сразу же после взятия Казани в 1552. В сознании русских книжников XVI в. Казань ассоциировалась с важнейшими для отечественной мысли религиозно-философскими символами — Царьградом и Иерусалимом. Напомним, что Казань была столицей Казанского царства, первого царства, покоренного московским царем. Следовательно, взятию Казани придавалось глубоко символическое значение — с покорения Казани начинается богоизбранный путь России как защитницы истинной правой веры.

Эти идеи нашли отражение в т. н. «Казанской истории», создание первых редакций которой относится к 60—80-м XVI в. В одной из версий этого памятника взятие Казани представлено как взятие Царьграда, а сама Казань представлена тем царственным градом, овладение которым приводит к окончательному воцарению Ивана IV Васильевича. Более того, предшественники царя, вел. князья поминаются как неудачливые завоеватели Казани — они брали ее, но не умели удержать, поэтому и не могли быть царями: «И вземше единою Казань, и удержати за собою царства, и укрепити его не разумеша, лукавства ради поганых казанцев». Само же взятие Казани ставится в ряд древних походов русских князей на Царьград. Интересно, что и в др. памятниках XVI—XVII вв. представлен символический статус Казани как источника русского царения.

Но помимо этого Казань напрямую связывается с образом Иерусалима. Сама тема гибнущего Иерусалима вводится в «Казанскую историю» через воспоминание о гибели г. Владимира и затем всей Русской земли в годы монголо-татарского нашествия: «Осироте бо тогда и обнища великая наша Руская земля, и отьяся слава и честь ея <...> и предана быть, яко Иерусалим в наказание Навуходоносору, царю вавилонскому, яко да тем смирится». А поход Ивана IV дважды сравнивается с приходом римлян к Иерусалиму. В первом случае русский царь уподоблен Навуходоносору, во втором — Антиоху, пришедшему «пленовать Иерусалим». Причем в обоих случаях рассказ сопровождается парафразами из ветхозаветной книги прор. Иеремии. Т. о., книжная традиция, выраженная в «Казанской истории», стала своего рода продолжением зримых символов иконы «Благословенно воинство Небесного Царя».

Движение русского воинства к Небесному Иерусалиму, столь ярко представленное на иконе, неизбежно имело эсхатологический смысл, ибо устроение Небесного Иерусалима возможно только после свершения Последней битвы и *Страшного суда*. Иначе говоря, русские мыслители XVI в. четко осознавали, что полная духовная победа русского воинства означает одновременно и гибель Русского государства в его земном воплощении. Иначе говоря, спасение и обретение вечной жизни в Небесном Иерусалиме невозможно без прекращения земного существования Русского царства. Эти настроения представлены и в той версии «Казанской истории», о которой шла речь выше. Ведь Казань в «Казанской истории» представлена как гибнущий Иерусалим, а взятие Казани представлено не только как прославление победы, но и как скорбный плач о гибели царственного города. Кстати, в русском фольклоре гибнущая Казань ассоциируется с именно русским городом-страдальцем. Следовательно, и автор иконы, и автор «Казанской истории» видели эту сложную диалектику победы-гибели, выраженную в идее хрис-



«Церковь воинствующая. Икона сер. XVI в. Московская школа (Левая половина иконы)

тианского подвига, видели и стремились донести ее до сознания современников.

Т. о., икона «Церковь воинствующая» стала зримым воплощением устремлений Российского государства к созиданию Святой Руси.

С. Перевезенцев

«ЦЕРКОВЬ» и «МИР», выражение основного дуализма духовной жизни, вследствие которого общество имеет двойственную природу — «наружную» и «внутреннюю», из которой первая необходимо неадекватна последней (см. также: «Благодать» и «Закон»). Осознание этого дуализма есть следствие христианского непонимания.

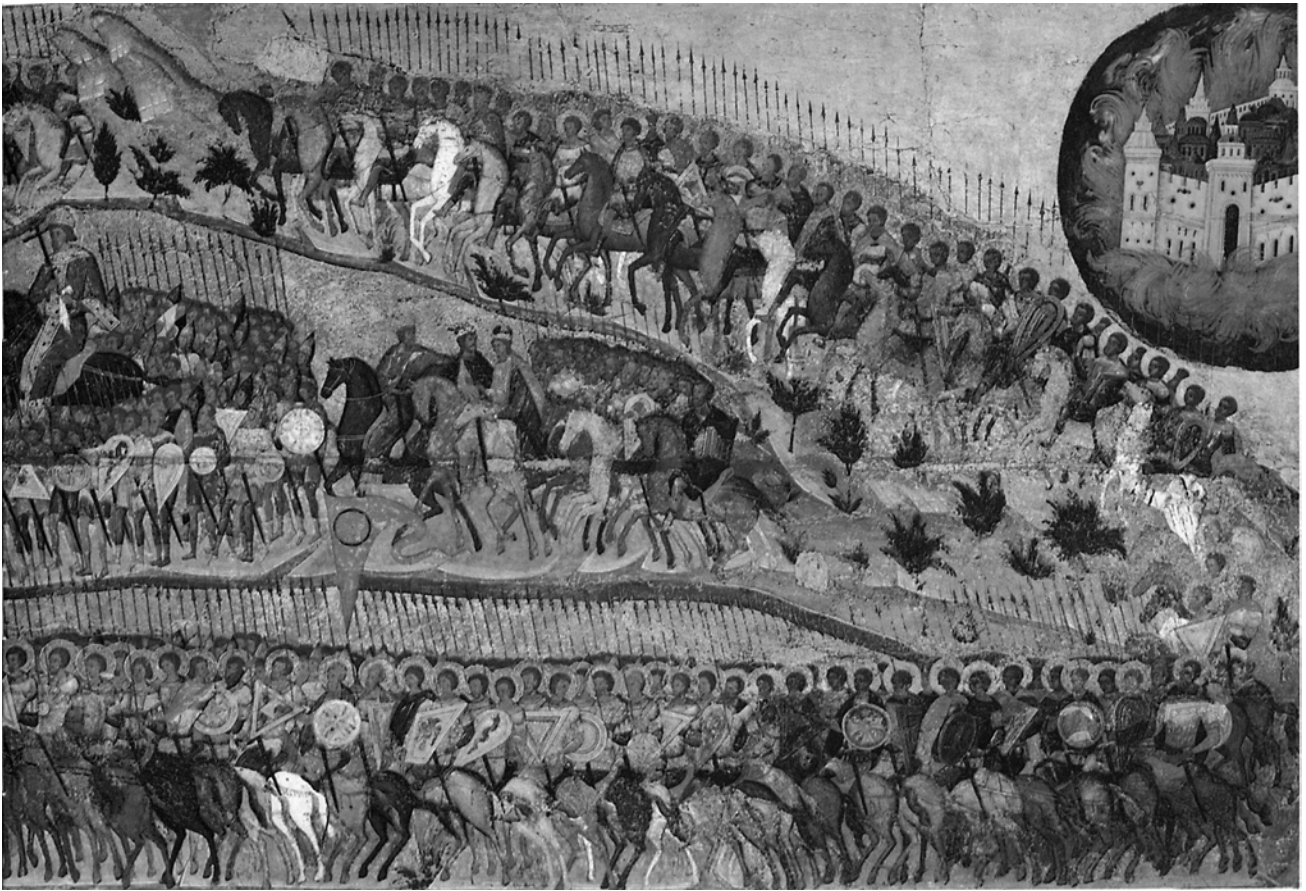
Общество со всей громоздкостью, механичностью и внешней тяжеловесностью его строения и функционирования творится и приводится в движение скрытой силой первичного духовного организма, лежащего в его основе. Этот первичный духовный организм есть богочеловечество, слитность человеческих душ в Боге. Такой духовный организм есть то, что разумеется — в самом глубоком и общем смысле — под именем Церкви. Тем самым мы приходим к утверждению, что в основе всякого общества, как его ядро и животворящее начало, необходимо лежит Церковь. Для верующего в идею Церкви как мистической богочеловеческой реальности, для исповедующего догмат о «единой святой соборной и апостольской Церкви» существует единая истинная Церковь.

По учению самой Церкви, в основе «видимой Церкви» как единства ныне живущих верующих лежит Церковь «невидимая». Эта невидимая Церковь шире видимой потому, что

объемлет всех не только живых, но уже умерших и еще не родившихся ее членов.

В основе всякой общности лежит соборность как Церковь. Двойственность и внутренняя связь между соборностью и внешней общностью обнаруживается тем самым как двойственность и связь между «Церковью» и эмпирически наружным «мирским» началом общности. Церковь в этом принятом нами смысле не есть организация, общественный союз; она есть эмпирически невидимая и внешне не оформленная соборность, первичное духовное единство людей, утвержденное в вере. Где и поскольку Церковь сама принимает характер внешней организации, оформленного союза, она уже носит в самой себе ту же двойственность между Церковью в первичном смысле и «мирским» началом права, власти и внешней организованности. Обычная политическая проблема отношения между «Церковью» и «государством» в качестве конкретной политической проблемы отнюдь не совпадает, т. о., с рассматриваемой нами двойственностью между «Церковью» и «миром» как внутренними, абстрактно намечаемыми имманентными категориями общественного бытия. «Церковь» и «мир» есть лишь иное название, обозначение иной стороны, рассмотренной нами выше двойственности между «соборностью» и «общественностью» как внутренним и внешним моментом в структуре общественной жизни.

Отношение между «Церковью» и «миром» может принимать самые разнообразные внешние и исторические формы, начиная с чистой сознательной теократии, вроде ветхоза-



«Церковь воинствующая». Икона сер. XVI в. Московская школа (Правая половина иконы)

ветного государства-церкви или земной власти папского престола и кончая современным секуляризованным государством, в котором уже исчезло всякое сознание имманентности внутренней связи мирской государственности и общественности с Церковью. Все это многообразие внешних форм не может уничтожить основной, имманентной и поэтому вечной связи и двойственности между «Церковью» и «миром», как органически внутренним ядром и внешне эмпирическим воплощением общественного бытия; эта связь и двойственность сохраняется во всех возможных формах и несмотря на все многообразные попытки общественного сознания ее изменить, уничтожить или исказить. Эти изменения идут обычно в двух направлениях: в стремлении превратить Церковь из внутренне органического, невидимо питающего и направляющего ядра общественности во внешнюю власть над обществом (в теократической — в специфическом, узком смысле этого слова — тенденции) и в обратном стремлении «мира» вообще отвергнуть начало Церкви, внутренне теократический момент своего бытия и пытаться из себя самого, своими собственными эмпирически-общественными силами и внешнеорганизационными мерами заменить то утвержденное в святине, первичное органическое единство, которое лежит в его основе. Основное онтологическое отношение между Церковью и миром, совпадающее с отношением между сферами «благодати» и «закона», конечно, может и даже должно в зависимости от духовного состояния человека принимать разнообразные формы, в которых то и др. начало занимает разное место и имеет как бы разный

объем и диапазон действия в конкретной общественной жизни. Но там, где стирается уже само различие между внутренним и внешним началом, «Церковью» и «миром», как бы между *душой* и *телом* общественного бытия — будь то в чисто внешней, всецело определенной «законом» теократии или в абсолютно секуляризованном государстве, — мы имеем дело уже с такими искажениями основного онтологического соотношения, которые суть ненормальности или болезни общественного организма и в качестве таковых рано или поздно имманентно караются историей.

Основная общественная функция «Церкви» в принятом нами смысле, образующая само ее существо, — быть как бы «душой» общества, т. е. силой, связующей и идеально направляющей общественную жизнь. В начале соборности, т. е. внутреннего единства «мы» и «я», мы имеем момент, конституирующий подлинную внутреннюю связь общественно-целого, — и притом в двух отношениях: связь между членами общественного целого, между «я» и «ты» (или «я» и «он»), и связь между членами целого, с одной стороны, и целым, как таковым (между отдельными «я» и единством «мы»). Если в «мире» всякое «я» противоборствует «ты» или, вернее, если для него нет живого «ты», а есть только предмеченный «он» как средство для целей «я» или как препятствие для них, то это вечное противоборство преодолевается, как мы видели, первичным единством «мы». Но «мы» и «я», взятые в плане эмпирического, «мирского» бытия, в свою очередь, будучи внеположными друг к другу, противоборствуют между собой. Общественная жизнь полна посто-

янной борьбы между началом солидарности и началом индивидуальной свободы, между *властью*, охраняющей интересы целого, и анархическими тенденциями, между силами центристскими и центробежными. Т. к. начало «мы» не первичнее начала «я», а соотносительно ему, то это соперничество не имеет внутри самих этих начал решающей высшей инстанции. Только через утвержденность обоих начал в третьем, высшем, — в служении Богу, абсолютной *правде*, — они находят свое прочное согласование и примирение. Т. о., последний источник общественной связи лежит в моменте служения, в утвержденности общественного единства в святине.

С др. стороны, и независимо от этого значения Церкви как высшего источника общественной связи она, будучи живым источником чувства должного, нормативного сознания, есть идеально направляющая сила общественной жизни. В ней, как живом имманентном присутствии самой святости в человеческом бытии, заключен последний источник той авторитетности, которая есть основа *права* и власти. В самом секуляризованном обществе право имеет *силу* в последнем счете как прямое или косвенное выражение правды, в которую верует общество и которую оно живет, или как средство ее осуществления; и самый мирской властитель черпает свою власть в последнем счете в своей авторитетности, в своем назначении быть вождем и руководителем в деле охраны и осуществлении правды. В этом смысле принцип «несть власти, аще не от Бога» выражает имманентное всякому строю общества онтологическое соотношение.

Но так же неизбежно, как наличие «Церкви», в качестве «души» общества, наличие в нем его «тела» — «мирского» начала. Соотношение между тем и другим соответствует соотношению между сферой «благодати» и «закона» (и вместе с тем — соотношению между «соборностью» и «общественностью»). Мирское начало есть эмпирия общественной жизни, бытие человека, определенное его принадлежностью к природе. Высшее назначение человеческой жизни состоит, правда, в том, чтобы благодатные духовные силы сполна овладели человеческой природой и насквозь пропитали ее, и, следовательно, в том, чтоб «мир» без остатка растворился в Церкви. Однако полное осуществление этого назначения равносильно окончательному преобразению и «обожению» человека; в качестве такового выходит за пределы эмпирического бытия человека. В пределах же эмпирии эта двойственность принципиально непреодолима — и все попытки внешнего, искусственного, механически организационно осуществляемого поглощения «мира» (государства, хозяйственной жизни, права и пр.) Церковью не только обречены на неудачу, но приводят к результату, прямо противоположному их цели: к обмирщению, т. е. искажению и омертвлению «Церкви», т. е. внутренней святости, которой живет общество. Если «мир» должен в пределе без остатка войти и, преобразившись, вместиться в богочеловеческое бытие, то он не может и не должен, оставаясь миром, вместить последнее в себя, в ограниченные пределы и искаженные формы, присущие ему как таковому. Весь мир должен без остатка стать миром в Боге, но Бог не может без остатка вместиться в мир. Поэтому в человеческой жизни совместно непрерывно действуют 2 тенденции — стремление к завоеванию мира для святости и забота об ограждении святости от вторжения в нее мира. Но всякая попытка мирскими силами и средствами подчинить мир святине и растворить его в ней есть именно вторжение мира в саму святину. Мнимое подобие оцерковления мира, приводящее к обмирщению Церкви, есть существо фарисейства — того искажения духовной жизни, в котором внешнее подобие правды заменяет ее внутреннюю сущность и

вытесняет ее. Фарисейство есть не отдельное конкретное историческое явление, а имманентное, всегда вновь возникающее заболевание человеческого духа. Его существо заключается в смешении самой святости с внешними формами и способами ее осуществления, в силу чего она теряет характер подлинной святости. Всякий социальный утопизм, всякая вера в абсолютно священный характер каких-либо начал и форм внешней, эмпирической общественной жизни, всякая попытка насадить внешними мерами и общественными реформами «царство Божие на земле» содержит в себе эту духовную болезнь фарисейства и в меру своего осуществления обнаруживает все нравственное зло фарисейства — его бесчеловечность, бездушность, его мертвящий формализм. Ясное и отчетливое признание мирского именно мирским, сознание необходимости в нем форм действия и отношений, адекватных непретворенному, чисто эмпирически-природному существу человека не только не противоречит сознанию зависимости мирского от духовного и необходимости его конечного одухотворения, но именно предполагается им. Начало святости, изнутри направляя и животворяя мирское общественное бытие, может осуществлять эту свою функцию лишь при ясном сознании той чуждой ему сферы, в которой она действует, и при приспособлении форм и приемов своего действия к своеобразному характеру того материала, который оно призвано формировать. Сюда применимо все сказанное выше об отношении между сферой «благодати» сущностной нравственности и сферой закона. Плоть социальной бытия, с одной стороны, изнутри органически пронизывается и одухотворяется его душой — «Церковью» и, с др. стороны, формируется ею в порядке и отношениях, адекватных именно «плотскому», эмпирическому существу человека.

Двойственность между «Церковью» и «миром», как между «душой» и «телом» общества (как и двойственность между «соборностью» и «внешней общественностью» и между «благодатью» и «законом») не имеет, конечно, характера резкой раздельности и противопоставленности, и тем более — противоположности и противоборства. Связь между этими двумя началами так же «неслиянна и нераздельна», как и сама связь между божественным и человеческим началом в богочеловеческом единстве человеческого бытия. Лишь на крайних своих ступенях, абстрактно фиксируемых нами, «церковь» и «мир» — чистая святость *любви* и правды в глубинах общественного единства и грубая земная природа человека, как она обнаруживается в стихии раздора, корысти, борьбы и насилия, — суть безусловные противоположности. Во всех конкретных воплощениях общественной жизни мы имеем промежуточную среду, в разной степени обнаруживающую пронизанность мирского начала духом святости. Чистая, благодатная жизнь просвечивает и действует в нравственном законе, оживляет и одухотворяет нравы, быт, законодательство, политические и социальные отношения. Без скрытого или явного присутствия начала святости немислимо, само начало «должного», которое конституирует само общественное бытие и насквозь пронизывает его, начиная с чистой, интимно-внутренней нравственной жизни и кончая грубейшим внешним принуждением. И, с др. стороны, нет конкретной сферы общественной жизни, которая не отражала бы на себе начала «мирского», не платила бы дани эмпирическим природно-животным чертам человеческого существа. Этот последний тезис во всей его суровой реалистичности должен быть отчетливо осознан вопреки романтическим попыткам усмотреть то в отдельных эпохах прошлого, то в отдельных сферах или формах общественной жизни адекватное чистое, ничем мирским не замутненное воплощение абсолютной святости. Мир общественной жизни есть некая иерархия ступе-

ней и сфер, различающихся по степени их категориальной близости к одухотворяющему их началу святости, по степени непосредственности связи их функций с функцией сущностной духовной жизни; но не только каждая конкретная форма общественной жизни совмещает в себе и начало «Церкви», и начало «мира», но и их формальная иерархичность в этом отношении не определяет их подлинной реальной близости к началу Церкви и пронизанности им. В этом последнем отношении деление на «Церковь» и «мир» проходит в невидимой глубине всех их, выражая иной разрез, иное измерение бытия, чем различие эмпирических черт и функций. Государство стоит, напр., формально дальше от «Церкви» как духовного единства людей в святине, чем семейный быт, последний — дальше, чем эмпирическая нравственная и религиозная жизнь. Но это не препятствует тому, чтобы, напр., государственный деятель и любой слуга государства — начиная с правителя и кончая простым чиновником — в своих действиях и отношениях к людям мог быть при случае исполнен — в форме, адекватной онтологическому месту его сферы, — в большей мере чистой святости добра, чем отец — в отношении детей или чем проповедник нравственности или служитель алтаря. В этом отношении разрез между божественным и человеческим, между «Церковью» и «миром» проходит лишь через глубину человеческого сердца.

С. Франк

ЦЕРКОВЬ НЕБЕСНАЯ И ЗЕМНАЯ. Под небесной Церковью разумеется Церковь святых на небе, разумеются отошедшие отсюда верующие, скончавшиеся в вере и святости. О сей Церкви апостол пишет верующим: «Вы уже не чужие и пришельцы, но сограждане святых и свои Богу» (Еф. 2, 19). «Вы приступили ко граду Бога живаго, Иерусалиму небесному и тьмам Ангелов, к торжественному собранию и Церкви первородных, написанных на небе и к духам праведников, достигших совершенства» (Евр. 12, 22—24). «И сам Господь сказал о Церкви небесной, что многие с востока и запада придут и возягут с Авраамом и Исааком и Иаковом в Царствии Небесном, а сыны Царствия изгнаны будут во тьму кромешную» (Мф. 8, 11). И сатане сказал: ужели не читали вы, что сказано вам от Бога, глаголющего: Я есмь Бог Авраамов, и Бог Исааков, и Бог Иаковлев? Бог не есть Бог мертвых, но живых; ибо у него все живы (Лк. 20, 34—38; Мф. 22, 30—32). То же видно из Откровения Иоанна, где говорится о бесчисленном множестве из всех племен, колен и народов и языков, стоящих пред престолом и пред Ангелом в белых одеждах с пальмовыми ветвями в руках... и служащих Ему день и ночь в храме Его (Апок. 7, 9—17). В том же Откровении Иоанна говорится, что он видел Ангела, которому дано было множество фимиамы, дабы он с молитвами всех святых возложил его на златый жертвенник, который пред престолом. И вознесся дым фимиамы с молитвами святых от руки Ангела пред Бога (Апок. 8, 3—4; 5, 8). Из приведенных свидетельств видно не только то, что есть Церковь святых на небе, но видно и состояние святых Церкви небесной и их отношение к Церкви земной; и именно из них видно, что святые находятся во взаимном общении с ангелами и между собой; что они служат пред престолом Божиим (Апок. 7, 9—17); что они принимают живое участие в своих собратиях, подвизающихся на земле, ходатайствуют за них пред Богом и вспоминают им своими молитвами и своим содействием к их спасению (Апок. 8, 3—4).

ЦИВИЛИЗАЦИЯ (лат. — гражданский, государственный), главная форма человеческой организации *пространства и времени*, выражающаяся качественными началами, лежащими в особенностях духовной природы народов, составляющих самобытный *культурно-исторический тип*. Каждая

цивилизация представляет собой замкнутую духовную общность, существующую одновременно в прошлом и настоящем и обращенную в будущее, обладающую совокупностью признаков, позволяющих классифицировать ее по определенным критериям. Цивилизация не равнозначна понятию «культура» (хотя они нередко ошибочно отождествляются). Так, последняя представляет только конкретный результат развития внутренних духовных ценностей цивилизации, имея строгое ограничение во времени и пространстве, т. е. выступает в контексте своей эпохи.

Разделение человечества на цивилизации имеет не меньшее значение, чем разделение на *расы*. Если расы представляют собой исторически сложившиеся разновидности человека, имеющие ряд наследственных внешних физических особенностей, которые образовались под действием географических условий и были закреплены в результате изоляции различных человеческих групп друг от друга, то принадлежность к определенной цивилизации отражала исторически сложившийся духовный тип, психологический стереотип, закрепившийся в определенной национально-общинной среде в условиях особых исторических и географических условий жизни и генетических мутаций. Если принадлежность к расе выражалась в цвете кожи, строении волос и ряде др. внешних признаков, то принадлежность к цивилизации выражалась прежде всего во внутренних, духовных, психических и психологических признаках, самодовлеющих духовных установках.

Теория цивилизаций (культурно-исторических типов) впервые в мире разработана русским ученым *Н. Я. Данилевским*.

До него господствовало представление, что человеческое общество развивается во всех странах одинаково, как бы линейно вверх, от низших форм к высшим. Сначала были Индия и Китай, потом высшие формы развития перешли в Грецию и Рим, а затем получили окончательное завершение в Западной Европе. Эти представления были рождены на Западе, т. е. Запад как бы принимал эстафету мирового развития, объявляя себя высшим выражением мировой цивилизации. Все многообразие культурно-исторических типов рассматривалось в рамках единой цивилизации. Эти ошибочные представления *Н. Я. Данилевский* убедительно опроверг. Он показал, что развитие идет не линейно, а в рамках целого ряда культурно-исторических типов, каждый из которых является по отношению к другим замкнутым духовным пространством, и оценивать его можно по его внутренним, присущим только ему критериям.

По учению Данилевского, общечеловеческой цивилизации нет и быть не может. Существуют лишь ее различные типы, такие как египетский, китайский, ассирийско-вавилонско-финикийский, еврейский, греческий, римский, славянский (русский). Господство одного культурно-исторического типа, распространенное на весь мир, означало бы постепенную деградацию человечества.

Разработанная Данилевским теория цивилизаций получила дальнейшее продолжение в трудах *О. Шпенглера* и *А. Тойнби*.

Лит.: Данилевский *Н. Я.* Россия и Европа. СПб., 1871 (М., 1991); Шпенглер *О.* Причинность и судьба. Закат Европы. Пг., 1923; Тойнби *А.* A study of history Iovol. 1934—55.

О. Платонов

ЦИКУНОВ Анатолий Кузьмич (псевд. **Кузьмич**) (1933—1991), ученый-экономист и публицист. Исследовал процессы установления международного контроля над русскими ресурсами. На фактическом материале показал, что русское сырье и ресурсы рассматриваются Западом как общее достояние. Международная легализация такого подхода была



объектом совместной эксплуатации транснациональных экономических объединений.

О. Платонов

ЦИОЛКОВСКИЙ Константин Эдуардович (5[17.09].1857—19.09.1935), русский ученый и изобретатель в области аэродинамики, ракетодинамики, теории воздухоплавания, основоположник современной космонавтики. Родился в семье лесничего. Перенес в 14-летнем возрасте скарлатину, Циолковский практически потерял слух и учился самостоятельно. В 1879 сдал экстерном экзамены на звание учителя. В 1880 Циолковский назначен учителем арифметики и геометрии в Боровское уездное училище (Калужская губ.). В это время вышли первые труды Циолковского — «Теория газов» и «Механика животного организма» (1880—81). Он был принят в Русское физико-химическое общество.

С 1884 Циолковский работал над проблемами создания дирижабля и «обтекаемого» аэроплана, с 1886 — ракет для межпланетных полетов. Систематически занимался разработкой теории движения реактивных аппаратов и предложил несколько их схем. В 1892 Циолковский переехал в Калугу, где преподавал физику и математику в гимназии и епархиальном училище. В том же году вышел в свет его труд «Аэростат металлический управляемый» (о дирижабле).

закреплена в 1884 в Берлине принятием ведущими странами мира «Акта Берлинской конференции», в котором, по справедливому выводу Цикунова, закреплялся принцип эффективной оккупации, суть которого сводится к тому, что каждая страна обязана эффективно добывать сырье на своих территориях и пускать его в оборот, а если не позволяют технические средства, то допускать к эксплуатации др. страны и картели. Так Россия была сделана



В 1897 Циолковский сконструировал первую в России аэродинамическую трубу с открытой рабочей частью.

В советское время Циолковский занимался гл. обр. теорией движения ракет (ракетодинамикой). В 1926—29 он разработал теорию многоступенчатого ракетостроения, решил важные задачи, связанные с движением ракет в неоднородном поле тяготения, посадкой космического аппарата на поверхность планет, лишенных атмосферы, рассмотрел влияние атмос-

феры на полет ракеты, выдвинул идеи о создании ракеты — искусственного спутника Земли и околоземных орбитальных станций. В 1932 Циолковский обосновал теорию полета реактивных самолетов в стратосфере.

Технические идеи Циолковского нашли применение в конструировании ракетно-космической техники.

Как мыслитель Циолковский высказывал идеи о возможности освоения околоземного пространства, расселения человека в космосе. Циолковский обосновывал их своей «космической философией». Он считал, что все многообразие мира, включая человеческий организм, образуют ассоциации атомов, которые понимаются им как особые частицы вещества и как неуничтожимые «примитивные духи». Человек, однако, может контролировать ход их развития и даже создать принципиально новые биологические существа, перестраивать свою биохимическую природу. Составной частью взглядов Циолковского является т. н. «космическая этика», базирующаяся на его *натурфилософии* и включающая проповедь «круговой поруки» всех нравственных существ, выработку этических основ контакта с инопланетянами, признание необходимости совместного труда для преобразования космоса.

Ч

ЧЕЛОВЕК, творение *Бога*, созданное по Его образу и подобию и призванное служить Богу в мире. Христианское учение рассматривает человека как связующее звено между небесным и земным миром, «собирающее» своим трудом и творчеством весь тварный мир для грядущего преображения. Вместе с тем христианское учение говорит о двойственности человеческой природы — о «ветхом Адаме» и «новом человеке» в каждом из нас, о «плоти» и «духе» как борющихся между собой принципах нашей внутренней жизни. Лишь *благодать*, по ап. Павлу, позволяет человеку преодолеть этот конфликт и вновь воссоздать человека по образу Христову. Человек многопланово связан с природным и со сверхприродным миром и призван превозмогать в мире действие сил *хаоса, зла и смерти*, овладевать природой, трудиться, творчески обновлять и возводить ее к высшим ступеням совершенства согласно замыслу Божию. Грехопадение — отказ человека от своего призвания, но ответом свыше на этот отказ стала история спасения человека (а с ним — и всего мира), центральное событие которой — воплощение и искупительная жертва Христа. *Антропология* неотрывна от христологии в том смысле, что Иисус Христос явил миру совершенного человека — свободного от *греха* и в единстве с Богом. Служение человека Богу — это и деятельный труд, и творческая мысль, и богослужение. И в средоточии мироздания непрерывно совершается *Литургия*, в которой участвуют и космические силы, и ангелы из небесного мира, и искупленные представители рода человеческого. Согласно о. *П. Флоренскому*, человек есть homo liturgis и должен вновь самоопределиться не только как «соратник» Божий в мире, но и как участник сверхкосмической Литургии: «Человек, соединяясь с Богом, тут не растворяется в Нем, а, наоборот, восстанавливает нарушенную страданием и смертью целостность своего существа, достигая полноты и совершенства своей человеческой жизни. Итак, венец творения — совершенный человек — вмещает в себе полноту Божеского, становится Богочеловеком; в этом и заключается разрешение основного вопроса жизни — единственно возможный выход из порочного круга, в котором вращается мир». Этим определяются личностное достоинство человека, его духовность, свобода, творческие и познавательные способности, центральность в мироздании, религиозность, призвание и бесконечная ценность каждой человеческой души, ради искупления и спасения которой Бог Отец отдал Сына Своего.

Л. Василенко

ЧЕЛПАНОВ *Георгий Иванович* (16[28].04.1862—13.02.1936), философ, психолог, логик. Родился в Мариуполе. Челпанов учился на историко-филологическом факультете Новороссийского университета в Одессе (1882—87). С 1890 — преподаватель философии (приват-доцент) Московского университета.

В 1892 перешел работать в Киевский университет, где в 1897 стал профессором и зав. кафедрой философии (1897—1906). С 1907 по 1923 заведовал кафедрой философии Московского университета; с 1917 — почетный профессор. В 1910—11 посетил Германию и США для ознакомления с работой психологических институтов и лабораторий. Основатель и редактор журнала «Психологическое обозрение» (1917—18). В 1912 создал при Московском университете Психологический институт, директором которого и являлся. В период развертывания «борьбы за марксизм в психологии» был отстранен от руководства и от работы в институте (1923). С 1921 — член ГАХН; уволен по сокращению штатов в 1930.

Философское наследство, оставленное Челпановым, исчерпывается его *трансцендентальным реализмом*, но в этом отношении его анализы отличаются строгостью и выдержанностью: защита гносеологического реализма развита им с большой силой. Трансцендентализм Челпанова приближается к телеологическому его истолкованию. Челпанов, защищая *реальность* «объективной основы *пространства*», добавляет: «Может быть, эта объективная основа не есть пространство, а только известный аналог пространства; ...по моему мнению, об объективной основе пространства можно только сказать, что наше пространство ей соответствует». Именно это заставляет Челпанова предпочитать обычному термину «трансцендентальный реализм» термин «*идеал-реализм*».

Телеологический акцент в априоризме у Челпанова скрывается в том, что в качестве «объяснения» того, почему в нашем *познании* есть «элементы, не соответствующие действительности», он приходит к мысли, что они суть «постулаты», которые лишь «в качестве таковых» имеют право на существование. «Употребление постулата причинности, — продолжает Челпанов, — оправдывается соображениями не логического характера». Почему? Потому, что мы пользуемся постулатами для того, чтобы достигнуть *истины*. Хотя мы и не можем не стремиться к истине, как к *ценности*, но раз мы «признаем необходимость постановки тех или иных целей, то должны признать и необходимость условий, способствующих осуществлению этих целей». Челпанов утверждает, что «оправдание» *знания* лежит «не в области логического доказательства, а в области *веры*». Неизбежность для системы знаний ряда постулатов сообщает всем философским построениям телеологический характер (ибо эти постулаты нужны, чтобы знание стало возможным).

Соч.: Психология. Лекции. М., 1892; О ценности жизни. Изложение и критика пессимистической философии // Мир Божий. 1896. № 11; Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Ч. 1—2. Киев, 1896—1904; Учебник логики. 1897; Изд. 10-е. 1946; Мозг и душа. 1900; Изд. 5-е. М., 1912;

О современных философских направлениях. Киев, 1902; Введение в философию. Киев, 1905; Психология. Ч. 1—2. М., 1909; Задачи современной психологии // Вопросы философии и психологии. 1909; Вып. 99 (3). Введение в экспериментальную психологию. М., 1915; Изд. 3-е. М., 1924; Демократизация школы. М., 1918; Учебник психологии. Изд. 15-е. М.—Пг., 1919; Психология и марксизм. Изд. 2-е. М., 1925; Объективная психология в России и Америке. М., 1925; Очерки психологии. М.—Л., 1926; Психология или рефлексология? (Спорные вопросы психологии). М., 1926; Спинозизм и материализм (итоги полемики о марксизме в психологии). М., 1927; Социальная психология или условные рефлексы. М.—Л., 1928.

Прот. В. Зеньковский

ЧЕРКАССКИЙ Владимир Александрович (2.02.1824—19.02.1878), князь, государственный и общественный деятель. В к. 1840—50-х был близок к *славянофилам*, сотрудничал в



«Русской беседе». Принимал активное участие в подготовке отмены крепостного права, будучи членом Тульского губернского комитета и Редакционных комиссий в Петербурге.

Вместе с *Ю. Ф. Самариным* и *Н. А. Малютиным* разработал закон об устройстве крестьян в западнорусских землях. Во время освобождения Болгарии от турецкого ига был заведующим гражданской части, где провел ряд важных мер для установления нормальной жизни в освобожденной стране.

ЧЕРНАЯ СОТНЯ, 1) древнейшая форма самоуправления и самоорганизации русского народа в условиях *общины*; 2) синоним понятия «русский патриотизм», выражающего непоколебимую любовь к народным традициям, обычаям и идеалам, воплощенным в формулу «Православие, Самодержавие, Народность».

По свидетельству *В. О. Ключевского*, первые известия о черных сотнях приводятся в русских летописях еще в XII в. В допетровские времена, отмечает *Ключевский*, «общество делилось на два разряда людей — «служилые» и «черные». «Черные» назывались еще земскими. Это были горожане и сельчане — свободные крестьяне. Из этих «черных» или «земских людей» и образовались «разряды или местные общества», которые назывались «черные сотни». В столице «люди черных сотен» составляли массу торгово-промышленного населения, соответствующую позднему мещанству». Т. о., черные сотни объединяли в своих рядах всех русских людей, за исключением тех, кто состоял на государственной службе.

В Древней Руси понятие черной сотни было тождественно понятию мира, или общины. В терминах того времени «черносотенцами», «черными» назывались люди, жившие в условиях общины. Как отмечал историк *И. Д. Беляев*, черные люди разделялись на общины, которые в городах назывались улицами, слободами, а вне города — селами, деревнями и починками. Об общественном устройстве этого класса свидетельствуют те факты, что слободы, села и деревни черных людей всегда имели общинное устройство, т. е. свои веча и сходки и своих начальников. К черным людям в городах относились: во-первых, торговцы, не записанные ни в какую купеческую общину, во-вторых, ремесленники, в третьих, разные черно-рабочие люди. В селах же к черным людям принадлежали земледельцы и сельские промышленники, жившие на землях, принадлежавших общинам или частным владельцам. Черные

люди в городах если занимались торговлей, то причислялись к купеческой общине и ведались купеческими старостами. Но принадлежность их к купеческой общине основывалась только на единстве их занятий с купцами. К управлению ими и купеческими старостами присоединялся еще тысяцкий, который был один на весь город. Кроме того, они имели общинные сотни, управлявшиеся сотниками, избиравшимися из своей среды. Черные люди, как городские, так и сельские, непременно тяготели к какой-либо городской черной сотне или сельской общине и непременно должны были иметь оседлость, т. е. дом и известную долю городской или сельской земли, что в городах называлось двором, а в селах — обжаю или вытью. Люди же, не имевшие определенной доли общинной земли или не причисленные ни к какой общине, назывались изгоями и оставались в этом положении до тех пор, пока не получали определенной доли земли и не причислялись к какой-либо общине. Черные люди считались полноправными людьми в русском обществе, имели своих представителей и свой голос на вече, в селах точно так же крестьянские общины имели своих старост, свое земское управление и суд. Каждый член общины имел голос на сельском вече, участвовал в выборе начальников, раскладке податей и др. общественных делах; но черные общины, как городские, так и сельские, будучи «молодшими», подчинялись почти всегда «старейшим», т. е. боярам и купцам, и шли за ними: так, напр., в Новгороде и пригородах каждая улица и каждый конец имели своих бояр и своих купцов, с которыми в общественных делах заодно действовали и черные люди. По закону черные люди были поставлены в некоторую зависимость от своих старших уличан; в уличанских общинах они не имели выборов своего класса старост, а подчинялись тысяцкому, выбираемому на весь город. В селах же большая часть крестьянских поселений была на землях богатых землевладельцев — бояр или купцов; следовательно, такие черные общины были уже в большей или меньшей зависимости от своих вотчинников. Впрочем, юридические права меньших, или черных, людей относительно общественных дел были почти одинаковы с правами старших, или вятих, людей и на вече они также имели свою силу и голос.

Объединение подавляющей части русского народа в черные общины и сотни делали его хорошо организованной силой, способной противостоять любому врагу. Недаром огромную роль черные сотни сыграли в формировании народного ополчения 1612 под руководством черносотенца *Козьмы Минина* и кн. *Пожарского*.

Многовековая жизнь русского народа в условиях общины и черной сотни сделала черносотенство чертой национально-го характера коренных русских людей, выражая непоколебимую любовь к народным традициям, обычаям и идеалам, в XIX в. воплотившимся в формулу «Православие, Самодержавие, Народность». Черносотенство как чувство патриотической мощи и единения многие русские люди сумели сохранить и после космополитических реформ XVIII—XIX вв. Враги России смертельно ненавидели черносотенство как выражение коренного русского духа, понимая, что пока оно живо, русский народ им не победить.

Начиная с сер. XIX в., враги исторической России — революционеры и масоны всех мастей — стремятся дискредитировать высокое чувство черносотенства, унижить его, придать ему ругательный смысл. В устах революционеров, масонов и связанных с ними либералов слово «черносотенец» становится тождественным выражению «враг революции». А т. к. главными революционерами были евреи, то понятие «черносотенец» отождествляется революционерами также со словом «антисемит».

Русские патриоты — противники революции, конечно, не возражали, что их называют славным именем «черносотен-

цы». В отличие от революционеров, многие из которых были недоучками, большинство патриотов хорошо знали отечественную историю и понимали настоящий смысл слова «черносотенец». Впрочем, и немногие образованные люди из числа революционеров, напр., Плеханов, были против того, чтобы называть противников революции черной сотней, поскольку понимали, что, противопоставляя себя простому, «черному», народу, революционеры тем самым сами себя изобличали.

Русские патриоты не только сознательно пользовались именем «черносотенцы», но и пытались объяснить и обосновать правомерность этого названия. Так один из основателей Союза русского народа (СРН) художник *А. А. Майков* в своей брошюре, названной «Черносотенцы и революционеры», утверждал, что нет никаких оснований стыдиться такого имени, поскольку «первыми поднявшими знамя “*За Веру, Царя и Отечество*” были большею частью русские люди простого звания, крестьяне, мещане, а простой народ в прежние времена назывался “чернью”, “черными людьми”. А один из вождей черной сотни редактор «*Московских ведомостей*» *В. А. Грингмут* даже написал специальную статью «Руководство черносотенца-монархиста», в которой на поставленный им вопрос: «Почетное ли это название “черная сотня”?», без обиняков заявлял: «Да, очень почетное. Нижегородская черная сотня, собравшаяся вокруг Минина, спасла Москву и всю Россию от поляков и русских изменников, и к этой славной черной сотне присоединился и князь Пожарский с верными царю русскими боярами. Все они были настоящими “черносотенцами”, и все они стали, как и нынешние “черносотенцы-монархисты”, на защиту православного монарха, самодержавного царя». Грингмут прямо проводил линию преемственности от ополченцев Минина и Пожарского к монархистам-черносотенцам.

Харьковский священник, один из руководителей местного отдела СРН, о. Петр Скубачевский 22 окт. 1907 в своей речи на чествовании члена Государственной думы проф. *А. С. Вязигина* объяснил, почему монархисты согласны с именем «черносотенцы». Он заявил, что враги «обозвали нас Черной Сотней», в своей злобе желая оттенить ту мысль, что под наше знамя пошел простой народ, живущий тяжелым, черным трудом... И мы не отрекаемся от этого народа, он дорог нам и, слившись с ним в чувстве братской любви, мы принимаем название — Черная Сотня... Да, мы — Черная Сотня! И радуется, ликует теперь Черная Сотня! Чувствует она, что крепнет не по дням, а по часам!» Сам виновник торжества, избранный членом думы известный русский историк Вязигин, растроганный проявлениями уважения и любви, в своем прощальном послании, уезжая из Харькова в Петербург, обратился к харьковским монархистам так: «Моя дорогая, многотысячная харьковская Черная Сотня! Еще раз шлю тебе свой низкий поклон и сердечную благодарность за ласку, за любовь, за неизменную поддержку и усердно прошу верно пестовать наше общее детище — “Харьковский Союз русского народа”». Органом Харьковского отдела СРН была газета «Черная Сотня».

Один из лидеров екатеринославских патриотов депутат Государственной думы *В. А. Образцов* в 1908 прочитал и опубликовал специальный отчет «Доклад черносотенца о Государственной думе 3-го созыва». А 2 дек. 1910, когда *А. И. Дубровин* был вынужден приостановить издание газеты «Русское знамя», в газете была опубликована прощальная заметка редактора *Н. И. Еремченко* (Полтавца), в которой были и такие слова: «Пожмите, читатель, нам руку крепким, надежным, верным, черносотенным рукопожатием и бодро, смело и радостно взглянем в будущее, верные нашим заветам: обожаемому Государю Императору, Вере Христовой Православной и Великой Неделимой России».

Позитивное отношение к словосочетанию «черная сотня» характерно и для патриотической поэзии. Один из видных монархистов философ барон *М. Ф. Таубе* в своем стихотворе-

нии «Черносотенец» называл «природным черносотенцем» того, кто «предан родине навек», в ком жив «дух исконный, дух народный», кто «сердцем русский человек». А священник *Ф. Пестряков* писал «нас сотней считают, но нас миллионы». Наиболее ёмкое определение понятия «черносотенец» дано в поэтическом посвящении Третьему Всероссийскому съезду русских людей в Киеве 1—7 окт. 1906, подписанном «харьковскими обывателями»: «Кто молитву творя./ Читит народ и Царя./ В ком ни сердце, ни ум не шатается./ Кто под градом клевет/ Русь спасает от бед, —/ Черносотенцем тот называется!».

Похожее отношение к имени «черносотенцы» характерно и для современного православно-патриотического движения. Сегодня в Москве существует газета «Черная Сотня» и организация одноименного названия. А иеромонах Нафанаил (Судников) в брошюре «Краткий катехизис черносотенца», изданной в 1999 в Барнауле, совсем в духе Грингмута и Майкова обосновывает уместность названия: «Черными сотнями на Руси назывались отряды народного ополчения, вместе с которыми всегда шли православные монахи и священники. Черные сотни как русское историческое явление ведут свое начало от святых Александра Пересвета и Андрея Осляби, схимонахов, которые по благословению преподобного Сергия Радонежского, игумена земли Русской, на Куликовом поле отстаивали Святую Русь как воины... Бойцы черной сотни шли впереди сражающихся за Святую Русь. Черносотенцем был святой праведный Иоанн Кронштадтский, который в начале нашего века вдохновлял это движение...».

О. Платонов, А. Степанов

ЧЕРНЯЕВ Михаил Григорьевич (22.10.1828—4.08.1898), военный и государственный деятель, идеолог консервативного движения. В 1864—66 участвовал в военных экспедициях в Среднюю Азию. С начала герцеговинско-боснийского восстания 1875—78 вопреки желанию российского правительства в 1876 уехал в Белград и был назначен главнокомандующим сербской армией. В 1882—84 — туркестанский генерал-губернатор.

В 1873 Черняев вместе со своим давним знакомым по Кавказу генералом в отставке *Р. А. Фадеевым* приобрел газету

«Русский мир». На страницах газеты Черняев, неожиданно открывший в себе талант публициста, стал яростным критиком петербургской бюрократии и проводимых ею либеральных реформ. С особым знанием Черняев критиковал готовящуюся военную реформу. «Русский мир» стал одним из заметных консервативных печатных органов. На страницах газеты излагалась программа будущих контрреформ 1880-х, давалась оценка происходящих внутрироссийских и международных событий с национально-русской точки зрения. Черняев сблизился с лидером *славянофилов И. С. Аксаковым*, и вскоре стал заметной фигурой в славянофильском движении и одним из идеологов *панславизма*.

Лит.: Михайлов А. Черняев. Биограф. очерк. СПб., 1906; *Мещерский В. П.* Правда о Сербии. Письма. СПб., 1877; *Градовский Г. К.* Архистратиг славянской рати // Образование. 1909. № 1; *Кузьмичева Л. В.* Русские добровольцы в сербо-турецкой войне 1876 // Россия и восточный кризис 70-х гг. XIX в. М., 1981; *Глушченко Е.* Герой империй. М., 2001; *Mackenzie D.* The lion of Tashkent. Athens, 1974.

ЧЕРНЯЕВ Николай Иванович (1853—13.05.1910), писатель, публицист, театральный и литературный критик. Родившись в старинной дворянской семье, получил образование во 2-й



Харьковской гимназии и в Харьковском Императорском университете на юридическом факультете. Окончив последний в 1875, Черняев был оставлен для приготовления к профессорскому званию как специалист по истории русского права.

Университетская среда привела его на народольческий процесс «193-х», где он выступал защитником Ю. Н. Говорухи-Отрока. Они сошлись еще ранее на почве общей для них любви к театру. В юности Черняев мечтал стать профессиональным актером и даже выступал в старом харьковском театре, участвуя в постановках классических произведений. В 1881 Черняев оставляет университет, отдаваясь всецело публицистике. Первая печатная ст. «Старинный харьковский театр» появилась в журнале «Древняя и новая Россия» в 1881.

А в конце этого же года он сделался постоянным сотрудником харьковской газеты «Южный край» и стал со временем идейным руководителем редакции, публикуя множество статей по самым разным проблемам. Одновременно он поступил в харьковскую присяжную адвокатуру, участвуя в уголовных и литературных процессах.

В 1890 в Москве был организован журнал «Русское обозрение», с которым сотрудничал переехавший в столицу Ю. Н. Говоруха-Отрок. Он предлагает и Черняеву начать печататься в этом московском журнале, объединившем почти все тогдашние силы правых писателей. Наряду с литературными публикациями Черняева в авг. — сент. 1895 в «Русском обозрении» было опубликовано и его сочинение «О русском самодержавии». Первоначально, как сотрудник газеты «Южный край», Черняев напечатал свою работу в этом издании в нояб. — дек. 1894. По всей видимости, Черняев написал ее под впечатлением смерти имп. Александра III (1894), которого многие из монархистов считали носителем идеала самодержца, а его правление — выражением идеала монархической политики. Редакция, в которой ведущую роль играл Л. А. Тихомиров, угадав значение этой работы для русского общества, одновременно издала работу «О русском Самодержавии» отдельной книгой. Труд этот был действительно неординарным явлением в русской политической литературе, будучи первой попыткой систематизации представлений о русской монархии как о государственном феномене.

В сер. 1890-х Черняев тяжело заболел. Пораженный параличом, он был одно время полностью неподвижен. Впоследствии подвижность вернулась только рукам. Не имея возможности физической свободы передвижения всю оставшуюся жизнь, он, по свидетельству знавших его современников, оставался бодр и весел духом и, главное, не прекращал публицистической деятельности.

Идеи, изложенные в книге «О русском Самодержавии», получили продолжение и развитие в изданном в 1901 в Харькове большом сборнике работ Черняева под общим названием «Необходимость Самодержавия для России. Природа и значение монархических начал». Автором был задуман грандиозный труд о развитии монархических начал, освещенных русской литературой начиная с древних времен и кончая трудами Л. А. Тихомирова. Части этого сочинения печатались в сборнике «Необходимость Самодержавия для России» под общим заглавием «Теоретика русского Самодержавия». Черняев говорит не только о русском самодержавии, но и о монархизме древнего Востока, и о византийском империализме. Его внимание привлекали все виды монархии. Он считал одной из важнейших задач сравнительное изучение русских и иноземных монархических начал, поэтому сборник представляет собой своего рода справочник о монархии, ее природе и значении.

Для Черняева русское самодержавие было одновременно и тайной, и идеалом, и поэзией. «Только те русские, — писал он, — могут не быть монархистами, которые не умеют думать самостоятельно, плохо знают историю своей родины и принимают на веру политические доктрины Запада». Завораживающая тай-

на монархии, мистика ее принципа поражала его исследовательское воображение. Он писал: «Беспристрастный исследователь не может не согласиться, что монархический принцип заключает в себе много таинственного, много такого, что может быть понято и оценено надлежащим образом только путем пытливых размышлений и пристального изучения истории. Беспрекословное повиновение миллионов одному человеку и их преданность Монарху представляет явление настолько поразительное, что его нельзя объяснять никакою «хитрою механикою». Неограниченная монархия, и русское самодержавие в частности, не может не казаться делом сверхъестественным, которое удовлетворительно объясняется только участием Провидения в судьбах народов. Историк и мыслитель, старающийся найти последовательность между событиями и указать связь, существующую между учреждениями и тою почвою, на которой они возникают, не вправе отрицать Бога в истории... Государственное устройство, имеющее религиозную основу, не может не иметь мистического оттенка: его имеет и русское самодержавие, ибо оно построено на убеждении, что Император и Самодержец Всероссийский — Помазанник Божий, что Он получил власть от Бога, что Он Монарх Божиею милостию, что сердце Его в руке Божией».

Понять великий смысл монархии труднее, чем понять республику, устройство которой гораздо проще и дается без особого духовного и умственного труда. Говоря словами Штрауса, отношение республики к монархии определяется так же, «как речная мельница к паровой машине, как вальс или песня к фуге или симфонии».

Революция 1905 привнесла в русское общество крайний разброд. Родная газета Черняева «Южный край» под влиянием ее издателя А. А. Юзефовича с 1905 сменила политический курс, повернув резко влево. Николай Иванович, не признававший компромиссов в своих политических убеждениях, прекратил всякие связи с газетой.

Размышляя на протяжении всей жизни о сущности монархии, Черняев в конце своего земного пути издал последнюю, третью книгу о монархии, быть может, самую оригинальную, под названием «Из записной книжки русского монархиста» (Харьков, 1907). Это сочинение состоит более чем из полутора сот небольших заметок о всевозможных проявлениях монархической мысли и чувства у разных народов мира. Сборник миниатюр, «опавших листьев», представлял собой особый вид литературы, используемый многими писателями в XX в. В специальной же монархической литературе такая книга была единственной в своем роде.

«Монархический инстинкт, — писал Черняев, — дело великое, но в наше время, когда все подвергается сомнению, им нельзя довольствоваться. Он должен быть возведен в сознание. Русский человек, вкусивший от древа образованности, должен быть монархистом не только по влечению сердца, по преданию и по привычке, но и по ясно осознанному убеждению. Только тогда он будет вполне застрахован от заразы демократических, республиканских, конституционных и вообще антимонархических веяний, учений и предрассудков. Он будет от них застрахован только в том случае, если постигнет отчетливо и раздельно религиозные основы, мистику, величие, идеалы, всемирно-историческое значение, культурное призвание, политическую необходимость, историческую правду, нравственные основы, природу, особенности, психологию, поэзию и благодетельное влияние русского монархизма.

Короче сказать, выяснение русского политического самознания составляет одну из главных потребностей русского общества, русской молодежи и русской школы».

Соч.: Гастроли г-жи Альмы Фострем в Харькове в 1893. Харьков, 1894; «Капитанская дочка» Пушкина. Ист.-крит. этюд. М., 1897; «Пророк» Пушкина в связи с его же «подражанием Корану». М., 1898;

Критические статьи и заметки о Пушкине. Харьков, 1900; Материалы для истории харьковского сцени. Харьков, 1900.

М. Смолин

ЧЕРНОБОГ, в древнерусской языческой мифологии — злой бог, приносящий несчастье. В ритуальной практике противопоставлялся *Белобогу*, составлял с ним неразрывную пару.

ЧЕСТНОСТЬ, прямота, правдивость, неуклонность по *совести* своей и *долгу*, отрицание обмана и воровства, надежность в исполнении обещаний (В. И. Даль). Качество, особенно ценимое коренными русскими людьми. В древнерусских наставлениях отцов своим сыновьям это качество стоит на первом месте — «жить по совести, честно и без обмана», «честно исполнять свой долг», «лучше жить в честной бедности, чем в *богатстве* несправедном».

В доказательство честности своих намерений русские целовали Честной Животворящий Крест. У русских бытовали такие выражения: «Даю честное слово», «Честные господа», «Честные гости», «Его честно принимали и провожали с почестями», «Честная смерть (благородная, доблестная)».

Народные пословицы: «Честное здравствование сердцу на радость», «Честный отказ лучше затыжки», «Честное дело не тается», «Честному мужу честен и поклон», «Доброю (честною) женою и муж честен».

Будь честен и правду любви всей душой,
Страшись преступленья, но бед не страшись!
С правдивой душою будь тверд, как гранит,
Под громом при гневе кипящих людей!
(Ф. Н. Глинка)

Не сильные лучше, а честные. Честь и собственное достоинство — сильнее всего. У честных всегда бывает больше врагов, чем у бесчестных. Честный человек с тем и живет, чтобы иметь врагов (Ф. М. Достоевский).

О. Платонов

ЧЕСТЬ, *достоинство человека*, его право уважать себя перед лицом Божиим и право быть уважаемым духовно зрячими людьми (И. А. Ильин). В этом смысле в понятиях *Святой Руси* «честь превыше всего». «Честь ум рождает, а бесчестье отнимает», «За честь голова гинет», «Честь голову оберегают», «Честь тверда, в слове стойка». За честь можно принять и *смерть*, ибо «бесчестье хуже смерти».

Различают честь в смысле *объективном* и *субъективном*, в смысле общечеловеческом и словесном или вообще гражданском; в последнем смысле честь принадлежит всякому как *субъекту* прав. Честолюбием называют сильно развитое чувство чести, направленное в особенности на приобретение внешнего почта. Честолюбие часто противоположно истинному чувству чести.

О. П.

ЧЕТЬИ-МИНЕИ, сборники житий святых, составленные по месяцам и дням года. В России Четьи-миней были составлены в XVI в. московским митр. *Макарием*. На основании Макарьевских Четий-миней составлены Четьи-миней свт. *Димитрия Ростовского* (XVIII в.), которые постоянно используются до сих пор.

ЧЕТЬИ-МИНЕИ ВЕЛИКИЕ. — см.: **ВЕЛИКИЕ ЧЕТЬИ-МИНЕИ**.

ЧЕХОВ Антон Павлович (17[29].01.1860—2[15].07.1904), писатель, мыслитель. Дед писателя по отцу, крепостной из Воронежской губ., выкупил себя с семьей на волю. Отец Чехова, глубоко верующий человек, владел небольшой бакалейной лавкой, но впоследствии разорился. Дети должны были помогать отцу в торговле, а также петь в организованном им церковном хоре. В 1879 Чехов поступает в Московский университет, где получает диплом врача, однако главным делом его жизни еще во время учебы становится литература.

Жизнерадостный по природе, одаренный редкою наблюдательностью, отменным остроумием и чисто гоголевской способностью подмечать и схватывать смешные черточки в поступках и характерах людей, Чехов начал свою писательскую деятельность в сатирических журналах «Будильник», «Осколки», «Стрекоза» и др. под псевдонимами «Антоша Чехонте», «Балдастов» и «Человек без селезенки». Уже в ранних



рассказах («Письмо донского помещика», «Злоумышленник», «Орден» и «Хирургия») он обнаружил недюжинный талант и много тонкого юмора, охотно пользуясь шаржем как литературным приемом, к которому он прибегал и впоследствии, особенно в своих комедиях и одноактных водевилях, вроде «Медведя» и «Юбилея». Но даже в этот первый период, наряду с легкой карикатурой и добродушным смехом, в творчестве Чехова намечались иные, более серьезные мотивы, сближавшие его с преобладающими веяниями 1880-х.

В своих более зрелых произведениях (повести и рассказы: «Степь», «Палата № 6», «Дуэль», «Человек в футляре», «Моя жизнь», «Скучная история»; драмы «Иванов», «Чайка», «Дядя Ваня», «Три сестры», «Вишневый сад») Чехов дал ряд неподражаемых по силе художественной изобразительности и глубине психологического анализа, выпуклых и ярких картинок из быта средних классов: купцов, чиновников, актеров, врачей, учителей и пр.

С особой глубиной и объективностью Чехов раскрывал образ русской космополитизированной *интеллигенции*, погибающей от бездуховности, неврастения, безволия, сознания своей оторванности от национальной жизни. Чехов, как многие его современники, не разделял русское общество на «прогрессивную интеллигенцию» и народ, а рассматривал его как единое целое. «Все мы народ, — говорил Чехов, — и все лучшее, что мы совершаем, дело народное». Вместе с тем как горожанин Чехов плохо знал быт русской деревни. Описание жизни русских крестьян в его произведениях (особенно «Мужики», «В овраге») схематичны и недостоверны и являют самую слабую сторону его великого таланта.

Все творчество Чехова, хотя и в высшей степени объективное и чуждое какому-либо доктринерству, является последовательным и бескомпромиссным осуждением духовного мешанства, будь то в лице грубого мужика Лопухина, вырубавшего вишневый сад, или под гримом «ученой воблы» в образе педанта-профессора Серебрякова, или в комической фигуре занимающегося добровольным сыском унтера Пришибеева.

Согласно Чехову, корень духовного мешанства — не в какой-либо социальной прослойке, образовавшейся в ту или иную эпоху промышленного развития, а в безнадежной и неизлечимой мелочности человеческой природы вообще, превращающей всю нашу жизнь, независимо от географических зон и экономических перегородок, в сплошную мешанскую драму. В этом подходе к патологическому явлению вульгарности Чехов сходен и с *Гоголем*, и с *Достоевским*, создавшими известные типы пошляков и духовных хамов — Хлестакова, Чичикова и Смердякова.

Чехов обостренно сознавал, как западная материалистическая, антидуховная *цивилизация*, выхолащивая душу человека, обезличивает его. Писателя удручала беспощадная переоценка

всех ценностей. Все *критерии* — этические, социальные, эстетические, философские и религиозные — подвергались сомнению или отвергались критическим *разумом*. Равновесие было нарушено, цельность, да и самый смысл общественного *бытия*, были разрушены, а между тем, ни распространение образования, вернее, полуграмотности, ни завоевания науки, ни блестящие триумфы техники не внесли ничего облагораживающего, ничего светлого и нравственно-устойчивого в общую сумму человеческого существования. Цивилизация не только не уничтожила духовного варварства, но сама больше, чем когда-либо, сделалась варварской. Вдумчивый и неподкупно честный в своих взглядах, Чехов не мог не сознавать, что люди очутились на краю бездонной, зияющей бездны: Чехов не видел выхода и не знал, суждено ли *культуре* пережить страшное нашествие цивилизованных дикарей.

Чехов верил в неисповедимые пути Господни, которые как-то, чудом, быть может, выведут родину нашу из того тупика, в котором волею судеб она оказалась. В заключительном монологе Сони, успокаивающей измученного жизнью дядю Ваню, Чехов устами своего героя говорит: «Мы будем жить. Проживем длинный ряд дней, долгих вечеров... будем трудиться для других и теперь, и в старости, не зная покоя, а когда наступит наш час, мы покорно умрем, и там, за гробом, мы скажем, что мы страдали, что мы плакали, что нам было горько, и Бог сжалится над нами, и мы с тобою... милый дядя, увидим жизнь светлую, прекрасную, изящную, мы обрадуемся, и на теперешние наши несчастья оглянемся с умилением, с улыбочкой, и отдохнем... Мы услышим ангелов, и увидим все небо в алмазах... и наша жизнь станет тихой, нежной, сладкою, как ласка... Мы отдохнем».

В творчестве Чехова отразились черты русского национального характера — мягкость, задушевность и простота, при совершенном отсутствии лицемерия, позы и ханжества. Чеховские заветы *любви* к людям, отзывчивости на их горести и милосердия к их недостаткам, заветы ныне, столь бесчеловечно погранные вершинами революционно-бунтарской России, тем не менее живы в наших сердцах как воспоминания о чем-то очень дорогом и нужном, бесконечно близком, пусть даже невозвратном.

Чехов — это трогательная страница нашей подлинной культуры, нежной и изящной, которую мы справедливо гордимся как драгоценным и неотъемлемым достоянием русского духа и русского народного гения.

Б. Бразоль

ЧИЖЕВСКИЙ Александр Леонидович (26.01[7.02].1897—20.12.1964), один из основоположников русского космизма наряду с *Циолковским* и *Вернадским*. Окончил Московский



археологический институт (1917) и Московский коммерческий институт (1918); учился также на физико-математическом (1915—19) и медицинском (1919—22) факультетах Московского университета. В 1918 стал доктором всеобщей истории, а в 1922 — профессор. Преподавал в Московском университете и Московском археологическом институте (1917—27). Был консультантом Биофизического института (1922—24), работал в Лаборатории зоопсихологии (1925—31), организовал Центральную лабораторию ионизации (1931). В 1942 был репрессирован; реабилитирован в 1958. В конце жизни возглавлял Лабораторию аэроионизации (1958—62). Главная научная

заслуга Чижевского — открытие тотального влияния солнечной активности на динамику жизнедеятельности в *биосфере*, в т. ч. на стихийные массовые явления в человеческом сообществе; по сути дела, тем самым им была завершена историческая ломка геоцентризма в науке, начатая Коперником. Изучение физических воздействий внеземного происхождения на возникновение, распространение и интенсивность таких явлений на Земле, как эпидемии, эпизоотии, эпифитии, а также на динамику ряда процессов в социосфере, Чижевский начал еще в 1915—16. Результаты этих исследований были представлены в кн. «Физические факторы исторического процесса» (1924). В понятие «среда» как детерминанты биологической и социальной формы организации материи в географической оболочке Земли им было включено космическое пространство — факт принципиальной мировоззренческой значимости. Отсюда следовал вывод, что развитие органического мира на нашей планете не автохтонный, замкнутый исключительно в самом себе процесс, а результат комплексного действия земных и космических агентов, из которых вторые являются главными. Подавляющее большинство физико-химических процессов на Земле, по Чижевскому, представляют собой результат воздействия космических сил, которые обуславливают жизненные процессы в биосфере. Органический мир в каждый момент самым чутким образом отражает в себе перемены или колебания, имеющие место в космической среде. В поисках подтверждения данному тезису Чижевский с помощью медико-статистических исследований установил синхронность долгопериодических (в среднем кратных 11-летнему циклу) колебаний вспышек и угасаний разного рода эпидемий колебаниям солнечной активности. Он считал, что подобно тому, как сложная совокупность метеорологических явлений воздушного океана представляет собой органическое целое, так еще более сложная система биологических феноменов Земли должна рассматриваться как нечто органически взаимосвязанное. Различные составляющие биосферы взаимодействуют между собой. Любые местные нарушения не могут не отразиться на ходе общих процессов этого целого, но рано или поздно в том или ином звене наступает компенсаторный процесс, стремящийся вернуть равнодействующую всех сил к норме. Влияние уровня солнечной активности на жизненный тонус макро- и микробиосферы, по Чижевскому, сказывается не только на долгопериодических колебаниях, но и на кратковременных, спорадических импульсах в жизнедеятельности любой биосистемы, особенно в моменты повышенной солнечной активности, характеризующиеся наибольшей напряженностью как физико-химического состояния среды, так и функционирования организма. Этим, по Чижевскому, объясняются разного рода катастрофические события в жизни людей — нервные срывы, аномальные психические реакции, патологические всплески в социальном поведении и т. д. Он был убежден, что средствами прогноза суточных и месячных колебаний солнцедельности можно предвидеть нежелательные явления в биосфере и социальной среде, а затем избегать опасных последствий с помощью тех или иных профилактических мер. На всех уровнях сложнейшей организации биосферы, от общей ее системы до одноклеточных организмов, Чижевский впервые увидел общемировой пульс, великую динамику природы в ее космическом измерении, различные части которой «созвучно резонируют одна с другой».

Соч.: Физические факторы исторического процесса. Калуга, 1924; Эпидемические катастрофы и периодическая деятельность Солнца. М., 1930; Теория гелиотараксии. М., 1930; Солнце и мы. М., 1963; В ритме Солнца / Сост. с Ю. Г. Шишиной. М., 1969; Земное эхо солнечных бурь. М., 1973; Колыбель жизни и пульсы Вселенной. (Гл. из кн. «Земное эхо солнечных бурь») // Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993.

Л. Голованов

ЧИЖОВ Федор Васильевич (1811—1877), предприниматель, мыслитель-*славянофил*, писатель. Происходя из небогатой дворянской семьи Костромской губ., в раннем детстве и



молодости прошел тяжелую школу бедности. Окончил С.-Петербургский университет, после чего преподавал в нем математические науки.

В 1838 издал первое русское сочинение о паровых машинах («Паровые машины. История, описание и приложение их», СПб.). В последние годы преподавания в университете Чижов перешел к занятиям историей литературы и искусства. В 1839 вышел его перевод с примечаниями «Истории европейской литературы XV и XVI столетий». В 1840—47

Чижов провел за границей, большей частью в Италии: сюда влекло его желание заняться историей искусства «как одним из самых прямых путей к истории человечества». Его статьи по искусству появлялись в «Современнике», «Москвитяине», «Московском сборнике».

Впоследствии им выполнен перевод «Истории пластики» Любке и «Истории искусства» Куглера. В Италии Чижов жил в близком общении с *Н. Гоголем* и Языковым (о Гоголе он оставил ценные воспоминания). К 1845, когда Чижов на время приезжал из-за границы в Россию, относится личное его знакомство и сближение со славянофилами. Чижов разделял их взгляды на значение и призвание России и на славянский вопрос. Будучи за границей, Чижов путешествовал по южно-славянским землям. На обратном пути, в 1847, Чижов был арестован на границе и привезен в С.-Петербург. Здесь ему учинили допрос, с кем он виделся за границей, в чем состоят славянофильские идеи, какие имеет суждения о соединении славянских земель, кто в Москве предан славянофильским идеям, за чем он носит бороду и т. д. Никакого преступления за Чижовым не нашли и недели через 2 выпустили под секретный надзор. Чижов направился в Киевскую губ., арендовал имение и занялся шелководством. Его «Письма о шелководстве» помещались в «С.-Петербургских ведомостях» и в 1870 в Москве вышли отдельно. После Крымской кампании пора невольного досуга Чижова кончается, он переезжает в Москву и здесь развивает энергичную деятельность на поприще промышленном и финансовом. С эпохой русского возрождения после 1854 связано оживление русской торговли и промышленности; крупное промышленное торговое движение в Москве является окрашенным в национальный цвет, крупные предприятия основываются по патриотическим соображениям.

Чижов рассматривал славянофильство как систему взглядов, призванную практически решать стоящие перед Россией проблемы. При всем многообразии и разносторонности знаний и занятий для него была характерна экономическая направленность интересов: в течение всей жизни он был поглощен перспективами приложения достижений научной и технической мысли к нуждам отечества.

Он выступал в печати с протекционистских позиций укрепления промышленности и последовательно подтверждал эти принципы собственной предпринимательской деятельностью. Своим энтузиазмом он будоражил общественное мнение. Его настойчивая, сильная воля звала за собой, опровергая дошедший до наших дней миф об утопичности, маниловщине славянофильской доктрины. Именно таких, как Чижов, имел в виду *А. С. Аксаков*, когда говорил:

«... Убеждения наши (т. е. славянофилов) — удел не одних людей отвлеченных, мечтателей и поэтов, но и людей, признаваемых практическими».

Чижов выступает сначала как теоретик торгового движения: в 1858 вместе в Бабстом он приступает к изданию «Вестника промышленности» (издается в 1858—61). Как приложение к нему выходит газета промышленности и торговли «Аktioner» (одно время издавалась как приложение к газете «День»). Чижов деятельно защищал покровительство отечественной промышленности. От деятельности теоретической Чижов переходит к практической. По его инициативе и при его содействии создается первая «русская» частная железная дорога от Москвы до Ярославля и Вологды. Чижов является одним из главных инициаторов и руководителей Московского купеческого банка и Московского купеческого общества взаимного кредита; он становится во главе крупных капиталистов, купивших от правительства Московско-Курскую железную дорогу. Наконец, Чижов организует Товарищество Архангельско-Мурманского срочного пароходства. Огромное свое состояние (ок. 6 млн) он оставил на устройство в Костромской губ. профессиональных технических училищ. После Чижова остался огромный дневник, веденный им в течение нескольких десятков лет. Под редакцией Чижова было выпущено одно из изданий сочинений Гоголя.

Лит.: Аксаков И. С. Федор Васильевич Чижов. (Из речи) // Русский архив. 1878; Кн. 1. Промышленные училища Ф. В. Чижова в Костромской губернии. С биограф. очерком. М., 1901; Чероков А. Ф. В. Чижов и его связи с Гоголем. М., 1902; Воспоминания Ф. В. Чижова // Исторический вестник. 1883 (февр.). (Ответы Чижова в 3-м отд.); Григорьев В. В. С.-Петербургский университет в течение первых 50 лет». СПб., 1870; Письма Чижова к Гоголю // Русская старина. 1889 (июль); Симонова. И. Федор Чижов. М., 2002.

ЧИСЛО, результат синтетической деятельности *сознания*, направленной на группу предметов как отдельных, отвлеченных от качественного содержания единиц, соединенных каким-либо общим условием и могущих мысленно быть перетасованы в каком угодно порядке. Понятию числа предшествует понятие группы; сравнение групп дает понятие «больше» и «меньше», которое заключает в себе представление о замене один за один одинаковых групп или одинаковых составляющих их предметов; второй ступенью является замещение один за один отдельных предметов различных групп, как напр., счет по пальцам, по отмеченным знакам. Первобытные народы так и остаются на этой ступени счисления. Число не заключает в себе понятия *времени* и *пространства*, хотя счет есть последовательное (во времени) соединение однообразных частей. Такая абстрактность понятия числа и заставила пифагорейцев считать число сущностью вещей. Платон называл идеи числами. Новоплатоники и новопифагорейцы считали метафизические числа архетипами арифметических чисел и принципами вещей. Мистики придавали большое значение числам и их отношениям, особенно числам: три, четыре, семь и двенадцать.

ЧИСТОВИЧ Илларион Алексеевич (18[30].10.1828—3[15].11.1893), богослов, психолог. Окончил Петербургскую духовную академию (1851). В 1854 экстраординарный, в 1871 — ординарный профессор академии. С 1875 — вице-директор канцелярии обер-прокурора Св. Синода. С 1883 — член Совета Министерства народного просвещения.

Соч.: О значении философии в мире языческом и христианском // ЖМНП. Ч. 2. 1856; История С.-Петербургской духовной академии. СПб., 1857; Сообразность христианского учения с высшими естественными стремлениями человеческого духа // Христианское чтение. СПб., 1858. № 2; Об отношении между христианством и философией в первые три века христианской Церкви // Там же. 1859. № 2; Естественное богословие, или Учение о Боге по началам разума //

Там же. 1863. № 1; Происхождение и бессмертие человеческой души // Там же. 1864. № 1; История философии. Лекции. СПб., 1876.

ЧИЧЕРИН Борис Николаевич (26.05[7.06].1828—3[16].02.1904), философ, правовед, публицист и историк. Родился в Тамбове. Происходил из знатной дворянской семьи. Учился в Московском университете, слушал лекции Грановского. Был профессором права Московского университета в 1861—68. При Александре II был воспитателем наследника престола. Будучи крупным помещиком Тамбовской губ., активно участвовал в общественной земской деятельности. Был Московским городским головой в 1882—83. Чичерин — один из виднейших представителей русского гегельянства.



Вся *антропология* Чичерина строится на признании того, что в человеке есть «абсолютное начало» — и из *метафизики* человека вытекает

для него абсолютное значение нравственного начала в человеке. Твердо и неуступчиво защищая права *личности*, Чичерин связывал с этим идею «порядка» — он очень сознательно стоял за твердую власть, решительно и резко осуждал все проявления революционного *духа*. Это отталкивало от Чичерина русских либералов и, наоборот, делало его ценным в глазах правительства. Письма Чичерина к брату, служившему в Петербурге, докладывавшие Александру II, настолько их ценили консервативные круги, группировавшиеся тогда вокруг молодого царя. Не случайно поэтому было приглашение Чичерина, только что получившего кафедру в Московском университете, в преподаватели наследника Николая Александровича (старшего сына Александра II, скончавшегося очень рано, вследствие чего наследником, а позже царем стал второй сын Александра II — Александр III). Но репутация консерватора, очень рано сложившаяся относительно Чичерина, была, конечно, лишь отчасти верна: как не случайны были у Чичерина резкие осуждения революционного движения, так же не случайно было и то, что он являлся в Московском университете лидером (тогда немногочисленной) группы либеральных профессоров. Победа его противников привела к тому, что Чичерин бросил профессуру... Когда позже он был избран городским головой Москвы, ему пришлось приветствовать на коронации Александра III, и его речь, очень лояльная, но все же намекавшая на ценность конституционных учреждений, вызвала своей неожиданностью целую суматоху — и Чичерину пришлось покинуть свой пост.

Первоначально занятие философией направило *сознание* Чичерина к религиозному *имманентизму*, который лежит в основе всех построений *трансцендентальной идеализма*. «Передо мной, — пишет в своих Воспоминаниях Чичерин, — открылось новое мирозерцание, в котором верховное начало *бытия* представилось не в виде личного божества, извне управляющего созданным им миром, а в виде внутреннего бесконечного духа, присущего вселенной». В этом состоянии расплывчатой ни к чему не обязывающей и ничего не дающей религиозности Чичерин пребывал довольно долго. Но час испытаний настал и для него. Когда, после года преподавания Чичериным наследнику цесаревичу, гр. Строганов (заведовавший всем делом образования наследника) пригласил Чичерина поехать за границу вместе с наследником, Чичерин, который успел искренне привязаться к юно-

ше, принял это предложение. Страницы в «Воспоминаниях», посвященные этому путешествию, исключительно интересны для характеристики самого Чичерина — широта *ума*, внутренняя серьезность, живая отзывчивость на все светлое и ценное выступает здесь с полной силой. Но когда он очутился с наследником в Италии, Чичерин заболел тяжелой болезнью. «Я был уверен, — пишет Чичерин, — что умираю, что жизнь утекает от меня тихим журчащим ручьем... Смерти я не боялся... у меня не было того инстинктивного чувства, которое заставляет человека хвататься за жизнь. В забиробную жизнь тогда я не верил... В долгие ночи, когда я был как бы оторван от всего земного и погружен исключительно в самого себя, — все мое прошлое вставало передо мною. Подробности исчезли, но все заветное, все затаенное, все, что составляет временно затмевающуюся, но в сущности — вечную и незыблемую основу человеческого существования, всплыло наружу с неудержимой силой. Одно непоколебимое отныне чувство овладело мной: сознание невозможности для бренного человека отрешиться от живого источника всякой жизни, от того, что дает ему смысл и бытие. Мне показалось непонятным, каким образом мог я в течение 15 лет оставаться без всякой религии, и я обратился к ней с тем большим убеждением, что все предшествующее развитие моей мысли готовило меня к этому повороту».

Мы привели этот отрывок не только для того, чтобы показать, что «холодный, уравновешенный» ум Чичерина не помешал внутренним движениям духа возобладать в сознании. Важно тут же подчеркнуть, что религиозный перелом очень глубоко отразился на всем мировоззрении Чичерина. Важнее всего здесь то, что под влиянием религиозных переживаний Чичерин совершенно отбрасывает одну из коренных идей Гегеля о «становящемся *Абсолюте*». «Я понял, — пишет он в Воспоминаниях — уже после рассказа о религиозном переломе, — что если дух есть конечная форма абсолютного, то он есть и форма начальная — никогда не оскудевающая, всемогущая *сила*, источник всего *сущего*». К этой формуле надо свести все основное изменение, которое внес Чичерин в систему Гегеля. Но и больше: подлинная, глубокая связь мысли Чичерина с его религиозными переживаниями неожиданно вскрывает черты *романтизма* в нем. Это звучит сразу парадоксально: как этот *рационалист*, самоуверенный и гордый, все укладывающий в схему своего разума, может быть сближаем с романтизмом? Но в романтизме одной из основных черт уделяется то большое место, какое во внутренней работе принадлежит чувству, эмоциональным движениям. И вот должно признать, что под холодной поверхностью души Чичерина скрыта всегда горячая и даже страстная жизнь чувств: достаточно вчитаться во все его воспоминания, чтобы согласиться с этим. Внешняя холодная рациональность, присущая Чичерину и в сочинениях, и в жизни, помешала всем разглядеть в нем большую и насыщенную жизнь чувств. Пережив религиозный кризис, Чичерин не остановился на чисто интеллектуальном «приятии» религии — он без колебания вступил на путь мистической жизни, участия в таинствах. Он пишет в тех же «Воспоминаниях»: «Я понял, что всякая религия релижит живой связи между человеком и Божеством... и во мне возгорелось страстное желание приобщиться к христианству... и я, после многолетнего перерыва, исповедался и причастился».

Для Чичерина внутреннее единство и внутренняя последовательность стоят на первом месте, но к этому присоединяется диалектический принцип, который с таким мастерством раскрыт Гегелем. Правда, Чичерин заменяет троичную схему диалектического процесса у Гегеля (тезис — антитезис — синтез) четверичной схемой: а) первоначальное единство, содержащее в непосредственной слитности общее и частное; б) и в) распад единства на отвлеченное общее и частное

и г) высшее или конечное единство обоих — но зато уже с чрезмерным усердием он свою четверичную схему проводит решительно всюду. У Гегеля Чичерин почти все переделывает по-своему — притом настолько, что совершенно основательно было бы поставить даже вопрос — можно ли считать Чичерина гегельянцем? Решительно следует Гегелю Чичерин только в одном — в учении о *диалектике*; Чичерин так высоко ставит диалектику, что однажды даже называет диалектику «верховой философской наукой». Чичерин считает, что «движущей причиной развития является внутреннее противоречие самих начал». Вместе с тем для Чичерина — и здесь он до конца находится в плену *трансцендентализма* — единство *бытия* и *разума* есть, в сущности, аксиома. «Основной закон разума есть и основной закон материального мира», — категорически утверждает Чичерин. Этот «абсолютный рационализм» психологически привязывает Чичерина к Гегелю, логика которого, по его утверждению, «не может быть поколеблена». Но что решительно повлияло на Чичерина в системе Гегеля — это было то действительно замечательное приложение диалектики к пониманию истории, которое составляет самое существенное выражение гегельянства. «Все историческое развитие, — пишет по этому поводу Чичерин, — получило для меня смысл; история представилась мне действительным изображением духа, излагающего свои определения по присущему ему вечным законам разума».

Чичерин — очень последовательный и настойчивый рационалист, но его рационализм всецело определяется послекантовским трансцендентализмом. «Умозрение», которое есть, по выражению Чичерина, «основание всей философии», есть не что иное, как «самодетельность чистого разума». Никакого «сверхчувственного опыта» не может быть — между тем «наш разум создан для *познания* абсолютного». Эта направленность разума на абсолютное, конечно, не есть ни «трансцендентальная иллюзия», как думал Кант, ни выражение «примата практического разума»: «человек обречен стремиться к непостижимому»; «если все человеческое познание ограничивается опытом, то нет в мире более жалкого существа, нежели человек. Он обречен на безвыходное противоречие между своими стремлениями и своими средствами, между неотразимо осаждающими его задачами и невозможностью их разрешения».

Тяга к абсолютному лежит в самой природе нашего духа; даже более: собственно «настоящий предмет познания составляет само бесконечное», т. к. мы, прилагая законы разума к познанию явлений, в конечном ищем бесконечное. Поэтому нам не только дано стремление к Абсолютному, но в форме разумности, неизбежно приводящей во всякое познание, Абсолютное владеет нами. «Это абсолютное начало в человеке и есть разум, — думает Чичерин. Совсем точно следуя Гегелю, Чичерин полагает, что «историческое развитие человечества как раз и определяется развивающимся в нем сознанием абсолютного», т. е. философией и религией: «Здесь само абсолютное становится явлением».

До сих пор Чичерин верен Гегелю в его своеобразном развитии трансцендентального идеализма, — но в дальнейшем он отступает от Гегеля. Для Чичерина «полнота» бытия Абсолюта — есть не конечный, а начальный момент: «нельзя начинать с крайнего отвлечения чистого бытия». Первоначальное единство становится основой всего сущего или производящей причиной — оно есть «субстанция». Чичерин, т. о., возвращается к признанию *трансцендентности* Абсолюта — и в этом решительно и глубоко расходится с Гегелем.

Для Чичерина религиозный имманентизм стал неприемлем. «Я понял, — писал он, — что если дух есть конечная форма абсолютного, то он есть и форма начальная — никогда не оскудевающая всемогущая сила, источник всего сущего».

Чичерин без колебаний отождествляет метафизическое понятие Абсолюта с религиозным понятием Божества. «Аб-

солютные начала бытия, — твердо заявляет Чичерин, — не могут быть понятны только как отвлеченная категория» — и оттого учение об Абсолюте как «источнике всего сущего» без затруднений переходит в религиозное учение, в учение о Творце мира и Промыслителе. В мире «господствует верховный разум, то есть личный *Бог*», «верховный разум есть всемирное начало»; «вся видимая вселенная представляется осененной божественной сущностью, которая проникает в нее со всех сторон и связывает ее высшими, невидимыми узами».

Чичерин не хочет идти в своих книгах дальше «философского понятия об Абсолюте или Боге», но он философски защищает и учение о Троичности в Боге, и учение о воскресении. «Всемирный» характер Божества, его трансцендентность не устраняет, однако, для Чичерина его рационализма — ведь само Божество, как Абсолют, открывается нам в разуме, с др. стороны — разум движется этой обращенностью своей к Абсолютному. Вырвавшись за пределы чистого трансцендентализма в учении об Абсолютном, установив трансцендентность Абсолюта, Чичерин затем возвращается и к диалектическому принципу, и к построениям Гегеля в области философии природы.

«Развитие идеи абсолютного в человеческом сознании указывает на присутствие в человеке абсолютного начала», — пишет Чичерин. Это положение может вполне входить и в систему Гегеля, для которого каждая личность воплощает в себе абсолютное начало, — но сама она от этого, у Гегеля, не становится абсолютной. Чичерин же, возвращаясь к Канту, признает не только «присутствие» абсолютного начала в человеке, но говорит о «метафизической сущности человека», о «сверхчувственной его природе». Даже более: «Значение человеческой личности, — твердо заявляет Чичерин в явном противлении Гегелю, — не ограничивается тем, что она становится органом всемирно-исторического процесса. Как носитель абсолютного начала человек сам по себе имеет абсолютное значение». Несколькими страницами дальше Чичерин, подчеркивая субстанциональный характер индивидуальности в человеке, утверждает бессмертие человеческого духа. «Человек, даже... отрешаясь от всего земного... в этом всецелом обновлении все-таки является единичным существом... индивидуальное его существование может прекратиться только чудом».

Как трансценденталист, Чичерин не боится утверждать, вслед за Гегелем, что «основной закон разума есть и основной закон материального мира», и т. к. диалектическая схема — общая для всего бытия — по Чичерину, четырехчленна, то проблема *космоса* оказывается у него тоже четырехчленной (пространство, сила, материя, движение). Интересны его мысли о том, что «вселенная имеет общий центр», респекция аристотелевского учения о душе и о «финальной причинности», остроумнейшие замечания о дарвинизме. Чрезвычайно любопытно учение об идеях, точнее, о «мире идей», принадлежащих Абсолютному Разуму, и о реальном смысле «мыслимых сущностей». Все это иногда лишь намечено и недостаточно аргументировано, но всегда очень хорошо укладывается в категориальные схемы.

Соч.: История политических учений. Ч. 1—5. М., 1869—1902; Мистицизм в науке. М., 1880; Собственность и государство. Ч. 1, 2. М., 1882—83; Положительная философия и единство науки. М., 1892; Основания логики и метафизики. М., 1894; Курс государственной науки. Ч. 1—3. М., 1894—98; Философия права. М., 1900; Вопросы философии. М., 1904; Система химических элементов. М., 1911; Воспоминания. Т. 1—4. М., 1929—34; О началах этики. Оправдание добра, нравственная философия Вл. Соловьева. Право и нравственность, очерки из прикладной этики // Философские науки. 1989. № 9.

Прот. В. Зеньковский

ЧУВСТВО, субъективное состояние, в котором отражается отношение нашего «я» к происходящим в сознании пережива-

ниям. Чувства связаны с представлениями об определенном объекте (напр., чувство любви к *Богу*, к Родине, к *человеку*).

Особое значение в жизни человека имеют духовные чувства. В христианской мысли духовные чувства рождаются при встречах с Божественным и необходимым для правильного выбора путей к вечной жизни. *И. А. Ильин* говорит о чувстве духовного ранга и чувстве ответственности в религиозном опыте. К духовным чувствам относят также внутренний слух и внутреннее зрение. Они нуждаются в пробуждении и очищении *благодатью*. С помощью «тонких чувств» духовный человек устанавливает присутствие Божие, слышит его голос и угадывает его замысел и действие.

Э. Р., Л. В.

ЧУДО (чудеса), доступное внешнему наблюдению действие или событие сверхъестественное, но ни противоестественное, производимое непосредственно силой Божией для достижения важных религиозных целей на пути *спасения*. Сам Иисус Христос в чуде, как самым очевидным и доступным доказательством, находил свидетельство Божественности Своего посланничества. «Когда не верите Мне, то верьте Моим делам», — говорил Он (Ин. 10, 38). На них опирались в своей проповеди и святые апостолы (2 Кор. 12, 11—12; Гал. 1, 15—17; Деян. 11, 17 и др.). На силу Божию, как на действующую причину чудес, или на источник их указывает *Священное Писание*, когда называет чудеса силами (Мф. 11, 20—23; 13, 58). С др. стороны, все библейские чудеса совершались именно для достижения важных религиозных целей. Так, чудеса ветхозаветные имели целью — воспитать еврейский народ в особый народ Божий, сохранить и через него распространить во всем роде человеческом истинное богопознание и богопочтение, все религиозные предания, чаяния и надежды. Однако иудеи оказались недостойны милости Божией. Чудеса новозаветные имели целью — убедить людей, что Иисус Христос есть истинный Сын Божий, посланный Богом Отцом в мир, и тем расположить к принятию Его Божественного учения. В этом смысле чудеса называются в Новом Завете знамениями (Мф. 12, 38—39; Ин. 2, 11, 18; 6, 30), т. е. видимыми знаками, очевидными доказательствами того, что в данном случае говорит и действует непосредственно, или в лице своих посланников, сам *Бог*. Чудеса в Священном Писании называются еще дивными делами (Пс. 138, 14). Всеми вышеприведенными названиями характеризуются различные свойства чуда, из соотношения которых можно составить общее понятие о чуде (высказанное вначале). Видимая отличительная черта чуда — это его поразительность, необычайность. С представлением о чуде всегда соединяется мысль о явлении, не вытекающем из обычного действия сил и законов природы. Процесс совершения чуда непостижим и необъясним естественным путем, потому что источник чуда заключается в силе Божией, возводящей его на степень явления сверхъестественного, в полном смысле этого слова. Египетские волхвы в чудесах Моисея видели «перст Божий». Следует заметить, что чудеса совершались и совершаются не только при наличии внешней причины, если есть налицо самый чудотворец, а, гл. обр., если имеются внутренние нравственные условия для их совершения. Чудодейственная сила Иисуса Христа, конечно, никогда не умалялась и не прекращалась, но Он далеко не всегда творил чудеса, а нередко отказывал в них (Мф. 12, 38—39; 13, 58). Большой частью чудеса действуют на внешние *чувства* толпы, и усвоение истины под влиянием их бывает механическим, не глубоким; гораздо вернее были те ученики, рассуждает Иоанн Златоуст, которые не чудесами только были привлекаемы ко Христу, но и учением Его, ибо чудеса увлекали более грубых, а более разумных — пророчества и учение. Поэтому те, которые были пленены учением, были тверже привлеченных знамениями; их-то Христос ублажал, говоря: «Блаженны не видевшие, но уверовавшие» (Ин.

20, 29). И, действительно, Иисус Христос открывал Свою чудодейственную силу только перед верующими в Него. Он порицал тех, которые окружали Его только из жадности чудес (Лк. 11, 29). Он не творил чудес там, где не находил соответствующих нравственных условий для их совершения; это и понятно, потому что чудеса в этом случае теряли свой нравственный смысл и значение для людей. «И не совершил там многих чудес по неверию их», — сказано в Евангелии по поводу посещения Иисусом Христом жителей Назарета (Мф. 13, 58). Тут, между прочим, лежит ключ к отличению истинных чудес от мнимых, ложных, языческих, совершаемых демонами по попушению Божию. Это действия, лишенные нравственно обусловленного характера. Они поражают своей странностью и чудовищностью, но не отличаются нравственными благотворными целями. Чудеса демонские всегда служат лжи и злу (история Иова, Товита, искушение Иисуса Христа). Главное, постоянно повторяемое возражение против чудес заключается в том, что чудо есть нарушение законов природы, а нарушение законов природы, в силу их неизменности и необходимости, — невозможно. Но против этого следует прежде всего сказать следующее. Законы природы не противоречат *воле* Божией; вселенная не есть машина, и отношение к ней ее Творца нисколько не походит на отношение мастера к своей машине. Сами по себе законы не могут производить ничего; они просто обозначают неизменную последовательность явлений — и ничего больше. Законы природы не объясняют, почему вещи действуют таким-то образом, а только высказывают в общей формуле, как они действуют. В механизме, созданном человеком, действуют уже данные силы по данным законам, которые не зависят от воли мастера или художника, а потому если что изменить в устройстве, то механизм или совсем расстроится, или будет действовать не так, как должно. Поэтому утверждать, что мир управляется законами и в этом управлении не участвует Высочайший источник этих законов, это значит олицетворять закон иставлять мифическое и баснословное существо на место истинного и живого источника всякой *жизни* — Бога. Вместе с этим нам известно, что всевозможные законы мировой жизни подчинены одному общему, вследствие чего там, где сталкиваются 2 закона, один уступает место другому, низший — высшему, слабейший сильнейшему. Везде вокруг себя мы видим ограничение механических законов динамическими, химических жизненными, физических нравственными, но во всех подобных случаях мы не имеем права говорить, что произошло нарушение известного закона или что совершилось нечто, противное природе. Когда я поднимаю руку и долго держу ее в таком положении, то закон тяготения относительно моей руки не отрицается и не уничтожается; он по-прежнему силен, но его задерживает высший закон моей воли. Химический закон разложения мертвого тела не уничтожается, когда при помощи др. веществ задерживается разложение. Закон *греха* в возрожденном человеке непрестанно ограничивается законом *духа*. Все эти примеры, взятые из опыта, служат пояснительной аналогией для того положения, что действия Божии, проявляемые в чудесах, не суть нарушение законов природы; тем более мы не имеем права видеть в чудесах нарушение законов природы, что чудеса являются уничтожением ненормального порядка природы и восстановлением естественного, нормального. Самое великое чудо воскресения мертвых не заключает в себе ничего противного природе, ничего неестественного, потому что основной закон нашего создания — жизнь, а не *смерть*. В чудесах природа возвращается к своим основным законам, вложенным в нее при творении. Этим устраняется и то возражение, что понятие чуда заключает в себе будто бы мысль о противоречии Бога Самому Себе и Его неизменяемости. В чудесах, напро-

тив, высказывается неизменяемость Божественных определений и положенных Им законов, когда они приводятся Божественной силой к нормальному действию. Только под условием обращения к Господу, сердечного изменения, нравственного перерождения достоверность чудес становится очевидной и убедительной. А нравственное перерождение требует внутренней работы над собой и *благодати* Божией.

ЧУЖЕБЕСИЕ, низкопоклонство перед всем иностранным. Понятие это впервые использовано славянским ученым и писателем *Юрием Крижаничем*, который писал, что «ничто не может быть более губительным для страны и народа, нежели пренебрежение своими благами порядками, обычаями, законами, языком и присвоение чужих порядков и чужого языка и желание стать другим народом». Главной опасностью для любого государства, считал он, является «чужебесие» — «бешеная любовь к чужим вещам и народам и чрезмерное доверие к чужеземцам». Живший еще до эпохи петровских преобразований, Крижанич справедливо подметил эту роковую особенность общественной жизни Руси XVII в., ставшую впоследствии главной причиной разрушения *русской цивилизации*.

Эпизодически с XIV—XVII вв., нарастая в XVIII и приобретая угрожающий характер в XIX в., рядом с традиционной народной культурой, народными основами жизни и хозяйствования возникает идущее сверху движение за их отрицание, которое мы назовем парадигмой чужебесия. Сначала незначительная, а затем преобладающая часть высшего правящего слоя и дворянства России начинает предпочитать народным основам жизни заимствованные преимущественно из Западной Европы формы и представления.

Первые известные случаи связаны с попытками проникновения в Россию католической церкви. С легкой руки католических иерархов, потерпевших в России XV в. крушение надежд на господство, создаются мифы о безнадежной темноте и невежестве русских, сыгравшие свою роль в становлении правящего класса западно-русских земель, находившихся тогда под литовско-польской оккупацией. Отрицание народной культуры, как явление широко проявившееся со 2-й пол. XVII в., неверно и несправедливо связывалось с именем Петра I (ибо дело Петра носило народный характер). Но деяния Петра стали своего рода отправным моментом, с которого интенсифицировались все народные и антинародные процессы русского общества.

«С Петра I, — писал П. Л. Лавров, — московское служивое сословие преобразовалось в чиновничество по внешнему европейскому образцу, но без европейского содержания... Для русского крестьянства этот служивый класс московского царства и петербургского императорства все решительнее закрылся с дальнейшим ходом истории. Крестьянство было все более укреплено и при отсутствии возможности политического развития принуждено было все тщательнее сохранять в себе традиции сельского мира и сельской громады, традиции артельной солидарности, как единственное средство отстоять, хотя бы в некоторой мере, свое экономическое благосостояние. Крестьянство все более отделялось от господствующего класса не только экономическими интересами, но только легальным бесправием, но самыми формами культуры... Оно было и осталось единственным сословием в государстве, сохранившим традицию элементарной местной организации, *общины*, *громады*, *мира*, *артели*, но эта организация обращалась все более в фискальное средство, в орудие демократизации масс; она все суживалась и атрофировалась».

Высший правящий слой и дворянство все более стремились опереться на внешний авторитет западно-европейского политического, экономического и социального опыта, порой просто механически копируя некоторые западные представления и формы.

«У нас... более чем где-нибудь, — пишет В. И. Даль, — просвещение сделалось гонителем всего родного и народного... ревнители готового чужого, не считая нужным изучить сперва свое, насильственно переносили к нам все в том виде, в каком оно попадалось им на чужой почве, где оно было выстрадано и выработано, тогда как тут могло приняться только заплатами и лоском».

Крепостное право пришло в Россию сравнительно поздно, когда у крестьян уже сложились черты национального характера, выражаемого прежде всего самостоятельностью и инициативой в рамках традиций и обычаев самоуправляющейся общины. Чтобы удержать в узде крестьян, правящие слои должны были вступить в настоящую войну с народом. А на войне как на войне — культура противника отвергается. Правящий слой шаг за шагом отказывается от многих ценностей народной культуры, отечественных обычаев и идеалов, заменяя их представлениями и понятиями, заимствованными из-за рубежа. Причем речь шла не о стремлении к творческому освоению и взаимному обогащению равноценных культур России и западно-европейских стран, а о вытеснении народной культуры как якобы отсталой и отжившей. Процесс этот был тяжелым и болезненным, утраты катастрофическими. На несколько столетий для многих поколений были «закрыты» дореволюционная литература и музыка, древнерусская архитектура, иконопись, живопись — шедевры мирового значения, которые считались бледными примитивами, заимствованиями, жалкой мазией, и только во 2-й пол. XIX в. начали снова «открываться» как произведения великого искусства. Самобытная русская культура на несколько веков становится Золушкой в родном доме, ей отказывается в праве на общечеловеческое значение, признавая его только за западно-европейской культурой. Такое явление не могло не вызвать протеста.

«Русский народ, — писал К. С. Аксаков, — имеет прямое право, как народ, на общечеловеческое, а не через посредство и не с позволения Западной Европы. К Европе относится он критически и свободно, принимая от нее лишь то, что может быть общим достоянием, а национальность европейскую откидывая... Европеизм, имея человеческое значение, имеет свою и очень сильную национальность... Итак, с одной стороны, т. н. славянофилы стоят за общечеловеческое и за прямое на него право русского народа. С др. стороны, поборники Западной Европы стоят исключительно за европейскую национальность, которой придают всемирное значение и ради которой они отнимают у русского народа его прямое право на общечеловеческое».

Привычка видеть в русской жизни только отсталость сказалась в меньшей степени и в отношении народной культуры труда и хозяйствования. Правящие круги, особенно с к. XVIII в., относились ко многим народным формам жизни и хозяйствования, в частности к общине и артели, как к чему-то варварскому, архаичному и, скорее, терпели их, чем признавали.

Так сложились в российской жизни 2 параллельных течения, которые сосуществовали и даже взаимодействовали друг с другом, редко пересекаясь, но если уж пересекались, то почти всегда трагически.

О. Платонов

III

ШАРАПОВ Сергей Федорович (1855—26.04.1911), мыслитель, писатель, ученый-экономист и общественный деятель.

Окончил 2-ю Московскую военную гимназию и Николаевское инженерное училище. В 1875 отправился добровольцем в Боснию и Герцеговину воевать против турок. По окончании войны вернулся в свое имение в Смоленской губ. и занялся сельским хозяйством. Заинтересовавшись идеями А. Н. Энгельгардта, основал в имении Сосновка для облегчения труда крестьян



мастерскую по изготовлению дешевых плугов. В 1895 с ним заключило соглашение Министерство земледелия: за небольшую субсидию от казны Шарاپов взялся за распространение плуга среди крестьян и за организацию кустарного производства дешевых плугов в др. губерниях. С этой целью он совершал поездки по России, во время которых читал лекции и демонстрировал плуги, основал акционерное общество «Пахарь». Шарापов был одним из активных противников финансовой реформы Витте, доказывал неудачность конверсий, основанных на еврейских биржевых теориях.

Шарापов без преувеличения является классиком русской экономической мысли, еще до конца не понятым и не оцененным. Он — автор монографии, в которой концентрируются важнейшие основы русской экономической мысли. Хотя сам автор скромно назвал ее «Бумажный рубль (его теория и практика)», по существу, это обобщающий труд, который правильнее назвать «Экономика в русском самодержавном государстве».

Шарापов постоянно подчеркивает самобытность русской хозяйственной системы, условия которой совершенно противоположны условиям европейской экономики. Наличие общинных и артельных отношений придает русской экономике нравственный характер. Русские крестьяне являются коллективными землевладельцами. Им не грозит полное разорение, ибо земля не может быть отчуждена от них.

Отмечая нравственный характер русской общины, Шарापов связывает с ней развитие возможностей хозяйственного самоуправления, тесной связи между людьми на основе *Православия* и церковности. Главной единицей духовного и хозяйственного развития России, по мнению Шарапova, должен стать церковный приход, который может быть не только ве-

роисповедной, но и административной, судебной, полицейской, финансовой, учебной и почтовой единицей, обладающей общественным имуществом, своими учреждениями и предприятиями.

Идеалом Шарапova была не зависимая от западных стран развитая экономика, регулируемая сильной самодержавной властью, имеющей традиционно нравственный характер. Даже покупательная стоимость рубля, по мнению Шарапova, должна оставаться на нравственном начале всенародного доверия к единой, сильной и свободной верховной власти, в руках которой находится управление денежным обращением.

Самодержавное государство должно играть в экономике ту роль, какую на Западе играют крупнейшие банки и биржи. Государство ограничивает возможности хищной, спекулятивной наживы, создает условия, при которых паразитический капитал, стремящийся к мировому господству, уже не сможет существовать.

Вместо шаткой и колеблющейся золотой валюты, связанной со всеми неурядицами мирового рынка, Шарапov предлагает введение абсолютных денег, находящихся в распоряжении центрального государственного учреждения, регулирующего денежное обращение. Введение абсолютных денег ликвидирует господство биржи, спекуляцию, ростовщичество. Шарапov не был противником частного предпринимательства, но считал, что оно должно носить не спекулятивный, а производительный характер, увеличивая народное богатство.

Шарапov плодовитый публицист и писатель (псевд. Земледелец, Тарлицкий, Лев Семенов). Журналистскую деятельность начал в «Руси» *И. С. Аксакова* (статьи о крестьянском хозяйстве и малоземелье). В качестве корреспондента «Нового времени» совершил поездку в Сербию и Болгарию. В 1886 основал еженедельную газету «Русское дело», которая выходила в Москве с большими перерывами и неоднократно останавливалась министерскими распоряжениями за резкость выступлений. После ее приостановления с 1897 начал издавать в Петербурге еженедельную политическую, экономическую и литературную газету «Русский труд». Получив 3 предостережения за резкость тона, издание прекратил. С 1905 возобновил издание «Русского дела», а с 1906 издавал еще и небольшой еженедельный журнал «Свидетель». В перерывах между изданиями публиковал свои статьи отдельными сборниками: «Сугробы», «Оттепель», «Борозды», «Посевы», «Сенокос» и др. (всего вышло ок. 30 сборников). Кроме того, он был редактором и издателем двух сборников произведений *славянофилов*: «Московский сборник» (1887) и «Теория государства у славянофилов» (1898). Шарапov пробовал себя и как беллетрист: его перу принадлежат несколько рассказов, роман «Кружным путем», политическая фантазия «Диктатор» и др.

Шарапов являлся одним из учредителей Союза русских людей, подписал воззвание Союза в н. 1905. Однако будучи чрезмерно самостоятельным, вскоре основал собственную Русскую народную партию. Часто выступал с докладами в Русском собрании (РС): 9 дек. 1907 на тему «Государственный бюджет и народное хозяйство», 9 марта 1908 на тему «Финансовое возрождение России», 19 дек. 1908 на тему «О законе 9 ноября» (о выходе крестьян из общины) и др. Участник Третьего Всероссийского съезда русских людей в Киеве 1—7 окт. 1906, где выступал с речью. Шарапов был активным деятелем славянского движения, основателем и одним из вице-председателей Аксаковского литературного и политического общества в Москве. Его заслуги сделали его одним из самых авторитетных руководителей панславизма в России.

Соч.: Будущность крестьянского хозяйства. М., 1882; А. Н. Энгельгардт и его значение для русской культуры и науки. СПб., 1894; Франция и славянство. Речь в торжественном собрании С.-Петербургского славянского общества 19 дек. 1893. СПб., 1894; Бумажный рубль. Его теория и практика. Исследование о научных законах бумаго-денежного обращения в самодержавном государстве. СПб., 1895; Опыт русской политической программы. Самодержавие и самоуправление. Сущность бюрократии (переписка с кн. В. П. Мещерским). М., 1905; Сущность аграрного кризиса. М., 1906; «Матрикулированные» октябристы, или Как я не попал в Государственную думу. М., 1908; Финансовое возрождение России. Речь в Русском собрании 9 марта 1908. М., 1908; Аксаков Н. П., Шарапов С. Ф. Германия и славянство. Докл. С.-Петербургскому славянскому съезду Аксаковского литературного и политического общества в Москве. М., 1909; Министерство земледелия и его задачи в России. СПб, 1882; По русским хозяйствам. М., 1881; Соч. М., 1892; Франция и славянство. М., 1894; По садам и огородам. М., 1985; Как ликвидировать золотую валюту. СПб., 1899; Соч. Т. 1—9. СПб., 1900—06.

Лит.: Снежков В. Н. Бехтеев, Шарапов, кн. Цертелев. (Некрологи). Козлов, 1911; [Некролог] // Исторический вестник. 1911. № 8; Струве П. Б. Некролог // Русская мысль. 1911. № 8.

О. Платонов, А. Степанов

ШАФАРЕВИЧ Игорь Ростиславович (р. 3.06.1923), математик, мыслитель и общественный деятель. Родился в Житомире. Окончил математический факультет МГУ (1940). Автор трудов по алгебре, теории алгебраических чисел и алгебраической геометрии. Академик АН СССР. Лауреат Ленинской премии.



Участвовал в диссидентском движении (1971—80). Сотрудничал вместе с Солженицыным в сборнике «Из-под глыб» (1974). В 1977 написал работу «Социализм как явление мировой истории».

Шафаревич, бывший диссидент, входивший в свое время в окружение агентов влияния США А. Сахарова и Е. Боннэр, нашел в себе силы порвать с космополитической средой и бросить ей дерзкий национальный вызов, вскрыв

корни самых трагических событий и духовного распада в нашей стране. Вслед за французским историком О. Кошеном Шафаревич в своей книге «Русофобия» формулирует применительно к России понятие «малый народ» — такой слой людей, которые противопоставляют себя всему остальному народу, с презрением относятся к его традициям и тем самым утверждают свое право распоряжаться этим народом как материалом собственного творчества. В России ядро «малого

народа» составило еврейство. Усилиями «малого народа» разрушаются «интегрирующие механизмы», позволяющие «большому народу» ощущать себя и действовать как единое целое. Подвергаются осмеянию и делаются предметом ненависти русская история, вера, историческая власть, армия. Создается множество антирусских мифов, внушаемых народу. Народ как бы парализуется, становится беззащитной жертвой небольших агрессивных групп. Однако, сделав столь важные выводы, автор не смог показать главные составляющие инфраструктуры функционирования «малого народа» — масонские ложи и еврейские националистические (прежде всего сионистские) организации. Более того, Шафаревич считал, что «малый народ» не виноват в своих преступлениях, ибо процесс разрушения «малым народом» «большого» скорее «похож на болезнь, чем на преступление — понятие вины к нему применить трудно». Тем не менее некоторая логическая непоследовательность автора компенсировалась большим историческим материалом, собранным в книге и позволявшим вдумчивому читателю самостоятельно прийти к правильным выводам.

ШАХОВ Михаил Олегович (р. 31.05.1965), специалист в области историко-философских исследований старообрядческой книжности. Окончил МХТИ им. Д. И. Менделеева (1988). С 1993 — ответственный секретарь Совета церковных приходов Преображенского монастыря. В 1989—94 — ответственный секретарь Историко-богословского общества, гл. редактор ежегодного «Журнала Историко-богословского общества». С 1997 — директор Старообрядческого исследовательского центра, гл. редактор журнала «Древлеправославный вестник». Кандидатская диссертация — «Философские аспекты старообрядчества в русской культуре XVIII в.» (1996). В работах Шахова исследуется религиозно-философское содержание старообрядческого мировоззрения. Анализируя тексты старообрядческих сочинений, он стремится показать, что старообрядчество является адекватной реакцией традиционного православного мировоззрения на произведенное никоновской реформой XVII в. насилие, угрожавшее искажением имманентных основ этого мировоззрения. Шахов доказывает, что для произведений старообрядческой книжности характерен высокий уровень развития религиозно-философской мысли, целостная, логически связанная система воззрений с развитым понятийным аппаратом. Шахов показывает философско-мировоззренческую противоположность доктрин старообрядчества и протестантизма. Шахов изучает разработку старообрядческими мыслителями проблематики взаимоотношения ролей личности и авторитета в процессе познания, их представления об истине и ее критериях. Эти темы были весьма актуальны для старообрядческой мысли, т. к. раскол вызвал глубокий мировоззренческий кризис, поставивший вопрос о пределах повиновения личности авторитету церковной иерархии. Особое внимание Шахов уделяет исследованию историсофских и социальных воззрений старообрядчества, проблемам его взаимодействия с современным обществом и государством. В работах Шахова также анализируются применявшиеся старообрядцами приемы истолкования и критического исследования религиозных текстов. На основании комплексного исследования связей старообрядческого мировоззрения с онтологическими и гносеологическими представлениями традиционной византийско-русской православной доктрины Шахов обосновывает новую трактовку сущности раскола и старообрядчества, пересматривая проблему соотношения ролей исторической, национальной специфики и религиозно-философской доктрины. Он показывает, что именно религиозные воззрения наднационального характера, которые были по преимуществу инвариантными в православно-христианском учении, имели при этом определяющее значение.

Соч.: Гибель авторитетов // Журн. Историко-богосл. об-ва. Вып. 2. 1991; Вып. 3. 1992; Ст.: Аввакум, Денисовы, Поморские ответы, Раскол, старообрядчество // Русская философия. (Словарь). М., 1995; Ст. в Малом энцикл. словаре: Русская философия. М., 1995; Философские аспекты староверия. М., 1997; Изд. 2-е. М., 1998; Церковь и прогресс цивилизации // Древлеправославный вестник. 1998. № 1; Старообрядчество, общество, государство. М., 1998; Философские идеи в старообрядчестве // История русской философии: Учебник. М., 1999.

П. Алексеев

ШЕВЫРЕВ Степан Петрович (18.10.1806—8.05.1864), историк литературы, критик, поэт, академик Петербургской АН (с 1841).



Из дворян Саратовской губ. В 1818—22 учился в Московском университетском пансионе. Участник литературных кружков 1820-х, близкий к *любомудрам*; увлекался немецким романтизмом и философией Шеллинга. В 1829—32 жил в Италии, изучал историю западно-европейской литературы. Возвратясь в Россию, преподавал в 1832—57 историю русской литературы, всеобщую историю поэзии и теорию поэзии в Московском университете. Привлек внимание русской общественности к древнерусской литературе,

ввел в научный оборот памятник допетровской русской словесности, показал существование художественной литературы со времен Киевской Руси.

Шевырев считал, что для России народность, неотделимая от *Православия*, становится главным элементом текущей истории. Он писал: «Три периода совершает человечество вообще, и каждый народ в особенности, по трем элементам, которые действуют в его развитии: Божественный, личностно-человеческий и народный. Эти три элемента, обозначающие три периода, соответствуют троичному проявлению самого Божества». Россия, по Шевыреву, вступает в период, определяемый народностью: в отличие от загнивающего Запада, пропитанного «трупным ядом цивилизации», русский и родственные ему народы несут миру здоровый дух истинной христианской религиозности и смирения. Не разделяя взглядов *славянофилов на общину*, Шевырев возлагал надежды на *самодержавие* как на силу, способную развить личностное начало в русском человеке. На этих основаниях Шевырев вел борьбу с западниками и защищал триединство «*Самодержавие, Православие, Народность*».

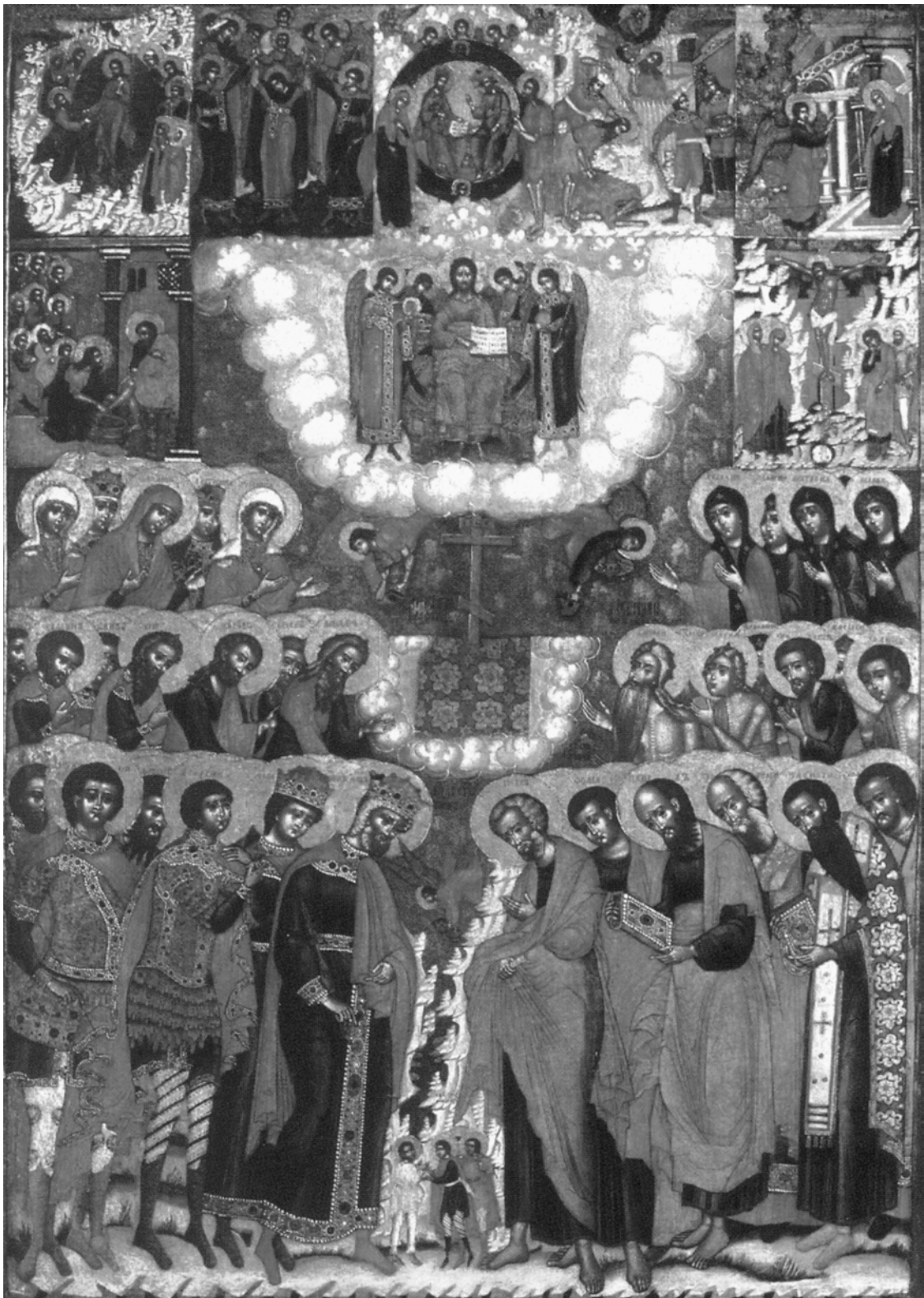
Духовная эволюция Шевырева в определенной мере отражала разложение русской романтической мысли. Начало и конец его общественной и литературно-критической деятельности весьма различны. Первыми работами Шевырева в области философской эстетики были перевод книги В. Г. Вакенродера («Об искусстве и художниках. Размышления отшельника, любителя изящного, изданные Л. Тиком». М., 1826) и ст. «Разговор о возможности найти единый закон для изящного» («Московский вестник», 1827, № 1). В этот период он критически относился к классицизму Лессинга и Винкельмана, к эстетике Гегеля и системе тождества Шеллинга. Гораздо ближе ему были философские идеи позднего Шеллинга, братьев Шлегелей и Жана-Поля (Рихтера). Сильное влияние на Шевырева, стремящегося примирить *философию и религию*, оказали взгляды Ф. Баадера («Москвитянин», 1841, ч. 3, № 6). При этом собственное мирозерцание Шевырев стремился возвести к истокам русского самосознания. В отличие от немецкой философии, которая, «будучи заключительным пло-

дом развития наук естественных, под личиной спиритуализма проповедовала материализм», русская философия, писал Шевырев, «ведет начало свое не из области наук естественных, а из сферы познания духа, нераздельного с верой», откуда на ней лежит обязанность и ей предоставлена возможность возратить права миру духовному и истинное значение тем вечным идеям человечества, которые отдельные народы проявляют в произведениях своего слова. «История словесности может в этом отношении подать руку помощи Русской Философии и подготовить решение многих задач, предстоящих сей последней» (*Шевырев С. П.* История русской словесности. Ч. 1. СПб., 1887). В своих историко-литературных и философско-эстетических трактатах «История поэзии» и «Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов», основанных на «исторической Пиитике» — методе исторического исследования явлений искусства, Шевырев высказал ряд принципов культурно-исторической и сравнительной школ литературоведения. Значимость собственно художественной стороны произведений искусства для него была невелика, т. к. она воспринималась им сугубо в качестве исторического факта, однопорядкового с явлениями идеологии, морали и религии. Помимо принципа или метода познания в основании философско-эстетической концепции Шевырева лежали принцип народности и представление о религиозном и символическом характере искусства. Русская словесность, считал он, не достигнет высот национального искусства, пока не будет создана национальная критика, основанная на глубоком изучении истории словесности. Развитие словесности, ее «движение вперед» обусловлено самой жизнью, но встречает противодействие науки и «предания», понимаемого им как наука толпы. Общую задачу искусства Шевырев видел в восстановлении перед человеком в различных формах идеала красоты, чему способствует символизм и религиозность содержания произведений искусства. Шевырев во многом способствовал утверждению эстетики как «философского наукоучения» об искусстве в форме синтетического единства литературной критики, теории и истории литературы. Одним из первых он указал на значимость древнерусской литературы, введя в период господства отвлеченной эстетики понятие «исторической Пиитики» и разработав своеобразный метод исторического исследования структуры художественных произведений.

Соч.: О критике вообще и у нас в России // Московский наблюдатель. 1835. Ч. 1, кн. 1; История поэзии. В 2 т. — СПб., 1835—92; Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов. М., 1836; Христианская философия. Беседы Баадера // Москвитянин. 1841. Ч. 3. № 6. История русской словесности, преимущественно древней. В 4 т. М., 1846—60; Теория смешного, с применением к русской комедии // Москвитянин. 1851. Ч. 1. № 1; Стихотворения. Л., 1939.

Лит.: Надеждин Н. И. История поэзии. Чтения адъюнкта Московского университета Степана Шевырева // Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. М., 1972; Манн Ю. В. Русская философская эстетика. М., 1969; Абрамов А. И. Шевырев // История эстетической мысли. Т. 3. М., 1986. А. А., Д. К., Н. Р.

«ШЕСТОДНЕВ» (Седмица), икона, отражающая особенность русского православного мировоззрения. Написана в XVII в., находилась в церкви Тихвинской Богоматери Ярославля. В верхней части иконы, в клеймах, представлены праздничные сюжеты, соответствующие шести дням недели: «Сошествие во ад» (воскресенье), «Собор архангелов» (понедельник), «Усекновение главы Иоанна Предтечи» (вторник), «Благовещение» (среда), «Омовение ног» (четверг) и «Распятие» (пятница). Большую часть композиции занимает изображение «Субботы всех святых». В центре здесь представлен Престол Уготованный — Этимасия с Голгофским Крестом. По обе стороны от престола располагаются изображения ангелов с венцами в руках — они готовятся увенчать праведников. Над



«Шестоднев». Икона XVII в. Ярославль

престолом — Спаситель на троне в окружении ангелов. Правой рукой Он указывает на раскрытое Евангелие (надпись на Евангелии: «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные» (Мф. 11, 28—29). Выше, в ряду праздничных клейм, — изображением Святой Троицы в ангельском круге с предстоящими Богоматерью и Иоанном Предтечей.

По обе стороны от престола тремя горизонтальными ярусами располагаются изображения святых по чинам: мученицы и преподобные жены (верхний ярус); прототцы, преподобные и мученики (средний ярус); мученики, пророки, апостолы и святители (нижний ярус). Имена святых надписаны на их нимбах. Верхний ряд, левая группа: мцц. Наталия, Александра, Ульяна, Екатерина, Прасковья; правая группа: прпп. Евдокия, Пелагия, Матрона, Марфа. Средний ряд, левая группа: мчч. Леонтий, Самон, Авив, Гурий и прототцы Иаков, Исаак, Авраам; правая группа: прпп. Онуфрий, Зосима, Мария, Варлаам и мчч. Прокопий, Василий, Иоанн. Нижний ряд, левая группа: мчч. Федор, Дмитрий, Федор, Георгий и пророки Соломон и Давид; правая группа: апостолы Петр, Фома, Павел и святители Григорий Богослов, Василий Великий и Иоанн Златоуст. Между святыми нижнего ряда представлены небольшие фигурки праведных младенцев. Над ними — изображение слетающего ангела с венцами в руках.

Иконография «Седмицы» основана на православной литургической традиции, связывающей каждый день недели с памятью определенного священного персонажа или события. Наиболее последовательно эта традиция выражается в канонах утрени Октоиха (составление этой богослужебной книги приписывается прп. Иоанну Дамаскину (ск. 753), хотя сами каноны утрени, за исключением воскресных, были сочинены уже в более позднее время). Согласно Октоиху, в будние дни на утрени поются 2 канона. При этом один из двух канонов на понедельник посвящен бесплотным (ангельским) силам, на вторник — Иоанну Крестителю. Каноны на среду и пятницу посвящены кресту и Богоматери, на четверг — апостолам и св. Николаю, а субботние каноны — всем святым и усопшим. Наконец, первый и основной из трех воскресных канонов — это канон Воскресению Господню.

Иконы, иллюстрирующие литургическое посвящение различных дней недели, известны в русском искусстве начиная с XV в. Так, известная «Четырехчастная» икона 1-й пол. XV в. из собрания Третьяковской галереи, изображающая Иоанна Крестителя, Богоматерь и всех святых, представляла собой, как полагают исследователи, фрагмент «Седмицы», соответствовавший вторнику, среде и субботе. Однако окончательно эта иконография складывается, по-видимому, уже на рубеже XV—XVI вв. Примером здесь может послужить еще одна икона из собрания Третьяковской галереи, известная под названием «Шестоднев», 1-й пол. XVI в., а также некоторые др. иконы XVI—XVII вв.

В соответствии еще с ветхозаветной, дохристианской, традицией первые 6 дней творения и соответствующие им 6 дней недели считались прообразом шестидесятилетней мировой истории. Последний же седьмой день был днем отдыха, днем, когда Бог «почил... от всех дел своих» (Быт. 2, 2). Он понимался как прообраз покоя, блаженного отдохновения, воссоединения праведных с Богом, которое должно было наступить по истечении исторического времени. Эта концепция перешла и в толкования христианских богословов. Так, уже в послании Варнавы, памятник апостольских времен, мы находим следующие слова: «...Так как тысяча лет пред Богом, яко день един (Пс. 89, 5), то Бог как сотворил мир в шесть дней, так и совершит все в шесть тысяч лет... И как Бог почил в седьмой день, так в седьмой день мира почует Он, когда придет Его Сын и прекратит время беззаконного, осудит нечестивых и изменит солнце, луну и звезды... А осьмой день, в который воскрес Иисус, предизображает новый мир с началом восьмого тысячелетия.

Подобные толкования получили широкое распространение в русской культуре с к. XV в. — в связи с истечением 7 тысяч лет от сотворения мира в 1492. В соответствии с ними последняя композиция «Суббота всех святых» в иконах XV—XVII вв. выделяется и усложняется, включая в себя ряд мотивов, восходящих к иконографии «Страшного суда»: Деисус, Престол Уготованный, изображения праведников по чинам и т. д. Вместе с тем «Суббота всех святых» представляет собой образ не самого Суда, но блаженного покоя праведных, ожидающих Второго пришествия.

Ист.: София Премудрость Божия. М., 2000. С. 186.

Л. Н.

ШЕЧКОВ Георгий Алексеевич (1.08.1856—22.06[5.07].1920), правовед, публицист. Потомственный дворянин. Родился в родовом имении Волынцево Путивльского у. Курской губ. в семье крупного землевладельца. Получил первоначальное домашнее образование. В 1869 поступил в основанный *М. Н. Катковым* и проф. *П. М. Леонтьевым* Лицей царевича



Николая. В лицей, по словам близко знавшего Шечкова кн. *Н. Д. Жевахова*, принимались «преимущественно дети провинциальных землевладельцев-дворян, коренных русских и православных, не связанных тесно с сановными кругами Петербурга, но достаточно зажиточных и культурных, чтобы желать для своих сыновей широкого и основательного образования. Богатый московский купеческий элемент представлен был очень слабо, всего двумя или тремя воспитанниками. Инородцев не было вовсе. Благодаря такой одно-

родности состава из русской православной среды, возможны были и настроения, общие всем воспитанникам, и прочные дружеские связи между духовно-родственными юношами». По окончании лицея Шечков поступил на юридический факультет Московского университета. Специализировался он на вопросах русского канонического права. По окончании университета в 1880 ввиду смерти отца поселился в имении и занялся хозяйством. Принимал участие в деятельности местного земства. Избирался почетным мировым судьей и земским гласным Путивльского у. Курской губ. Не оставлял занятий *наукой* — многие годы работал над трактатом «Об отношении Церкви к государству и об организации власти, по православному сознанию», который так и остался в рукописи. Зимние месяцы проводил в Москве, где сблизился с братьями Самаринными, *Д. А. Хомяковым*, *К. П. Степановым* и др. продолжателями славянофильских традиций. Все они составили позже костяк монархической организации «Кружок москвичей», в которую входил и Шечков. В числе членов кружка он подписал «Отзыв на обращение Русского собрания к единомышленному партиям, союзам и русскому народу по поводу Манифеста от 17 окт. 1905». Составители отзыва призывали к тому, чтобы развитие государственных учреждений «совершалось без разрыва с основами нашей народной жизни, выработанными нашей историей», без ограничения императорской власти.

Часто выступал с докладами в Русском собрании на самые разные темы. Из наиболее важных докладов следует отметить: «О несостоятельности начала большинства голосов» (1910), «О гонениях на Православие в России» (1911), «Внешняя политика России» (1912).

Соч.: Наше знамя (о значении господства Православия в России). Харьков, 1905; Истинное значение Земских соборов. Харьков, 1905; Лихоlette на безотечестве. Харьков, 1906; О русской России. Монархия и республика. Конституция и самодержавие. Изд. 2-е. М., 1907; Как само население России понимает свое участие в государственных делах. Харьков, 1908; Суд графа Витте над самим собой. Харьков, 1908; О масонстве, масонах и об их отношении к Государственной думе // Вестник Русского собрания. 1909. № 14; Несовершенство Государственной думы 3-го созыва и пути устранения их. Докл. в Русском собрании 4 янв. 1911 // Вестник Русского собрания. 1911. № 6; Государственная дума и несостоятельность начала большинства как принципа государственно-общественного строительства. Харьков, 1911.

А. Степанов

ШИМАНОВ Геннадий Михайлович (р. 10.07.1937), русский мыслитель, публицист и общественный деятель, один из идеологов русского национального возрождения 1960—70-х. В 1971 издал на Западе книгу «Записки из красного дома» (1969). Шиманов придавал русской идеологии определенное развитие применительно к новым условиям. Он смело и глубоко понял главное — корень мирового зла (и в том числе трагедии в России) —



в катастрофическом тупике западной цивилизации, по сути дела отказавшейся от христианства и заменившей полноту духовной жизни фальшивым блеском материального благополучия. «Я скажу, — писал православный мыслитель, — что теперь, после опыта тысячи лет, загнавшего человечество в невыносимый тупик, разве не ясно, что только подлинное, возрожденное христианство может быть выходом из тупика? Что необходимая, новая, не языческая — буржуазная, но аскетическая и духовная цивилизация?» Такая цивилизация может возникнуть на русской духовной основе. Судьба России — не только ее судьба, но судьба всего человечества, которое сумеет выйти из тупика, опираясь на традиционные духовные ценности русского народа».

О. Платонов

Шиманов выступил первым против русофобского сборника «Метанойя» — (что значит «покайтесь» или «перемените свои мысли»), составленного в Москве духовными детьми известного священника-сиониста и опубликованного в эмигрантском журнале «Вестник РСХД». Этот сборник был началом кампании духовного террора против русского народа, которая развернулась в полном объеме уже в наши годы. Но и тогда тон был взят на поражение. Сборник провозглашал: «Россией принесено в мир зла больше, чем кем-либо еще и в глубине русского духа совершилось отпадение от Бога».

В связи с этими наветами Шиманов писал: «Мучительно думая о судьбах нашей Родины, мы не можем, в конце концов, не признать: нет, недаром почти тысячу лет на Руси теплились лампы перед святыми иконами, строились богатые дивные храмы, совершались Божественные литургии. Недаром подвизались в своих подвигах бесчисленные святые и даже в своих заблуждениях стремились к правде отпавшие от Православия лжеучители. Недаром и страну свою наш народ называл не прекрасной и не великой, а именно Святой Русью. Верить, что эта Святая Русь может оказаться каким-то фантомом, каким-то привидением, способным бесследно сгинуть, — значит верить в бессилие святости вообще. Святая Русь неистребима, она не может пройти, она вечна и победна. И именно ей в истории нашего народа принадлежит

последнее слово... Святая Русь ушла с поверхности современной жизни, но продолжает жить в ее сокровенной глубине, прозябая до времени, чтобы в сроки, угодные Богу, переждав зиму, снова пробиться к поверхности и украсить собою лицо земли русской, так жестоко исхлестанное огненными и ледяными бурями. Воцерковиться, восправославиться, приобщиться ко всей полноте русской народной культуры, не смущаясь теперешним униженным положением Русской православной церкви и русского народа, не облезаясь земным благополучием инославных церквей и др. народов, — вот что нам надо. Негативизм по отношению к Православию и русскому народу, вызванный их жалким теперешним состоянием, духовно близорук и духовно мелок...».

Название одного из сборников Шиманова — «Против течения» — отразило основную направленность его писем и статей, распространявшихся в 70—80-е в самиздате и лишь изредка печатавшихся за рубежом. Она — в неприятии западной цивилизации и в призыве к созданию нового типа культуры, основанного на ценностях религии, нации и семьи. На Западе не столько печатали статьи Шиманова, сколько писали о нем как об идеологе неприемлемой для «демократов» трансформации советской власти в православно-русскую империю нового типа. Причем писали недобросовестно, стилизуя его мысли под ростки созревающего будто бы в России «нового тоталитаризма».

В отличие от А. Солженицына, призывавшего «не удерживать» советские народы от выхода из СССР, Шиманов утверждал, что только сообща и только в союзе с русским народом российские народы сумеют отстоять свою независимость и спасти свои самобытные лица от нивелирующего катка американской цивилизации. Он настаивал на праве народов быть хозяевами на своей земле.

При всем критическом отношении к советской системе Шиманов был ее сторонником, как зла наименьшего по сравнению с «вестернизацией» нашей страны. Он одним из первых заговорил о возможной катастрофе СССР, но, в отличие от идеологов типа В. Кочетова, видел спасение державы не в упрочении ее марксистско-ленинской идеологии, а в очищении последней от разрушительных начал (таких как безбожие, космополитизм, женская и молодежная «эмансипация») и в замене их началами созидательными. Т. е. он стоял за постепенную «трансформацию» существующей безбожной идеологии в социально развитую православно-русскую идеологию.

Поэтому он возражал и против др. крайности, заявленной в солженицынском «Письме к вождям», — отказаться сразу и полностью от всей существующей идеологии. Такой отказ породил бы идейный хаос и стал бы началом всеобщей дезорганизации. В советской идеологии, считал Шиманов, были не только разрушительные идеи, но были и созидательные, отказ от которых стал бы для страны катастрофой. Но разобратся быстро в проблемах, доставшихся от прошлого, невозможно. Поэтому нужна политика постепенной выбраковки из советской идеологии явно ослабляющих государство идей, а не «выплескивание ребенка из корыта вместе с грязной водой».

По характеру своего мышления Шиманов историософ и социолог славянофильско-почвеннического типа. Капитализм для него есть порождение не столько протестантского духа, сколько иудейско-талмудического, который подчинил себе родственный ему, но не столь сильный, дух протестантский. Марксистский социализм, по Шиманову, это изобретенная теми же талмудистами ложная альтернатива капитализму, назначение которой обмануть и ослабить противников капитализма, а заодно и дискредитировать саму идею такой альтернативы. Условиями подлинного социализма являются высоконравственная религиозная вера, семейно-общинно-

национальная структура общества и национальная собственность на землю и основные богатства страны. А также — не искоренение частной собственности, но ее социализация, т. е. регламентация ее социалистическим государством и использование исключительно в интересах нации.

ШИПОВ Николай Николаевич (1866—после 1917), врач, педагог, мыслитель и публицист, член Русского собрания (РС).

Из дворян. Сын генерал-адъютанта, генерала от кавалерии, члена Военного совета, члена РС Н. Н. Шипова († 15.03.1911). Доктор медицины, служил думским врачом. Был одним из самых активных деятелей РС. В 1911—12 преподавал гигиену в гимназии РС, был членом педагогического совета гимназии. Часто выступал с докладами на общих и специальных собраниях РС. 23 нояб. 1907 сделал доклад на тему «Алкоголизм и революция», вызвавший немало откликов, 8 февр. 1908 выступал с докладом «Россия и Англия: православный царь и король в парламенте». В пятничных беседах в РС в 1911 прочитал доклады «О валюте» (30 нояб.), «Власть капитала. Евреи. Жидомасоны» (7 дек.), «Власть самодержавного царя как основа экономического возрождения России» (21 дек.); в 1912: «Государственный банк как главный двигатель денежного обращения и кредита» (19 янв.), «Власть самодержавного царя как основа финансового благополучия России» (15 февр.). В 1915 читал доклады в РС, посвященные еврейскому вопросу: 28 окт. 1915 «Сокровенная тайна древних евреев», 11 нояб. «Крестная смерть Иисуса Христа и дальнейшая судьба еврейства». О судьбе Шипова после революции сведений нет.

Соч.: О материнском инстинкте. Смоленск, 1902; Алкоголизм и революция. СПб., 1908; Россия и Англия. (Православный царь и король в парламенте). СПб., 1908; Власть самодержавного царя как основа финансового благополучия России. Пг., 1913; Нужны ли славянофилы для разрешения славянского вопроса? Докл., чит. в Русском собрании 10 окт. 1914. Пг., 1915; Болгария в далеком прошлом. Пг., 1916.

А. С.

ШИРИНСКИЙ-ШИХМАТОВ Алексей Александрович (1862—22.12.1930), князь, русский общественный деятель. Окончил Училище правопедения. В течение многих лет был сотрудником и соратником *К. П. Победоносцева*, занимал должности

овер-прокурора Св. Синода, сенатора и члена Государственного совета.

На Ширинского-Шихматова было возложено руководство по подготовке и проведению прославления мощей прп. *Серафима Саровского* в 1903. Князь критически относился к С. Ю. Витте и др. деятелям либерально-масонского движения. Занимая твердые православно-монархические позиции, Ширинский-Шихматов сделал многое для развития русских патриотических организаций и особенно Русского собрания и Союза русского народа.

В годы революционной смуты (1905—07) князь, вместе с др. лицами, создал тайный кружок, выдвигавший верных лиц на ответственные посты и задерживавших тем самым ход революционного движения.

В 1917—18 князь работал в Москве, пытаясь организовать спасение Царской семьи. Его ближайшим сподвижником в этом деле был прот. *Иоанн Восторгов*. С 1920 Ширинский-Шихматов находится в эмиграции, сначала в Берлине, затем в Париже, не прекращая активной борьбы против представите-

лей иудейско-масонской идеологии, являясь одним из руководителей монархического движения, членом Высшего монархического *совета*.

Скончался кн. Ширинский-Шихматов в пригороде Парижа Севре. В ст. «Верный до гроба», которую опубликовала русская газета «Царский вестник» (Югославия), Н. Д. Тальберг так описывал кончину кн. Ширинского-Шихматова: «Князь, страдая сердцем, опасался всегда умереть внезапно где-нибудь на улице. Но Господь сулил ему ту кончину, о даровании которой мы всегда молимся. Окруженный любимой семьей, внимая постоянно чтению Евангелия и молитв, медленно угасал этот прекрасный русский человек, благословив всех, отдав все распоряжения о своих похоронах. Трижды во время болезни удостоенный принятия Святых Таин, получив отпущение грехов, с молитвою на устах «Христос Воскресе из мертвых смертью поправ и сущим во гробех живот даровав», скончался сей истинный раб Божий. И когда вечером, 9 дек., родные и близкие собрались на первую панихиду, то, при виде бездыханного тела усопшего, одетого в православецкую рубашку, в русскую поддевку и сапоги, с пальмовыми палестинскими ветвями на руках и крестом Гроба Господня на груди, при виде спокойного, красивого, дорогого лица, думалось им, что Господь милостиво принял в Свою вечную обитель того, кто за свою долгую жизнь не покривил ни перед Ним, ни перед помазанниками Божиими, ни пред матушкой Россией». Близко знавший кн. Ширинского-Шихматова бывший товарищ обер-прокурора Св. Синода кн. *Н. Д. Жевахов*, отмечая заслуги князя перед Россией и русским народом, писал, что с его смертью «ушел в могилу не только просто хороший человек и крупный государственный деятель, но и человек старого закала, воплощавший в себе традиции и мощь дореволюционной России в самый светлый момент ее государственной жизни. Вместе с государем имп. Николаем Александровичем, чутьем угадывавшим правду эпохи царя Алексея Михайловича, князь А. А. являлся как бы прямым продолжателем этой эпохи, воплощая собою ее дух и осуществляя ее задачи. ...И нигде во всем мире, эта правда не сияла большим блеском, чем в России в эпоху царя Алексея Михайловича, когда Россия была еще *Святою Русью*, когда, чутьем угадывая ложь европейской цивилизации, скрывавшей еврейскую программу уничтожения *христианства* и мирового господства, не только не приобщалась к такой «цивилизации», но и отбивалась от нее, защищая свои национальные черты и дорожа ими. Слово «прогресс» выдуманно не только безрелигиозными людьми, но и людьми, желавшими в корне уничтожить религию и убить веру, а прозвище «реакционер» получили все те люди, которые следовали заветам Христа и потом вели борьбу со всем, что разрушало устои Церкви и государства и скрывалось под маской «прогресса». В этом смысле «реакционерами» были все лучшие, все духовно просвещенные люди, все видевшие Святую Русь сквозь толщу России, медленно, но неуклонно поработаемой международным еврейством, заражающим ее своим духом, отравляющим ее своим ядом, уничтожающим ее величавый национальный облик. В том и значение князя А. А., что он, будучи истинно русским человеком, не только глубоко страдал при виде этой преступной работы, но и боролся с нею, сдирая больные наросты и ядовитые наслоения на теле России и восстанавливая попорченное и изломанное, делая то, что по малодушию, корысти или трусости не делали стоявшие на страже церковной и государственной правды».

О. П., А. С.

ШИШКОВ Александр Семенович (9.03.1754—9.04.1841), государственный и общественный деятель, адмирал. Поэт и филолог, сыгравший важную роль в становлении русского литературного языка. Род Шишковых вел начало от Микулы (Николая) Васильевича, по прозвищу Шишко, правнука



Юрия Лозинича, который прибыл из Польши на службу к вел. кн. Тверскому Ивану Михайловичу в 1425. Шишков родился в семье инженера-поручика С. Я. Шишкова. Формирование мировоззрения Шишкова происходило в условиях патриархальной русской семьи, под влиянием чтения традиционной православной литературы: «Псалтири», «Часослова», «Четьих-Миней». Образование Шишков получил в Морском кадетском корпусе в Петербурге, будучи одним из лучших учеников. В корпусе Шишков изучил специальные науки, относящиеся к морскому делу, словесность, генеалогию, риторику, иностранные языки, познакомился с произведениями *М. В. Ломоносова*, *А. П. Сумарокова*, *Г. Р. Державина* и др. писателей-классицистов XVIII в., оставшись на всю жизнь их почитателем и подражателем. В 1771 вышел в гардемарини, а в 1772 окончил корпус в



звании мичмана. В 1776 на фрегате «Северный Орел» совершил путешествие, длившееся 3 года. Шишков побывал в Италии, Греции и Турции. По возвращении Шишков был произведен в лейтенанты и с 1779 преподавал в морском кадетском корпусе морскую тактику, одновременно занимаясь литературной деятельностью, гл. обр. переводами (напр., французской мелодрамы «Благодеяния приобретают сердца»), составил 3-язычный англо-французско-русский морской словарь. Собственная литературная деятельность Шишкова началась с сочинения пьесы «Невольничество» (1780), в которой прославлялась Екатерина II, выпившая за большую сумму из рабства у алжирских мусульман христианских невольников. Перевод с немецкого «Детской библиотеки» И. Г. Кампе, состоявшей из нравоучительных стихов и рассказов для детей, принес Шишкову всероссийскую известность, выдержав не одно переиздание, вплоть до 1830-х. По ней обучали дворянских детей грамоте. В книге были стихи и рассказы самого Шишкова. Кроме того, в дальнейшем Шишков писал торжественные оды, посвящения великим деятелям екатерининской и павловской эпохи, стихи в альбомы.

Литературные занятия Шишкова были прерваны русско-шведской войной 1788—90, в которой он командовал фрегатом «Николай» в чине капитана 1-го ранга. За участие в войне Шишков получил золотую саблю с надписью «за храбрость» и золотую, осыпанную бриллиантами, табакерку. В 1793 Шишков преподнес вел. кн. Павлу Петровичу перевод с французского «Морской тактики», снискав тем самым в дальнейшем его расположение. Вскоре после этого Шишков принял должность правителя канцелярии по морской части при кн. Зубове. По вступлении на престол в 1796 имп. Павел I произвел Шишкова в капитаны 1-го ранга, пожаловал 250 душ в Кашинском у., а после коронации назначил его в эскадр-майоры при своей особе, а затем в генерал-адъютанты. По поручению императора Шишков был отправлен в Вену для вербовки на русскую службу голландских офицеров и матросов. По не зависящим от него обстоятельствам Шишков не мог исполнить этого приказа и испросил разрешения Павла I на поездку в Карлсбад. Отпуск он получил, но с условием, что будет следить и доносить за находящимися в Карлсбаде русскими сановниками (Зубовым, Орловым, Разумовским), что возмущало и тяготило Шишкова. По возвращении в Россию Шишкова постигла опала за то, что он, будучи на дежурстве, задремал и не заметил, как мимо него прошел император. Он

был удален от двора, но вскоре после этого был уже назначен членом Адмиралтейств-коллегии, произведен в вице-адмиралы и пожалован орденом св. Анны I степени.

Воцарение на престол Александра I Шишков приветствовал радостной одой, однако вскоре был глубоко разочарован либеральным и западническим курсом нового императора. Виновниками этого Шишков считал воспитателя царя Ф.-Ц. Лагарпа и членов «Негласного комитета» — «якобинскую шайку». Последних он обвинял в неопытности, отсутствии знаний отечественных традиций, законов и обрядов, в неразумном следовании за «духом времени». По мнению Шишкова, «Молодые друзья» императора были проникнуты новыми понятиями, возникшими из хаоса «чуждоишной французской революции». К учреждению министерств, в которых ключевые посты получила «якобинская шайка», Шишков отнесся отрицательно, так же как и к реформам, разработанным либеральным реформатором М. М. Сперанским. Ссора с влиятельным морским министром П. В. Чичаговым, которого Шишков обвинил в антипатриотизме, привели к новой опале. По удалении от двора Шишков всецело посвятил себя научной и литературной деятельности. Избранный в 1796 членом Российской академии Шишков погрузился в изучение русского языка и истории.

В этот период своей жизни Шишков заявил о себе как о ведущем идеологе русских патриотических кругов. В наиболее полном виде его взгляды были изложены в «Рассуждении о старом и новом слоге российского языка» (1803). В «Рассуждении» Шишков резко выступил против тех, кто, по его словам, «заражен неисцелимою и лишающею всякого рассудка страстию к французскому языку». К таковым им причислялись не только литераторы сентименталистского направления, главой которых тогда был *Н. М. Карамзин* и которые задались целью усвоить западную словесность, по-преимуществу французскую, создав в литературе сентиментальный «новый слог», но и значительная часть русского высшего дворянского общества, которая была полностью или частично сориентирована на французские культурно-поведенческие модели.

Галломания являлась тяжелой духовной болезнью, поразившей русское общество. Шишков писал: «Они (французы. — *Ped.*) учат нас всему: как одеваться, как ходить, как стоять, как петь, как говорить, как кланяться, и даже как сморкать и кашлять. Мы без знания языка их почитаем себя невеждами и дураками. Пишем друг к другу по-французски. Благородные девицы стыдятся спеть русскую песню». Все это представлялось Шишкову чрезвычайно опасным для самой будущности русского государства и народа, поскольку: «ненавидеть свое и любить чужое почитается ныне достоинством». Все это явилось следствием вытеснения или полного отсутствия национального воспитания. «Начало оного («крайнего ослепления и заблуждения нашего». — *Ped.*) происходит от образа воспитания: ибо какое знание можем мы иметь в природном языке своем, когда дети знатнейших бояр и дворян наших от самых юных ногтей своих находятся на руках у французов, прилепляются к их нравам, научаются презирать свои обычаи, нечувствительно получают весь образ мыслей их и понятий, говорят языком их свободнее нежели своим, и даже до того заражаются к ним пристрастием, что не токмо в языке своем никогда не упражняются, не токмо не стыдятся не знать оного, но еще многие из них сим постыднейшим из всех невежеством, как бы некоторым украшающим их достоинством, хвастают и величаются». Подобное положение совершенно недопустимо, ибо означает, что французы, по сути дела, завладели Россией без единого выстрела и господствуют над ней. Возникло своего рода моральное рабство, которое по своим последствиям хуже физического порабощения, все же оставляющего надежду на грядущее освобождение: «Народ, который все перенимает у

другого народа, его воспитанию, его одежде, его обычаям — следует, такой народ унижает себя и теряет собственное свое достоинство; он не смеет быть господином, он рабствует, он носит оковы его, и оковы тем крепчайшие, что не гнушаются ими, но почитает их своим украшением».

Процессы всеобщей деградации, «растления», «заразы», по Шишкову, начались прежде всего в результате массового наплыва галицизмов в русский язык и заимствования чужих обычаев. Все это расценивалось Шишковым как своего рода подрывная акция со стороны сознательных и бессознательных врагов России. Для национально ориентированных русских мыслителей фундаментальным началом народного воспитания был язык. Именно поэтому «Рассуждение» являлось не только филологическим трактатом, но и политическим манифестом.

Согласно Шишкову, заимствования из современных французских книг были недопустимы, ибо «нигде столько нет ложных, соблазнительных, суемудрых, вредных и развильных умствований, как во французских книгах». Причины подобного отношения Шишкова к французской литературе и французам определялись полным неприятием идей Просвещения и кровавым опытом французской революции, реализовавшей эти идеи. Оно носило идейный, консервативно-охранительный характер и было обусловлено стремлением противопоставить «просвещенческому проекту» собственную национальную русско-православную традицию, ядром которой выступал язык. При этом язык выступал в понимании Шишкова как субстанция народности, квинтэссенция национального самосознания и культуры.

Пафос критики Шишкова определялся его общей установкой, согласно которой современный ему русский язык должен формироваться прежде всего на собственной традиционной основе, ядром которой выступал церковно-славянский язык, а также язык русских летописей, древнерусских литературных произведений и грамот. Согласно Шишкову, русский язык, через церковно-славянский, является прямым «наследником» античной языковой греческой древности и христианско-православной Византии. Противники Шишкова приписывали ему мысль о полной недопустимости каких-либо заимствований из др. языков. На деле он не отвергал в принципе самой возможности языковых влияний. Его взгляды на эту проблему выражались следующей формулой: «кто желает действительную пользу приносить языку своему, тот всякого рода чужестранные слова не иначе употреблять должен, как по самой необходимой нужде, не предпочитая их никогда Российским названиям там, где как чужое, так и свое название с равной ясностью употреблены быть могут».

Недопустимость подражательства революционным и либеральным западно-европейским образцам и отказа от собственных традиций, необходимость опоры на собственные традиции (языковые, религиозные, политические, культурные, бытовые, напр., в одежде, еде, повседневных поведенческих стереотипах), изучения русского языка во всех его ипостасях (любопытно, что Шишков, при всей своей приверженности «высокому стилю» церковно-славянского языка, одним из первых начал собирать народные песни, видя в них потенциальный источник для литературного языка), патриотизм, включающий культивирование национального чувства и преданности самодержавной монархии, борьба с галломанией и космополитизмом («граждан света» Шишков причислял к «роду животных», «извергов», по его словам, космополиту «один ад стал бы... рукоплескать») — таковы основные составляющие национализма в православно-патриотической трактовке, данной Шишковым.

Представляется, что именно Шишков одним из первых в русской национальной мысли высказал убеждение в необходимости если не тождества, то максимально возможного сближения церковной и светской культурных традиций (в т. ч. и

языковых), в необходимости опоры культуры на *Священное Писание*. Подобное убеждение стало, в конечном итоге, одной из магистральных линий русской консервативной мысли.

С 1805 издаются «Сочинения и переводы», где Шишков, наряду с оригинальными и переводными произведениями, поместил свой перевод «Слова о полку Игореве» с обширными комментариями. С февр. 1807 по инициативе Шишкова стали собираться литературные вечера, которые с 1810 стали публичными и получили название «Беседы любителей русского слова», где, по свидетельствам современников, обсуждались не только вопросы литературы, но и общественно-политические проблемы, волновавшие тогда всю мыслящую Россию. Среди них были Г. Р. Державин, И. А. Крылов, Н. И. Гнедич, А. С. Хвостов и др. Практически все члены общества были сторонниками самобытности русской культуры. Деятельность «Беседы» продолжалась до 1816, не ограничиваясь лишь вопросами и проблемами культуры. Целью «Беседы» было укрепление в русском обществе патриотического чувства при помощи языка и словесности. «Беседа» издавала собственные «Чтения в Беседе любителей русского слова», где публиковались в основном сочинения Шишкова, такие как «Рассуждения о красотах Святого Писания», «Разговоры о словесности» и «Прибавление к разговорам».

В 1811 была написана работа Шишкова «Рассуждение о любви к Отечеству». В ней Шишков вновь резко критиковал галломанию и космополитизм русского общества. На сей раз взгляды Шишкова оказались востребованы высшей властью и обществом. «Рассуждение» обратило на Шишкова внимание Александра I. 9 апр. 1812 Шишков был назначен на пост государственного секретаря, вместо М. М. Сперанского, которого постигла опала. На этом посту Шишков должен был находиться при императоре в качестве личного секретаря для составления манифестов, указов и др. бумаг канцелярии Александра.

Манифесты, написанные Шишковым, зачитывались по всей России. Фактически он блестяще выполнил роль своего рода главного идеолога Отечественной войны 1812. Его манифесты, являясь откликами на все важнейшие события, поднимали дух русского народа, усиливали и укрепляли его патриотический дух, поддерживали в тяжелые дни поражений. Впоследствии Шишков собрал их и выпустил отдельным сборником.

По окончании войны в дек. 1812 Шишкову был пожалован орден св. Александра Невского за «примерную любовь к Отечеству». В 1813—14 Шишков сопровождал русскую армию в заграничном походе. В авг. 1814 император освободил Шишкова от должности государственного секретаря по состоянию здоровья. Одновременно Шишков был назначен членом Государственного совета. Кроме того, Шишков был назначен в 1813 президентом Российской академии наук (до 1841). На этом посту Шишков ратовал за то, чтобы Российская академия стала базой для развития отечественных наук и просвещения, центром русской духовности и патриотизма. Кадровая политика Шишкова в Академии состояла в том, чтобы собрать в нее всех национально мыслящих русских ученых. В 1818 по его предложению был избран членом Академии Карамзин, политические взгляды и литературные вкусы которого к тому времени существенно сблизились с шишковскими под влиянием занятий русской историей. Кроме того, Шишков уделял большое внимание развитию филологической науки. В своих трудах он доказывал, что все языки имеют один общий корень, исходящий из славянского языка. Поэтому заимствования из иностранных языков нелепы и недопустимы, т. к. в русском языке всегда можно найти замену иностранному слову. Шишков одним из первых осуществил попытку организовать кафедру славяноведения при российских университетах, создать славянскую библиотеку, в которой бы были собраны памятники литературы на всех славянских языках и все книги по славяноведению, вел переписку со славянскими учеными.

Одновременно Шишков активно выступал против деятельности Министерства духовных дел и народного просвещения и Российского библейского общества, и возглавлявшего их масона кн. А. Н. Голицына, который являлся, по его мнению, одним из виновников упадка нравственности, «разгугла сводомыслия» и антиправославного мистицизма в России. В 20-е XIX в. Шишков стал одним из главных идеологов «русской православной партии», которая начала борьбу с Голицыным и в которую также входили А. А. Аракчев, митр. Серафим (Глаголевский), архим. Фотий (Спасский), *М. Л. Магницкий* и ряд др. менее известных фигур. Им удалось добиться отставки Голицына. 15 мая 1824 Шишков был назначен на пост министра народного просвещения и главнокомандующего делами иностранных вероисповеданий. В сент.—нояб. 1824 он представил имп. Александру I несколько записок, обосновывавших необходимость закрытия Библейского общества. Шишков возражал против переводов Священного Писания с церковно-славянского на современный литературный язык, видя в этом коштунственный перевод сакральных текстов с «языка Церкви» на «язык театра». Он смог добиться запрета катехизиса митр. *Филарета (Дроздова)*, поскольку тот был написан на литературном, а не на церковно-славянском языке. Шишков также доказывал необходимость изыятия из обращения и уничтожения книг, изданных Библейским обществом. Стараниями Шишкова и его единомышленников к к. 1824 практически прекратили свою работу «Известия» общества, остановился перевод Библии, а в 1825 было прервано издание Библии на русском языке. Окончательно деятельность Библейского общества была ликвидирована в царствование Николая I, под впечатлением событий 14 дек. 1825. Шишков был членом Верховного суда над декабристами и, будучи человеком милосердным, выступил за некоторое смягчение наказаний для государственных преступников, что, однако, во внимание принято не было.

Стараниями Шишкова 10 июня 1826 был принят новый устав о цензуре (на либеральном жаргоне — «чугунный»). Согласно этому уставу запрещались все исторические сочинения, если в них оказывалось неблагоприятное расположение к монархическому правлению, запрещались любые попытки прямого или косвенного оправдания каких-либо государственных возмущений, специально оговаривалось запрещение сочинений Руссо, Дидро, Монтескье, Гельвеция и др. французских «просветителей». Авторам вменялось в обязанность выводить «спасительные поучения» из рассказов о революции и обнаруживать благоприятное расположение к монархическому правлению. Устав, направленный прежде всего против распространения революционных и мистических идей, вызвал недовольство в либерально-масонских кругах. В 1828 шишковский цензурный устав был ослаблен.

Политические убеждения и литературные интересы Шишкова заставляли его принимать близко к сердцу вопросы народного просвещения. Отсутствие национального духа по истинному ложному направлению всей русской послепетровской культуры. Главную задачу воспитания Шишков видел в том, чтобы вложить в душу ребенка «огонь народной гордости», «огонь любви к Отечеству», и это могло бы обеспечить, с его точки зрения, только воспитание национальное, развивающее знания на родной почве, на родном языке. Народное образование должно быть национальным — такой был основной идеал Шишкова. Новая учебная система должна была основываться на следующих принципах: «Воспитание народное во всей империи нашей, несмотря на разность вер, ниже языков должно быть русское... Все науки должны быть очищены от всяких не принадлежащих к ним и вредных умствований. Излишнее множество и великое разнообразие учебных предметов должно быть благоразумно ограничено...» Предпочтение должно было отдаваться преподаванию русского языка, отечественной истории и права. «Устав гимназий и училищ уездных и приход-

ских», утвержденный окончательно 8 дек. 1828, считался одним из главных плодов шишковского министерства. В отличие от либерального устава 1804 в основе нового устава лежала идея сословного образования. На посту министра народного просвещения Шишков пробыл 4 года. В к. апр. 1828 он был освобожден от этой должности «по преклонности лет и по расстроенному здоровью», сохранив звание члена Государственного совета и Президента Российской академии.

В последние годы жизни он занимался еще своими филологическими изысканиями и др. трудами, но деятельность его постепенно угасала. Он был похоронен в Лазаревской церкви Александро-Невской лавры в Петербурге.

Шишков был активным публицистом, честным политическим деятелем. *Пушкин* оставил о Шишкове чеканные строки:

Сей старец дорог нам: друг чести и народа,
Он славен славою двенадцатого года.

Идеи Шишкова оказали значительное влияние на литературу, просвещение, политику, идеологию. Несомненно, знаменитая уваровская формула: *Православие, Самодержавие, Народность* восходит к идеям Шишкова. Русский патриот Шишков по праву может считаться одним из великих людей своего времени.

Соч.: Собрание сочинений и переводов. Ч. 1—17. СПб., 1818—39; Записки, мнения и переписка адмирала Шишкова. Издание Киселева и Ю. Самарина. Т. 1—2. Берлин, 1870; Краткие записки адмирала А. Шишкова, введенные им во время пребывания его при блаженной памяти государе императоре Александре I в бывшую с французами в 1812 и последующих годах войну. СПб., 1831; Рассуждение о красноречии Священного Писания, и о том, в чем состоит богатство, обилие, красота и сила русского языка, и какими средствами оный еще более распространить, обогатить и усовершенствовать можно, читанное в годичное Императорской Российской академии собрание, бывшее в 3-й день декабря 1810 г. Сочинение члена Академии Александра Шишкова, и оною Академиею издано. СПб., 1811. Собрание Высочайших Манифестов, Грамот, Указов, Рескриптов, приказов войскам и разных извещений, последовавших в течение 1812, 1813, 1814, 1815 и 1816 г. Издал А. С. Ш. СПб., 1816.

Лит.: *Аксаков С. Т.* Воспоминания об А. С. Шишкове // Собр. соч. В 5 т. Т. 2. М., 1986. *Карпец В.* Муж отечестволюбивый. Историко-литературный очерк. М., 1987; *Кочубинский А. А.* Начальные годы русского славяноведения. Адмирал Шишков и канцлер Румянцев. Одесса 1887—88; *Лозинов М. Н.* «Беседа любителей русского слова» // Современник. 1856. Т. 57. № 5. отд. 5; также: Соч. Т. 1. М., 1915; *Палицын Н. А.* Манifestы, написанные Шишковым в Отечественную войну, и патриотические их значение // РРс. 1912 (июнь); *Пржевальский О. А.* А. С. Шишков. Воспоминания о нем // РС. 1875. № 13; *Сербиниц К. С.* А. С. Шишков // РС. 1896. № 9; *Стоюнин В. Я.* А. С. Шишков // Исторические сочинения. Ч. 1. СПб., 1880; *Филатова-Шишкова В.* «Неутомленный русопяк». К 160-летию со дня смерти адмирала, министра народного просвещения, писателя и государственного деятеля Александра Семеновича Шишкова // Наш современник. 2001. № 4; *Шебальский П. К.* А. С. Шишков, его союзники и противники // РВ. 1870. № 11.

А. Минаков

ШМАКОВ Алексей Семенович (1852—25.06.1916), присяжный поверенный, ученый, публицист и общественный деятель.

Родился в Москве в дворянской семье. Закончил юридический факультет Новороссийского университета в Одессе, после чего некоторое время состоял на государственной службе, занимая должность судебного следователя в одной из южных губерний. Затем переехал в Москву, стал присяжным поверенным при Московском окружном суде, был помощником у знаменитого адвоката Ф. Н. Плевако. С блеском выигранные им дело «Соньки — золотой ручки» и дело Мельницкого принесли ему славу незаурядного адвоката. Широкая известность к нему пришла после процесса ротного командира Заболоцкого (1881), преданного суду по обвинению в убийстве солдата. Шмаков выступил на этом суде адвокатом офицера и написал после процесса

брошюру о нем. Специализировался на уголовных делах, был блестящим оратором.

Обеспокоенный непропорциональным ростом присутствия и влияния инородцев во всех сферах общественной жизни, Шмаков уже с к. XIX в. ставил эту проблему перед русским обществом. 2 дек. 1890 он опубликовал открытое письмо к присяжным поверенным Московского округа, в котором выступил против тенденции к «ожидовлению адвокатуры». Последовательно отстаивал интересы русских на судебных процессах, вызванных межнациональными и религиозными конфликтами. Был защитником русских православных христиан в судебных процессах о еврейских погромах в Кишиневе (процесс проходил в нояб. — дек. 1903) и Гомеле (процесс проходил в окт. 1904—январь 1905).

Принимал участие в монархическом движении с самого его возникновения. Состоял почти во всех крупных московских монархических организациях: был членом-учредителем Русской монархической партии, членом Русского монархического собрания, членом Союза русского народа. 22 январь 1906 избран членом Русского собрания в Петербурге. В течение 12 лет, вплоть до самой смерти, был гласным Московской городской думы, в дек. 1908 избран на очередной срок, несмотря на активное противодействие либеральных и революционных кругов.

Вместе с *Г. Г. Замысловским* был гражданским истцом на процессе по расследованию обстоятельств убийства А. Юшинского (см.: Ритуальные убийства). По итогам процесса 23 ноября 1913 делал доклад в РС «Впечатления о деле Бейлиса».

Шмаков много и плодотворно занимался публицистикой, основные его произведения посвящены национальным проблемам в условиях тогдашней России. Особую ценность имели его труды по еврейскому вопросу. «Несомненно, покойный был одним из лучших знатоков еврейства. Значение трудов его в этой области огромно; всестороннее освещение их требует специального исследования», — писал автор одного из некрологов. Из большого числа его трудов о еврействе особенного внимания заслуживают 2 последних: «Еврейский вопрос на сцене мировой истории. Введение» (1912) и «Международное тайное правительство» (1912). От многих авторов сочинений на еврейскую тему Шмакова отличает прежде всего то, что он рассматривал еврейскую проблему в контексте общемировых тенденций эпохи: «Современную эпоху знаменуют 2 факта: варварство социальных учений и сатанинское возвеличение еврейства. Будучи связаны неразрывно, эти факты обуславливаются взаимно». Взаимосвязь этих двух факторов, по мысли Шмакова, состоит в том, что социальная революция, как средство разрушения самых источников государства, «разлагая вековые устои, дает всемирному кагалу на пути к победе, незаменимые преимущества». При таких условиях, «нынешнее время становится все более еврейским — как по вероломству и жестокости, так и по раблегии пред нашим же ожиданием». За объяснением причин он предлагал идти в прошлые века, и в последующем изложении в книге «Еврейский вопрос на сцене мировой истории. Введение» рассматривает состояние еврейского вопроса в древнем мире, средних веках, новом времени и современности. Завершая рассмотрение в главе с характерным названием «Талмудоносцы избранного народа», он нарисовал портреты некоторых деятелей еврейства. Книга «Международное тайное правительство» была составлена на основе доклада Шмакова VII съезду Объ-

единенных дворянских обществ, который он сделал 12 и 13 февр. 1911. В основу своей концепции Шмаков положил расовый подход. Основной свой методологический принцип он сформулировал следующим образом: «Расы отличаются друг от друга столь коренными, безусловными и неустранимыми признаками, что игнорировать их существование бессмысленно. Устойчивость расовых типов... сильна и непоколебима». Автор предложил следующую логику рассуждения. Во вступлении он дал краткий исторический обзор еврейского вопроса в России. Затем в «Очерке борьбы арийцев с семитами» он перешел к обозрению еврейского вопроса в мировой истории. Следующий раздел «Общие замечания о евреях» посвящен анализу закона Израиля. Шмаков обстоятельно проанализировал содержание Талмуда, Шулхан-Аруха и Каббалы, рассмотрел отношения еврейства с масонством. Затем он приступил к современным особенностям существования еврейства в мире. Шмаков утверждал, что «иудейство неизменно стремилось направить свое господство по всем трем разновидностям его применения: духовному, экономическому и политическому», что вечный жид Агасфер подобен спуту, который ныне избрал 3 излюбленных способа «присасывания к человечеству»: «жид газетный», «жид биржевой» и «жид политический». Шмаков полагал, что эти 3 современные разновидности Агасфера неразрывно связаны и дополняют друг друга: «иудейская пресса подтасовывает общественное мнение и фальсифицирует свободу, а еврейские банки служат крепостями, под огнем которых всемирный кагал мобилизует свои торжествующие батальоны, — «лучшие» шахматные фигуры в «игре» кагала с остальным человечеством». Проанализировав еврейскую историю, Шмаков пришел к выводу о том, что всегда существовало «потаенное правительство евреев», что «общиинудейская центральная власть никогда не переставала функционировать и лишь неустанно расширяла свою мощь, как, с беспримерной доселе убедительностью, это наблюдается в настоящее время». Главный удар, писал Шмаков, мировое еврейство направляло против монархий и монархов. Поскольку «монархи суть естественные защитники народов против замыслов иудейских», основные усилия жидовства направлены на разрушение монархий. Шмаков с уверенностью заявлял, что именно этим можно объяснить тот факт, что революции во Франции, Англии и России были делом рук евреев. Еще в сочинении «Еврейский вопрос на сцене всемирной истории. Введение» Шмаков пришел к выводу о том, что в мире существует «темная сила — потаенное международное правительство». Теперь из своих рассуждений он сделал вывод о «неустранимости идеи международного тайного правительства». Причем он полагал, что «невозможно допустить пребывание одного нигде кроме еврейства». Вся деятельность международного еврейского тайного правительства направлена на то, к чему более, как к установлению мирового господства еврейства. С тех пор тезис о мировой закулисе, международном тайном правительстве стал общим местом в патриотической идеологии. Заслуга одного из главных первооткрывателей здесь принадлежит прежде всего Шмакову. Скончался он в самый разгар мировой войны в Москве от болезни сердца.

Соч.: Судебные ораторы во Франции. М., 1887; «Еврейские речи». М., 1897; Минский процесс. Дело о сопротивлении еврейских копий военным патрулям. (Краткий очерк судебного следствия). М., 1899; Гомельское дело. Речь А. С. Шмакова. М., 1905; Свобода и евреи. М., 1906; Евреи в истории. Харьков, 1907; Дело о погроме евреев в Вязме, 19—20 окт. 1905. М., 1907; Погром евреев в Киеве. Очерк. М., 1908; Дело «Соединенного» банка. М., 1909; Съезд Объединенных дворянских обществ. СПб. Речь по еврейскому вопросу, произн. 12 и 13 февр. 1911 А. С. Шмаковым, уполномоченным Московского дворянства. М., 1911; Международное тайное правительство. Доп. и перераб. иссл. по схеме речи, произн. на Сельском съезде Объединенных дворянских обществ. М., 1912; Еврейский вопрос на сцене всемирной истории. Введение. М., 1912; Речь А. С. Шмакова в защиту С. К. Глинки. М., 1915.

Лит.: Некролог // Исторический вестник. 1916. № 8; Некролог // Московские ведомости. 1916. № 147.

А. Стенанов

ШМЕЛЕВ Иван Сергеевич (21.09[3.10].1873—24.06.1950), писатель, православный мыслитель. Родился в Москве в Замошворечье в семье подрядчика, сохранившей традиции патриархального уклада и православного благочестия.



В 1895 совершил свадебное путешествие на Валаам, заехал в Троице-Сергиеву лавру, где получил благословение старца Варнавы Гефсиманского, который предсказал ему: «Превознесешься своим талантом».

Шмелев всегда стоял вне всяких литературных «течений», «направлений» и «школ». Он сам — и направление, и школа. Он творил не по программам, а по ночным голосам своего художественного видения, которые зовут его и указуют ему путь. Он мог писать только тогда, когда в нем зрело, когда созревшее овладевало им, когда одержимость его творческих тайников требовала развязки и разрешения. Не он «выбирал» свой художественный предмет или свои образы, а они брали его.

Художественная сила Шмелева состоит в том, что он всегда оставался во власти своего предмета: это как бы сам страстно-страдающий мир человеческой души находит себе через него эти незабываемые образы и эти трепетно-поющие слова. Стиль Шмелева именно потому такой — насыщенный, вздыхающий и стонущий, страстный и певучий, лирически-парящий и влюбленно-трепетный, — что он поет о человеческих страданиях, показывая их в образах душевно раненных и мятущихся людей.

Это можно выразить так, что художественный акт Шмелева есть прежде всего чувствующий акт; этим он отнюдь не исчерпывается, но этим он определяется прежде всего и больше всего. И не удивительно, что после Шмелева — многие и многие писатели наших дней кажутся холодными.

Создания Шмелева рождаются из горящего и переполненного сердца; и потому человек, носящий в себе вместо сердца ледышку, — никогда не будет ни трепетать, ни рыдать, ни ликовать вместе со Шмелевым. Достаточно раз почувствовать ту тонкую эмоционально-аффективную ткань, которую Шмелев развернул в одном из своих ранних романов («Человек из ресторана») и которая с самого начала сблизила его с ранними же вещами Достоевского («Бедные люди», «Униженные и оскорбленные»), чтобы понять эту стихию жизни и мироощущения. Это особая порода душ, живущих как бы с открытым, обнаженным сердцем; так, как если бы все внешние покровы были с него сняты, нервы обнажены и, вследствие этого, всякое дуновение ветра или даже простое прикосновение воздуха сделалось мучительным; а между тем человеческие отношения сложны и запутанны, люди по большей части холодны, грубы и постоянно мучают друг друга. У «Человека из ресторана» любящая, очень впечатлительная и тонко, глубоко чувствующая душа, с большим внутренним достоинством и склонностью к философскому рассуждению; и вот его записки превращаются в исповедь раненого сердца.

Эти слова характеризуют до известной степени все творчество Шмелева. Это как бы исповедь; и потому его повествование идет так часто от некоего «я», от «очевидца» собственного внутреннего мира, обнажающего в трепетно-искренних и всегда пронзительно-точных словах свою душевную муку. Шмелев показывает людей, страдающих в мире оттого, что

они верно и глубоко чувствуют этот мир, — мир, лежащий в страстях, накапливающий в себе эти страсти и разряжающий их в форме мировых взрывов. И русским людям, захваченным ныне одним из этих взрывов, Шмелев раскрывает сами истоки и саму ткань русской судьбы.

Творя и показывая, Шмелев страдает сам. Но как большой и властный художник, он страдает не о своих героях, а в них самих, их страданиями, и притом так подлинно, так искренно, так законченно, что тайна самозабвенного перевоплощения всегда состоит в душе читателя: Шмелева нет, и читателя нет, а есть цепь разворачивающихся событий и состояний.

Для натур, подобных Достоевскому и Шмелеву, — sentimentalность является одной из основных опасностей. Sentimentальность есть беспредметная или предметно-недообоснованная чувствительность, которая именно в силу этого воспринимается как чрезмерная, неуместная, художественно-неубедительная. Человек с повышенной и истонченной чувственностью может почувствовать так много, что он уже не успевает и не умеет изжить (отреагировать) свои чувства: они складываются и начинают изживаться неуместно, над несостоящими предметами, в неубедительных формах. Начинается «аффектация» — преувеличенное изъяснение чувств; от sentimentalности до аффектации один шаг. А в искусстве всякая sentimentalность и всякая аффектация — нехудожественны: акт не соответствует ни предмету, ни образу; и у читателя складывается впечатление, что из его души неискренно выжимают несоответственный предмету запас чувствительности. Виктор Гюго — почти всегда sentimentalен и аффектирован; Шекспир — почти никогда. Русские трагики допущинской поры — были сплошь аффектированы. Русские народники то и дело впадали в sentimentalность. А Достоевский и Шмелев — быстро преодолели свою склонность к sentimentalности, выйдя в сферу эпического созерцания и настоящего трагического порыва.

Этот выход сложился у Шмелева уже до войны. Он начался в «Человеке из ресторана» (1910) и завершился в «Росстаниях» (1913). Трагизмические события войны и революции окончательно закрепили его. Шмелев сам указал на этот выход в своих «горьких» сказках: «Веселый барин» и «Сладкий мужик» (1919). Ко времени своего отъезда из России Шмелев уже выносил и окончательно оформил свой творческий акт; в его душе сложился тот трагический упор, та волевая стойкость в страдании и созерцании чужих страданий («Солнце мертвых», 1923), которая раз навсегда погасила в его творчестве опасность sentimentalности и раскрыла ему тот предмет, о коем он призван петь, мыслить и творить; он получил силу созерцать величайшие страдания человека, не как животные мучения, заслуживающие животной жалости (мораль Л. Н. Толстого), а как судьбоносный путь, очищающий душу и возводящий ее к мудрости и духовной свободе. Именно этому учит Шмелев как художник и мыслитель; страдание неизбежно для человека; страдает все живое — и в первом трепете просыпающейся влюбленности («История любовная»), и в тихом угасании исполненной жизни («Росстания»); и в самообвинении чистого сердца (образ Горкина в «Богомолье»), и в столкновениях ожесточенных страстей; но осмыслены и освящены эти страдания только тогда, когда они ведут к Богу.

Это совсем не значит, что Шмелев не знает радости и благодарения, благодати и солнца. Он знает их и художественно дает их, как мало кто давал их и в русской, и в мировой литературе. Но путь в эту страну ведет через детскую душевную чистоту, личную и простонародную — ибо только ей дано религиозно освятить весь свой быт («Лето Господне») или уйти из грешного быта в обновительное и очистительное паломничество («Богомолье»). Стихает буря страстей; вот подул легкий весенний ветерок, засквозили березы, заиграло солнце, послышался далекий звон православных церквей, и разлилось целое море детского блаженного неведения, певучей нежности и

молитвенного упоения; и читатель сам не знает, как на сердце у него накапливают сладостные слезы умиления, благодарности и чистоты. Блаженно счастье нашего детства! Но и оно лучится у Шмелева далекими, сокровенными ответами страдания; и оно пронизано некоей глубиной, со dna идущей скорбью, как бы страдальческим предчувствием того, сколь мир ужасен, сколь он бурно неистов в своих темных влечениях, грозах, срывах и провалах («История любовная»).

Людам открывается некое последнее измерение скорби, владеющей миром и отмечающей собой все человеческое на земле.

Так, художественный акт Шмелева есть прежде всего чувственный акт. Но чувство у Шмелева всегда мыслит и притом на большой иррациональной глубине и в больших охватах. Эта мыслительная сила Шмелева выражается прежде всего в том, что почти каждое его произведение есть некое целое, несомое единой идеей, архитектурно-сдержанное и выведенное, как бы по единому замыслу. Этот замысел может быть не ясен читателю до конца; но присутствием его проникнуто в изложении все. Читая Шмелева, надо сосредоточивать все свое внимание, брать всерьез каждую, как бы мимоходом уроненную деталь, с полным доверием принимать каждую новую фигуру, каждое событие как нечто художественно необходимое. Ибо все образы, все лица, все их поступки и слова идут у Шмелева из некоего незримого (предметного!) центра, в котором опять сходятся все расходящиеся из него нити.

Шмелев никогда не злоупотребляет тем ограниченным полем художественного внимания, которое имеется у читателя, но зато он властно требует этого внимания и использует его целиком. Шмелева надо читать 2, 3 раза; и при каждом новом чтении вы, как в природе, будете замечать и постигать все новые черты и детали, мимо которых вы пронеслись первый раз: они всплывают при втором, при третьем чтении и оказываются необходимыми членами целого — того массива образов, из которого состоит ткань произведения и того предметного центра, который художественно распался, раслоился на эти образы. Произведения Шмелева не то что умственно продуманы, но художественно «промедитированы», выношены до конца, вызрели по необходимости. Они зрелы и в своих заглавиях (что, между прочим, редко удавалось Чехову), ибо заглавия у Шмелева всегда существенны и центральны, символически выражая главное естество предмета. Чем глубже читатель раскроет свою душу, чем глубже он закинет в омут рассказа крючок своей вопрошающей мысли, тем лучше. Шмелев настоящий мыслитель; но мышление его остается всегда подземным и художественным; оно идет из чувства и облекается в образы. Его мысль идет из чувства даже в чисто философических тирадах («Солнце Мертвых», «На пенках»); она остается облеченной в образы даже тогда, когда произносится в виде зрелых афоризмов. Ибо эти афоризмы, полные крепкой и мудрой соли, всегда вплетены в художественную ткань самого рассказа и всегда мотивированы характером и положением произносящего лица. Художник-мыслитель как бы осязает поддонный смысл описываемого события и чувствует, как зарождается мысль в его герое, в этом страдающем простеце, который не создан мыслителем, но в котором страдание родит простую и меткую мудрость, как бы заложенную в события. И вот эти афоризмы выбрасываются из души в тот миг, когда глубина потрясенного сердца как бы поднимается вверх и расстояние между душевными пластами сокращается в мгновенном озарении.

Шмелев владеет ярким, точным и властным воображением. То, что он называет телесным, глазам человека видится мгновенно, скульптурно, убедительно; но он не предается внешним описаниям, не увлекается декорацией и ее самодовлеющей разрисовкой; ему некогда, ему надо обозначить главное, показать внутренний мир — трепет, или томление, или кипение страстей. И потому внешнее служит ему только средством выразить внутреннее событие; и потому все «описания»

его символически насыщены и многозначительны; и сама внешняя изобразительность и точность этих описаний служит единому, высшему заданию рассказа.

И еще одно необходимо отметить — это неиссякающий юмор Шмелева. Он очень редко идет от автора; он почти всегда или вработан в художественную ткань событий, или же исходит от действующих лиц. Этот юмор бесконечно разнообразен: иногда нешадный, отчаянный, как юмор висельника; иногда — нежный, тонкий, запятанный в самую глубину ситуации, как будто у рассказчика чуть-чуть вздрогнул уголок рта или глаз сверкнул лучом затаенной улыбки. Озаренная и пронзенная лучами этого юмора, свертывается и обезвреживается пошлость быта; и из-за нее выступает то человеческое бытие, ясновидцем и певцом которого призван быть всякий истинный художник.

Шмелев — поэт мировой скорби.

Откройте ему свою душу и не бойтесь того, что она начнет трепетать и содрогаться. Все, что он вам покажет, — эти пластические, точно и ярко намеченные внешние образы; эти нежно озаренные дали и пространства души; эти страстные вспышки и потоки страдания — все это приобщит вас к некоей огромной и страшной тайне, которая войдет в вашу душу навсегда, как умудряющий ее дар. Теперь вы будете носить ее в себе и с собой до конца ваших дней или, по крайней мере, до тех пор, пока вы не разрешите ее для себя как проблему мирозерцания.

Быть значит страдать — вот эта тайна и эта проблема. Но тогда — стоит ли жить? Как можно примириться с таким пониманием жизни? И где же исход? Разрешить эту проблему можно только жизнью, и притом своей собственной жизнью.

Шмелев — поэт мировой скорби; не потому что он ее воспеваает, байронически рисуясь перед собой унынием и мрачно взирая в пустоту; но потому, что он сам испытал и извечал эту скорбь до dna и потом увидел и показал ее в живых трагических и лирических образах и пропел увиденное в четких и прекрасных звуках русского (сразу — простонародно-наивного и литературно-совершенного) языка.

В мировой скорби есть 2 стороны: во-первых, страдание самого мира и человека; во-вторых, страдание о мире и о его страдании. Растение и животное страдают в мире, но не могут вместить в себя страдание о мире. Человек страдает не только в мире, но имеет еще высшую способность страдать о мировом страдании и за него, т. е. понять и осознать, что все живое томится, вздыхает и стонет, принять к сердцу эти вздохи и пережить скорбь о скорби мира. Как только человек осуществляет это, он приближается духом к Богу. Бог страдает первоначально не в мире, а о мире, но затем опускается, снисходит до страдания в самом мире, принимая его на себя, с тем чтобы научить человечество, страдающее в мире, как ему быть, и показать ему, что одно из высших заданий человека состоит именно в том, чтобы подняться к божественной скорби о мире. Тогда происходит таинственное сближение Бога и человека, ибо страдающий о мире Бог нисходит до страдания в самом мире, а страдающий в мире человек восходит к мировой скорби.

Но для человека недостаточно знать, что он страдает вместе со всем живым, с растениями, животными и др. людьми. Человек призван еще к тому, чтобы «со-страдать» этому страданию — не только в смысле сочувствия и жалости, но особенно в смысле сознательного, скорбного принятия этих страданий на себя. Человек призван принять их не только и не столько вослед за страдающими, но, главное, впереди их, глубже их, острее их и за себя, и за них, за весь мир, с тем чтобы искать выхода из них, одоления, победы за себя и за других, для них, для всех! Страдать во главе их и, страдая, искать через страдания путь к Богу.

Этим и выражается основной смысл творчества и искусства Шмелева. Шмелев, подобно Достоевскому, есть ясновидец человеческого страдания. Он знает его на всех ступенях и во всех состояниях человеческой души — от железного, дико-

образного деда до утонченно-умствующей души ученого, от детского вопрошания до окаянной ожесточенности. Он принимает его, чтобы художественно изобразить его и пронести его к осмыслению и к освобождению. Он как бы проирогивает выход из тьмы к свету, из мятущегося злосчастия к Господу. И не раз уже он касался той точки, где страдающий человек чувствует, что Божья милость и благодать начинают сиять ему, зарывшемуся в своем страдании и ожесточении. Он уже знает исход и верное решение. И тот, кто ищет их, — пусть обратится непосредственно к его созданиям.

(О русском мировоззрении в творчестве Шмелева см. также ст. «Богомолье» и «Лето Господне».)

И. Ильин

ШПЕТ Густав Густавович (26.03[7.04].1879—16.11.1937), философ, историк, психолог. Родился в Киеве. Учился в Университете св. Владимира. Преподавал в Московском университете и др. высших учебных заведениях. В 1921 избран действительным членом Российской академии художеств. В 1923—29 — вице-президент этой академии. В 1935 арестован, через 2 года приговорен к расстрелу за принадлежность к «офицерской кадетско-монархической повстанческой организации».



Обращаясь к теоретическим трудам Шпета, следует признать в нем последователя Гуссерля — не только в отношении к общей идее его феноменологии. Для Шпета то, что нам дано, складывается из «явлений» и находимых в них (через феноменологическую редукцию) «смыслов» — поэтому для него просто выпадает вековая проблема *метафизики*, самого понятия «вещи

в себе». В явлениях, в их «глубине» нам открывается мир «идей» или «эйдосов», но далее, по Шпету, идти некуда. «Предмет», говорит Шпет, есть только неопределенный «носитель многообразного содержания, связанного в один узел в некоем осмысливающем его центральном ядре». Далее этого осторожного утверждения Шпет не идет; метафизика для него есть простая «неудача в философии»: «под метафизикой, — продолжает Шпет, — я разумею всякое стремление возвести мнение в строгое знание». «Против метафизики, как формы литературного творчества, — замечает Шпет, — я не возражаю и такой метафизики не отвергаю». «Метафизические претензии на знание — есть признак псевдофилософский», — говорит далее Шпет, для которого философия должна быть «строгой наукой» о «смыслах», об «идеальном бытии», находимом в «явлениях». Шпет категорически отказывается возводить двойственность «явлений» и «смыслов» к метафизическому истолкованию и отвергает «дуалистическое утверждение посюстороннего мира явлений и потустороннего мира вещей в себе». Шпет утверждает «единство вещи», как оно дано в опыте («явления» и «смысла»), достаточно полным и не требующем «выхода» за пределы опыта. Можно создавать «мнения» о значении того, что есть «единство вещи», — но от таких «мнений» до философии как «знания» — дистанция огромного размера. «Философия как знание, — пишет Шпет, — есть высшая историческая и диалектическая ступень философии, поэтому я не отрицаю, а напротив, утверждаю наличность истории, в течение которой философия становится знанием». Это утверждение, имеющее надлежащий смысл лишь в системе Гегеля, для Шпета есть выражение его снисходительности ко всем построениям до Гуссерля — тем более пикантной, что (явно в угоду советской цензуре!) Шпет вдруг

признается, что «едва ли можно найти что-либо удобнее марксизма», для установления «исторического контекста». Надо тут же заметить, что никакого «удобного марксизма» в книге Шпета, откуда взята эта цитата, и следа нет.

Нам даны «явления» и «смыслы» — позже сюда еще присоединяет Шпет *имя вещи*. *Реализм* на почве феноменологии сводится все же к очень скромному утверждению двойственности в данном нам в опыте материале и никак не может быть сам собой превращен в антиметафизическое утверждение. Шпету (как и многим другим) вполне достаточно изучения данности в пределах соотношения «явления» и «смысла» — но убедительно показать немислимость перехода к теме «абсолютного» в бытии никому еще не удалось. Шпет симпатизирует попытке Авенариуса определить данные «чистого опыта», он очень настойчиво отнимает у «субъекта» претензии на то, что он «собственник своего сознания». Тут несомненно сказывается влияние Юма, учение которого Шпет излагал еще в своей студенческой работе.

Шпету чужда «теистическая интерпретация абсолютного как личного Бога», хотя и сама категория «Абсолюта» зараннее им отвергается из-за противопоставления «эмпирии» «вещам в себе». У всех, кто признает «потустороннее бытие», Шпет находит искание «не истины», а тех переживаний и чувств, которые «связаны с воображаемой потусторонностью, сверхразумностью и сверхобычностью».

Не стоит дальше приводить свидетельства того самодовольного, сектантского исповедания гуссерлианства, которое мы находим у Шпета. От этого самодовольного погружения в «имманентное» бытие веет все же лишь неспособностью выйти за пределы самого себя; особенно типична в этом отношении статья Шпета о скепсисе, в основе которого Шпет нашел даже гедонизм... Собственная неудача, связанная с сектантским исповеданием гуссерлианства, заставляет Шпета презрительно и с раздражением относиться ко всем инакомыслящим. Шпет из веры в феноменологию (по Гуссерлю) не извлек ничего для философии — и просто ушел в сферы чистого знания (таковы его работы по этнической психологии, о языке).

Соч.: Проблема причинности у Юма и Канта // Тр. психологической семинарии при Ун-те св. Владимира. Филос. исслед. Т. 1, вып. 3. Киев, 1905; Вып. 4. 1907; Скептицизм и догматизм Юма // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 1(106); Явление и смысл. М., 1914; Критические заметки к проблеме психической причинности. (По поводу кн. В. В. Зеньковского «Проблема психической причинности»). Киев, 1914 // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 2 (127); Философское наследство П. Д. Юркевича. (К 40-летию со дня его смерти). М., 1915; История как проблема логики. Ч. 1. М., 1916; Сознание и его собственник. М., 1916; Философия и история // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 4(134); Мудрость или разум? // Мысль и слово. Вып. 1. М., 1917; Скептик и его душа // Там же. М., 1918—21. Кн. 2; Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921; Очерк развития русской философии. Ч. 1. Пг., 1922; Эстетические фрагменты. Вып. 1—3. Пг., 1922—23; История как предмет логики // Научные известия. Сб. 2. М., 1922; Проблемы современной эстетики // Искусство. М., 1923. № 1; Внутренняя форма слова. М., 1927; Введение в этническую психологию. Вып. 1. М., 1927; Литература // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Тр. по знаковым системам. Тарту, 1982; Соч. М., 1989. (В кн.: «Очерк развития русской философии», «Эстетические фрагменты»; «Введение в этническую психологию»; Герменевтика и ее проблемы // Контекст—89. М., 1989 (продолжение в том же ежегоднике за 1990, 1991 и 1992); Работа по философии // Начала. 1992. № 1; Философские этюды. М., 1994. (В кн.: «Сознание и его собственник»; «Скептик и его душа»; «Мудрость или разум?»); Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. Томск, 1996. (Переизд. Монографии 1914).

Прот. В. Зеньковский

Щ

ЩЕРБАТОВ Александр Григорьевич (10.10.1850—24.04.1915), князь, камергер Высочайшего двора, общественный деятель, экономист, публицист, постоянный сотрудник газеты «*Московские ведомости*».

Родился в С.-Петербурге в знатной и богатой семье, сын попечителя С.-Петербургского учебного округа кн. Г. А. Щербатова (1819—81), внук московского военного генерал-губернатора, героя Отечественной войны 1812 кн. А. Г. Щербатова (1776—1848). Получил блестящее домашнее образование, знал несколько иностранных языков. По окончании курса в Петербургском университете некоторое время состоял на государственной службе, затем вышел в отставку. 8 апр. 1874 женился на гр. О. А. Строгановой (1856—1944), после женитьбы окончательно решил посвятить себя сельскому хозяйству. Свое имение — с. Васильевское (Московская губ., Рузский у.) скоро превратил в образцовое хозяйство. Для ознакомления с передовыми технологиями кн. Щербатов организовывал даже поездки крестьян в Англию и на сельскохозяйственные выставки. Во время русско-турецкой войны 1877—78 был полномочным Красного Креста при Рушукском отряде, которым командовал цесаревич Александр Александрович (будущий имп. Александр III), награжден орденом св. Владимира IV степени с мечами. Занимался общественной деятельностью, в 1883 был избран Рузским уездным предводителем дворянства, избирался также гласным Рузского уездного земства. В 1883 кн. Щербатов был пожалован камер-юнкером Высочайшего двора. В 1891 принимал активное участие в работах по оказанию помощи голодающим в Самарской губ. В течение 13 лет с 1892 по 1905 был президентом Императорского общества сельского хозяйства в Москве.



В своих наиболее важных трудах он предстает как теоретик монархического движения. Так в 1908 он опубликовал сочинение «Обновленная Россия», которое было своего рода манифестом консервативного реформаторства. Любые преобразования, полагал он, должны опираться на традицию, а «Русская народность могуча своим христианством, своей самодержавной государственностью и своей творческой самобытностью». Формулируя главную идею сочинения, он писал: «Основная мысль настоящей книги в том, что вся будущность русской народности в ее самостоятельном обновлении. Руководствуясь великим своим прошлым, приспособляясь к современным условиям и пользуясь средствами и указаниями современной науки и современной техники, русская народность должна обосновываться в единении своем с Православной церковью, всесторонне удовлетворяющей духовным и жизненным потребностям приходской жизнью, коренящейся в Церкви на началах *соборности*, вокруг Церкви на началах общности. В государственном деле русская народность должна иметь своей целью пользу государственную при сильной верховной власти в лице неограниченного самодержавного царя, Божьего помазанника, Верховного судьи и единого своего представителя, черпающего свою власть из Божьей благодати и непосредственного единения с русским народом». Главными противниками русской народности он называл «петербургское чиновничество и иностранный капитал». Для противодействия им, по мысли кн. Щербатова, «нужны создание русского народного общественного мнения и производительная народная творческая работа». «В настоящее время главная задача русской народности — освободиться от заграничной задолженности и не допустить захвата русской земли иностранным капиталом». Не питая особенной любви и доверия к чиновничеству, кн. Щербатов уповал на монарха, на царский призыв к русскому народу, ибо «слово царское для русского народа всеильно». Только по царскому призыву «русский народ вспомнит свое прошлое и объединится на обновление России, на отпор иноплеменикам и иноверцам, жаждущим раздела России, встанет, как один человек, вокруг своего царя на защиту веры православной, царского самодержавия и русской народности».

Основой обновленной России, залогом возрождения русского народа и государства Российского, по мысли кн. Щербатова, должен стать православный приход. В работе «Православный приход — твердыня русской народности» (1909) он писал: «Обновление России и пробуждение русского народа осуществимы при условии оживления православного прихода не только церковного — в Церкви, но и общежитийского — вокруг Церкви». Тогда все «враждебные русской народности силы, все существующие недоумения и неясности — все исчезнет и подчинится русскому народному духу, проявившему себя во всей широте в православных приходах. Но для этого нужно, чтобы каждый православный приход представлял из себя самобытную, самодовлеющую со всех сторон обороненную от чуждых влияний твердыню русской народности. Тогда и только тогда русская народность будет действительно неуязвимой». Он прекрасно понимал, что такой взгляд на роль православного прихода требует коренной пе-

сальной реформы. В своем сочинении «Обновленная Россия» кн. Щербатов писал: «Основная мысль настоящей книги в том, что вся будущность русской народности в ее самостоятельном обновлении. Руководствуясь великим своим прошлым, приспособляясь к современным условиям и пользуясь средствами и указаниями современной науки и современной техники, русская народность должна обосновываться в единении своем с Православной церковью, всесторонне удовлетворяющей духовным и жизненным потребностям приходской жизнью, коренящейся в Церкви на началах *соборности*, вокруг Церкви на началах общности. В государственном деле русская народность должна иметь своей целью пользу государственную при сильной верховной власти в лице неограниченного самодержавного царя, Божьего помазанника, Верховного судьи и единого своего представителя, черпающего свою власть из Божьей благодати и непосредственного единения с русским народом». Главными противниками русской народности он называл «петербургское чиновничество и иностранный капитал». Для противодействия им, по мысли кн. Щербатова, «нужны создание русского народного общественного мнения и производительная народная творческая работа». «В настоящее время главная задача русской народности — освободиться от заграничной задолженности и не допустить захвата русской земли иностранным капиталом». Не питая особенной любви и доверия к чиновничеству, кн. Щербатов уповал на монарха, на царский призыв к русскому народу, ибо «слово царское для русского народа всеильно». Только по царскому призыву «русский народ вспомнит свое прошлое и объединится на обновление России, на отпор иноплеменикам и иноверцам, жаждущим раздела России, встанет, как один человек, вокруг своего царя на защиту веры православной, царского самодержавия и русской народности».

Основой обновленной России, залогом возрождения русского народа и государства Российского, по мысли кн. Щербатова, должен стать православный приход. В работе «Православный приход — твердыня русской народности» (1909) он писал: «Обновление России и пробуждение русского народа осуществимы при условии оживления православного прихода не только церковного — в Церкви, но и общежитийского — вокруг Церкви». Тогда все «враждебные русской народности силы, все существующие недоумения и неясности — все исчезнет и подчинится русскому народному духу, проявившему себя во всей широте в православных приходах. Но для этого нужно, чтобы каждый православный приход представлял из себя самобытную, самодовлеющую со всех сторон обороненную от чуждых влияний твердыню русской народности. Тогда и только тогда русская народность будет действительно неуязвимой». Он прекрасно понимал, что такой взгляд на роль православного прихода требует коренной пе-



ЭВДЕМОНИЗМ (*греч.* — блаженство, счастье), этическое направление, видящее цель жизни в *счастье*. Т. к. субъективное состояние удовлетворенности может вызываться весьма различными объективными условиями, то и эвдемонистические теории весьма различны в зависимости от того, что они считают источником счастья: чувственные наслаждения (гедонизм Аристиппа, смягченный у эпикурейцев), умственные и эстетические (Аристотель, Платон), загробное счастье, достигаемое праведной жизнью (христианство), счастье возможно большого числа людей (утилитаризм). Благодаря такой расплывчатости понятия счастья, оно не может служить основанием рационально обоснованной этической теории. Поэтому Кант совершенно его отвергает и принципом *нравственности* ставит *долг*.

Христианство сохраняет этику долга, опирающуюся на Декалог (10 заповедей), но в своем существе это этика *любви к Богу* и ближнему.

ЭВОЛЮЦИЯ, процесс постепенного развития; в эволюции следует различать 3 момента: смена явлений, единство субъекта, в котором эта смена происходит, и постепенное совершенствование сменяющихся явлений; эти 3 момента содержатся во всех трех видах эволюции: развитии, или эволюции, *индивида*, собственно эволюции, или эволюции мира, и *прогрессе*, или эволюции человечества. В философии существуют 2 эволюционных направления: 1) материалистическое (представитель ее Геккель), утверждающее, что все существующие формы *бытия* возникли из первичной *материи* путем постепенного осложнения, ход которого всецело определяется свойствами вечной первичной материи, которая, т. о., является причиной, определяющей все существующее; при этом совершенно устранено всякое представление о целесообразности процесса; 2) идеалистический эволюционизм исходит из понятия о *мировом разуме* или субъекте, развивающемся и обнаруживающемся в бесчисленных разнообразных формах (главный представитель Гегель); развитие живого субъекта должно, в противоположность развитию неодухотворенной материи, определяться целью, следовательно, в идеалистический эволюционизм необходимо входит понятие целесообразности, процесс же заключается в постепенном совершенствовании.

В греческой философии мы встречаем лишь намеки на идею эволюции, причем элементы материалистического эволюционизма встречаются у Гераклита Темного, идеалистического — у Аристотеля. Средневековая философия в споре *реализма с номинализмом* подготовила почву для идеи эволюции. В эпоху Возрождения идея эволюции встречаем у Бэкона и у Джордано Бруно. В дуализме Декарта и в *пантеизме* Спинозы не было места идее эволюции; она получает первенствующее значение у Лейбница, для которого мир есть система

монад, отличающихся друг от друга лишь степенью ясности отражения вселенной, *духовная жизнь* которых может быть понята лишь как процесс внутреннего развития. Идеи Лейбница получили полное развитие в учении немецкого идеалиста: у Фихте, Шеллинга и Гегеля; диалектический процесс последнего есть не что иное, как идея развития. Материалистический эволюционизм развился в XIX в. на почве естественных наук. Главным его представителем является Спенсер.

Эволюцию не следует смешивать с трансформизмом (представителем которого является Дарвин), который путем опыта и наблюдения стремится доказать возможность изменения видов животного и растительного царств и отсюда заключает о происхождении всех форм органического мира от одной простейшей формы или от нескольких простейших типов.

Несостоятельность идей трансформизма разобрана в трудах христианских ученых. В частности, трансформизм Дарвина опровергнут в исследовании русского философа *Н. Я. Данилевского* «Дарвинизм. Критическое исследование» (т. 1—2, СПб., 1885—89).

ЭГОИЗМ (*лат.* — я), в теоретическом отношении учение о том, что истинное *бытие* принадлежит лишь индивидуальному «я»; остальной мир есть лишь *феномен* или представление. В этом смысле термин «эгоизм» часто заменяют словом «*солипсизм*» (Фихте и Беркли). В практическом отношении эгоизм противоположен *альтруизму* и обозначает признание *абсолютной ценности* лишь за собственным «я» и его стремлениями, а за остальными людьми лишь ценность средства, т. е. ценность относительную.

ЭКОНОМИКА, экономия (*греч.*), домашнее хозяйство, хозяйствование, наука о хозяйстве.

До XVIII в. в России не существовало понятия «экономика». Самобытный хозяйственный строй, господствовавший на Руси, носил название «домостроительство». Домостроительство в понимании русского человека — наука вести хозяйство на духовно-нравственных началах для обеспечения достатка и изобилия. Хозяйство в русской науке домостроительства — это прежде всего духовно-нравственная категория, в рамках которой прибыль не самоцель, а хозяйственные отношения ориентируются на определенный нравственно-трудовой порядок, порицающий поклонение деньгам и несправедливую эксплуатацию. Многие основы этой науки выражены в замечательном памятнике экономической мысли и быта русского народа «*Домострой*».

Главная идея «Домостроя» (XVI в.) — замкнутое саморегулируемое русское хозяйство, ориентированное на разумный достаток и самоограничение (*нестяжательство*), живущее по православным нравственным нормам. Духовное начало одухотворяет мир экономики. Экономика «оживает, когда все

«благословенно», и благословенная денежка по милости Божией становится символом праведной жизни».

Через книгу «Домострой» красной нитью проходит отношение русских людей к труду как к *добродетели*, как к нравственному деянию. Создается настоящий идеал трудовой жизни русского человека — крестьянина, купца, боярина и даже князя (в то время классовое разделение осуществлялось не по признаку культуры, а больше по размеру имущества и числу слуг). Все в доме — и хозяйва, и работники — должны трудиться не покладая рук. Хозяйка, даже если у нее гости, «всегда бы над рукодельем сидела сама». Хозяин должен всегда заниматься «праведным трудом» (это неоднократно подчеркивается), быть справедливым, бережливым и заботиться о своих домочадцах и работниках. Хозяйка-жена должна быть «добрая, и трудолюбивая, и молчаливая». Слуги — хорошие, чтобы «знали ремесло, кто кого достоин и какому ремеслу учен». Родители обязаны учить труд своих детей, «рукоделию — мать дочерей и мастерству — отец сыновей».

Книга проповедует трудолюбие, добросовестность, бережливость, порядок и чистоту в хозяйстве. Очень тактично регулируются трудовые отношения между хозяином и работником.

Труд рассматривается как добродетель и нравственное деяние: всякое рукоделие или ремесло, по «Домострою», следует исполнять приговорясь, очистясь от всякой скверны и руки вымыв чисто, прежде всего — святым образом поклониться трижды в землю — с тем и начать всякое дело.

Русская модель хозяйственной деятельности принадлежит к общинному типу экономики. Она развивалась на традиционных ценностях крестьянской *общины* и «*артели*», взаимопомощи, рабочего самоуправления. Эффективный труд в ней мотивировался преимущественно духовно-нравственными, моральными, а не материальными стимулами.

Русская модель экономики существовала как определенный национальный стереотип хозяйственного поведения. Это была не жесткая доктрина, а постоянная развивающаяся устойчивая система представлений, опиравшихся на традиционные народные взгляды.

Изучение деятельности русской модели экономики, существовавшей как господствующий тип с X—XII вв. вплоть до н. XVIII в., а в усеченном виде даже до н. XX в., позволяет выявить ряд основополагающих принципов ее функционирования.

1. Хозяйство как преимущественно духовно-нравственная категория. Ориентация на определенный духовно-нравственный миропорядок.

2. *Автarkия* — тяготение хозяйственных единиц и системы в целом к замкнутости, самодостаточности, самоудовлетворенности. Основной поток эффективной хозяйственной деятельности направлен не во вне, а внутрь хозяйственной системы.

3. Способность к самоограничению (*см.*: Нестяжательство), направленность не на потребительскую экспансию (постоянное наращивание объемов и видов товаров и услуг как самоцель), а на обеспечение самодостаточности.

4. Трудовой характер хозяйственной деятельности. Взгляд на труд как на добродетель. Экономический процесс направлен не на максимизацию капитала и прибыли, а на обеспечение трудовой самодостаточности.

5. *Собственность* — функция труда, а не капитала. Капиталом является производительная часть собственности, направленная на производство; капитал, отдаваемый в рост, рассматривается как паразитический.

6. Самобытные особенности организации труда и производства — рабочее самоуправление общины и артели.

7. Самобытные особенности трудовой и хозяйственной мотивации — преобладание моральных форм понуждения к труду над материальными.

В рамках этой экономической модели была создана достаточно эффективная система народного хозяйства. Сам факт существования тысячелетнего Российского государства свидетельствует, что его хозяйственная система была высокоэффективной в рамках внутренних потребностей, обеспечивая экономическое освоение огромных территорий, строительство тысяч городов, армию и тыл в борьбе с полчищами захватчиков.

О. Платонов

ЭКСТАЗ (*греч.*), освобождение *души* из-под гнета чувственной природы и впечатлений внешнего мира. В мистической философии экстаз играет большую роль как средство непосредственного соединения с Божеством. Филон Иудейский и Плотин описали экстаз и указали средство достижения этого состояния (аскетическое упражнение и катарсис *страстей*).

ЭКУМЕНИЗМ, лжеучение о необходимости объединения всех вероисповеданий, именующих себя христианскими, вне зависимости от истинности или ошибочности любого из них. Основоположником его стал известный масонский деятель, председатель ИМКА Д. Мотт, впервые изложивший эти антихристианские взгляды в 1910 на съезде Международного миссионерского совета в Эдинбурге.

Первая и главная ложь экуменизма — тезис об «историческом произошедшем разделении церквей». Та Церковь, которую основал Христос и которая содержала полноту спасительной *Истины*, — говорят экуменисты, — с течением времени, под воздействием исторических причин разделилась на различные ветви. Эти ветви: *Православие* и *католицизм*, протестантизм и его многочисленные разновидности — вполне равноправны. Они являются результатом человеческой деятельности, следствием политических и национальных разногласий, и потому все одинаково несовершенно. Сегодня, наконец, пришла пора устранить эти искусственные разногласия и воссоединить различные религиозные конфессии, вернувшись к первоначальному, первохристианскому единству..

Лукавство подобных рассуждений заключается в том, что на деле никакого разделения Церковью никогда не происходило. История *христианства* недвусмысленно и ясно свидетельствует о том, что в действительности имело место постепенное отпадение западных народов и западно-европейских конфессий от Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви.

Церковь же эта неповрежденно существует и поныне, приняв наименование Православной, т. е. правильно славящей *Бога*. Любое непредвзятое историческое исследование покажет, что Православие вовсе не есть «одно из» многочисленных исповеданий. Оно есть именно то первохристианское, апостольское исповедание, от которого впоследствии — идя на поводу у собственной гордыни и лжеименного разума — отпали все остальные христианские «конфессии». И желание «уравнять в правах» Русскую православную церковь с какой-нибудь протестантской сектой есть не что иное, как попытка втянуть Россию в тот гибельный процесс духовной деградации, который превратил сегодня Запад в бездушное и обезверившееся «общество потребления».

Вторая ложь экуменизма неразрывно связана с первой и является ее логическим продолжением. Это — тезис о том, что «каждая из разделившихся церквей хранит свою часть Божественной Истины, и никто не может претендовать на обладание Ее полнотой».

«Разве разделился Христос?» (Кор. 1, 13), — восклицал еще 19 веков назад ап. Павел, укоряя тех, кто пытался незаконно предъявить свои претензии на обладание церковной *благодатью*. Сегодня число таких претендентов многократно умножилось. При этом все они почему-то стыдливо забывают сказать о том, что их претензии — это претензии самозванцев, пытающихся обосновать свои мнимые права с помощью лу-

кавых передержек, преднамеренных умолчаний и откровенных выдумок.

Здесь будет уместно еще раз указать на смертельную опасность подобных попыток не только для русского религиозного самосознания, не только для Православия и православных, но для российской государственности вообще, для всего нашего общества в целом. Сегодня любому политологу очевидно, что оздоровление государственного бытия немислимо без консолидации общественного мировоззрения, без умиротворения массового сознания. В свою очередь, такое умиротворение возможно лишь в рамках ясной и понятной национально-государственной идеологии, которая должна содержать в себе фундаментальные нравственные ценности и моральные ориентиры — идеалы народного бытия. Эти идеалы неизбежно коренятся в религиозной сфере человеческого сознания, ибо именно *религия* претендует на то, что хранит в себе абсолютную Истину, именно религия отвечает на вопросы о *добре* и *зле*, о *добродетелях* и пороках, о смысле жизни человека.

Народ, потерявший веру, теряет свою жизнеспособность. И всяческие рассуждения о том, что «все конфессии обладают равным правом на Истину», объективно обесценивают всю тысячелетнюю историю русского народа, из века в век пытавшегося реализовать в своей жизни именно православный нравственно-религиозный *идеал*.

С точки зрения догматической претензии экуменистов выглядят и вовсе несостоятельно. Первые 10 веков весь христианский мир веровал именно так, как и доселе верует Православная церковь. При этом всяческие попытки исказить это вероучение пресекались Церковью со всей суровостью, ибо грозили нарушить чистоту и целостность Божественного Откровения. Лишь начиная с XI столетия, после того как Запад отпал в ересь католицизма, началось дробление христианства на новоизмышленные «конфессии», которые теперь в рамках экуменизма требуют признать свои лжеучения «равночестными» с истинами святого Православия!

Третья ложь экуменизма — ложь о том, что его нравственным основанием является *любовь*, повинувшись зову которой экуменисты стараются уничтожить в религиозной области все разнотеление и разделения, утвердить повсюду мир и единение.

Любовь — первая и главная добродетель христианина. Ап. Павел возглашает: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая... Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви — то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею — нет мне в *той* никакой пользы» (Кор. 13; 1—3).

Но любовь эта, без которой невозможно само существование мира, без которой теряет смысл человеческая жизнь, есть прежде всего любовь к Богу, к тем Божественным Истинам и благодатным Откровениям, которые позволяют человеку победить *грех* и стяжать себе вечную и блаженную жизнь в обителях райских. «Возлюблю Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь», — поучал Христос Спаситель Своих учеников (Мф. 22, 37—38).

Такая любовь не терпит никаких посягательств на истины *веры*. Такая любовь беспощадна, до последней капли крови, до последнего издыхания борется с ересями, посягающими на чистоту Божественных заповедей. Такая любовь не допускает и мысли о возможности уравнивать истинную Церковь Христову с гибельными ересями, преисполненными пагубных человеческих заблуждений. И эта любовь не имеет ничего общего с теми лукавыми отговорками, которые используют экуменисты для прикрытия своих неблагоприятных целей.

Настоящее христианство, исполненное живой веры, бесконечно далеко от смутных «гуманистических» верований околоцерковных интеллигентов, составляющих ныне главную опору экуменизма в России. Не может быть мира между истиной и ложью — именно это имел в виду Господь, обязуя Своих учеников вести непрестанную брань с гибельными заблуждениями, сказав: «Не мир пришел Я принести, но меч...» (Мф. 10, 34). Этот духовный меч святой Истины должен носить с собой каждый христианин и решительно пользоваться им в случае, если он видит посягательство на родные святыни. В борьбе с неправдой имеем прямое повеление Господа: «Теперь... продай одежду свою и купи меч» (Лк. 22, 36).

Итак, уклонение от защиты святынь веры не имеет извинения ни в телесной немощи, ни в материальной нужде! Кто же уклоняется от такой брани под предлогом ложно понятой «любви», понесет на себе великий грех вероотступника и предателя.

Четвертая ложь экуменизма — широко рекламируемое утверждение о его «аполитичности».

Опасаясь того, что антигосударственная, антинациональная сущность экуменизма привлечет внимание патриотически мыслящих политиков, его сторонники всемерно акцентируют «внеполитический» характер своего движения. На деле же стремление представить экуменизм чисто «внутрирелигиозным» явлением носит откровенно конъюнктурный характер и не выдерживает даже поверхностной проверки фактами.

Во-первых, сама по себе «мировая религия», общая для всего человечества, — а именно она является конечной целью всех усилий экуменистов — есть не что иное, как идеологическое основание мондиализма, мировоззренческий фундамент «нового мирового порядка». Именно эта единая лжерелигия должна «духовно» обосновать необходимость разрушения суверенных национальных государств и объединение всего человечества в единое супергосударство с «мировым правительством» во главе.

Сегодня ни для кого не секрет, что после развала СССР Запад во главе с Соединенными Штатами откровенно претендует на планетарную диктатуру. В рамках ООН ныне уже вполне ясно вырисовываются отдельные структуры грядущего «мирового правительства», опирающегося в своей деятельности на колоссальную военную мощь НАТО. Разгром Ирака, удушение Югославии, варварские бомбардировки православных сербов — все эти карательные акции недвусмысленно показывают, какая участь ждет непокорных противников «нового мирового порядка»...

Неоспоримы также связи экуменизма с мировым *масонством*. Еще в 1946, на заре экуменического движения, французский масонский журнал «Тампл» писал: «Нас спрашивают, почему мы вмешиваемся в споры религиозного порядка, в какой части вопросы объединения церквей, экуменические конгрессы и т. д. могут представлять интерес для масонства? Проблема, выдвинутая проектом объединения церквей, близко интересуют масонство. Она близка масонству, так как содержит в себе идею универсализма... Во всяком случае, при возникновении первых экуменических конгрессов вмешательство наших братьев было определяющим...»

С христианской точки зрения попытки создания «универсальной» религии оцениваются однозначно — как подготовка к воцарению антихриста. Неудивительно поэтому, что многие православные иерархи весьма резко отзывались об экуменизме.

«Я осуждаю экуменизм и считаю его не просто ересью, а сверхересью, — заявил в 1972 александрийский патр. Николай VI. — Это вместилище всех ересей и зловерий. Нам хорошо известны антихристианские силы, закулисно управляющие экуменизмом... Экуменизм направлен против Православия. Он представляет сегодня самую большую опас-

ность, наряду с безверием нашей эпохи, обожеествляющим материальные привязанности и удовольствия». Несколько лет назад заявил о прекращении всех экуменических контактов блаженнейший патриарх Диодор, предстоятель иерусалимской православной церкви.

А Русская зарубежная православная церковь вполне официально внесла в богослужебный чин (Последование в неделю Православия) анафематствование экуменистам следующего содержания: «Нападающим на Церковь Христову и учащим, что она разделилась на ветви, и тем, кто имеет общение с такими еретиками, или способствует им, или защищает ересь экуменизма, полагая ее проявлением братской любви и единения разрозненных христиан, — анафема!»

В связи с этим особенно ярко выясняется несостоятельность нынешних «православных экуменистов», использующих для своего оправдания пятую ложь — тезис о том, что в рамках экуменического движения они остаются лишь для того, чтобы «свидетельствовать инославным об истинах Православия». Таким свидетельством является вся жизнь Православной церкви в ее благодатной, чудесной полноте. Из века в век спасительная церковная благодать привлекала к себе десятки и сотни миллионов людей, жаждавших спасти свою душу и обрести высший смысл жизни. Никаких дополнительных «свидетельств» истины Откровения Божия не требуют. Для их усвоения от человека требуется лишь раскаяние в грехах и добрая воля. И более — ничего...

Надо сказать, что в России широкое соборное обсуждение проблемы экуменизма было проведено лишь единожды — в 1948 в Москве на конференции Православных поместных церквей. Тогда на эту тему пространно высказались многие видные православные богословы и иерархи. В итоговой резолюции отмечалось, что «целестремления экуменического движения не соответствуют идеалу христианства», что «создание экуменической церкви как влиятельной международной силы есть падение перед искушением (земной власти. — *митр. Иоанн*), отвергнутым Христом, и уклонение на нехристианский путь», что «экуменическое движение не обеспечивает дела воссоединения церквей благодатными средствами». Резолюция постановляла: «Отказаться от экуменического движения».

Под этим документом первой стоит подпись патриарха Московского и всея Руси, затем — еще 11 подписей православных первоиерархов. До сей поры никто даже не пытался оспорить его значимость и каноническое достоинство. Правда, одновременно с хрущовскими гонениями на Церковь началось активное давление КГБ на ее священноначалие с целью вовлечь Московскую патриархию в международные экуменические организации. Государством стремилось использовать нравственный авторитет Русской церкви в своих внешнеполитических планах, ничуть не считаясь с мнением верующих...

Сегодня вопрос об отношении к экуменизму вновь поднялся со всей остротой. Та духовная агрессия, которая была развязана в последние годы против России со стороны инославных конфессий, подтвердила наши худшие опасения: острие ее главного удара по-прежнему направлено против русского Православия. Архиерейский собор, состоявшийся в к. 1994, констатировал «необходимость подвергнуть все вопросы, беспокоящие духовенство и мирян нашей Церкви в связи с ее участием в экуменическом движении, тщательному богословскому, пастырскому и историческому анализу и переосмыслению».

Митр. Иоанн (Снычев)

ЭМАНАЦИЯ (*лат.* — истекать), есть космологическое представление о происхождении мира путем истечения его из Божества. Эманация противоположна *эволюции*. Эманация предполагает тожество мира с Богом (*пантеизм*), изменение тожественного субъекта и постепенное его ухудшение. Пос-

ледняя ступень эманации есть мертвая *материя*, лишенная всяких признаков *бытия*, представляющая лишь возможность и небытие. В образовании эманационных систем значительную роль играла необходимость объяснения зла в мире и невозможности приписать его Божеству: отсюда представление об отпадении от божественного начала. Эманация встречается в древности у Плотина и Прокла и в особенности у гностиков, но и в новой философии встречаются эманационные идеи.

Эманация происходит не во *времени*, а как бы над временем — в *вечности*.

Понятие эманации противоречит христианскому учению, т. к. по сути дела отвергает *веру* в Бога-Творца, создавшего все по своей *воле* и замыслу.

ЭМПИРИЗМ (*греч.* — опыт), направление в теории *познания*, признающее чувственный опыт источником *знания*, а *мышление* придает значение нетворческого начала. Эмпиризм противоположен *рационализму*. В опыте же эмпиризм видит и критерий достоверности познания.

В области философских наук эмпиризмом обыкновенно называют одно из направлений во взгляде на душевную жизнь вообще и в частности на познание и происхождение познавательной деятельности. По смыслу эмпиризма, основанием познания должен быть опыт, хотя понятием опыта несколько еще не объясняется, что именно делает возможным самый опыт или познание, начинающее свои отправления с опыта, т. е. что именно делает возможным познание, если бы оно даже было невозможно без предшествовавшего ему исходного начала в каких-нибудь данных ему состояниях внутренней или внешней жизни. Для простого и краткого объяснения этого вопроса достаточно рассмотреть самый состав познания и познавательной деятельности. Дело в том, что в составе познания и познавательной деятельности не следует смешивать 2 несходные стихии: материал, данный в раздражениях и ощущениях, и познающий акт душевного начала, по каким-нибудь свойственным ему хотя бы даже и не вполне сознанным им законам. Первое необходимо предполагать потому, что познающее начало не может сознательно предшествовать своим проявлениям и своим актом дать себе факт сознания; второе потому, что хотя факт для сознания дан независимо от него, однако деятельность познания производится в нас не вещами, но самым агентом познающим. В раздражении и в ощущении мы воспринимаем только совершившееся без нашей самодеятельности видоизменение в нашем душевно-телесном состоянии; но чтобы можно было понять само значение всего совершающегося в нас и вне нас и взаимное соотношение вещей, для того необходимо рассмотрение их по свойственным познающему агенту законам и формам. Есть различные направления философии, психологии и теории познания в решении этого вопроса. Последователи крайнего или абсолютного идеализма все дело познания представляют произведением чистого мышления. Не отвергая и не имея возможности отвергать, что феноменальное или конкретное, фактическое мышление действует и приходит к сознанию своих начал не иначе как под влиянием возбуждений к деятельности внешними впечатлениями, последователи абсолютного идеализма тем не менее думают, что нам присуще абсолютное мышление и что оно само в себе (хотя бы и возбужденное извне) находит как первоначальное двойство субъекта, так и те законы и углы зрения, по которым оно рассматривает весь состав бытия и знания. Декарт также приписывал в деле познания значение т. н. природным идеям, что происходило у него от свойства самого исходного начала его философии. Поставив в начале положение, что между мыслящей субстанцией в нас и протяженной субстанцией вне нас нет никакой связи, Декарт не мог уже иначе объяснить саму возможность познания внешнего мира, как

врожденностью идей. Другие в деле познания все производят только из чувств; по их мнению, самые высшие душевные отправления следует рассматривать как видоизменение и ощущения; поэтому сами законы и нормы как умственной, так и нравственной деятельности происходят из ощущения и в нем имеют свой первоначальный источник. Так думают последователи сенсуализма, напр., Кондильяк. Эмпиризм составляет нечто среднее между этими обеими предыдущими крайностями, склоняясь, впрочем, по своей неопределенности на сторону сенсуализма. Эмпиризм не отвергает, что для познания и познавательной деятельности необходимы 2 составные стихии, а именно, внешние впечатления с различными состояниями ощущения и деятельность вникания или рефлексии. Так именно рассматривает источник познания главный представитель эмпиризма Локк. Указав 2 составные стихии в первом истоке познания, Локку оставалось не только подвергнуть потом анализу последовательное развитие и степени познавательной деятельности, но и отделить в ней по возможности нити одной стихии от нитей другой и, т. о., подробностями анализа оправдать положенное вначале основное понятие о двойственном источнике познания.

Русская духовная философия в основном настроена критично против эмпиризма. Так, в трудах *Н. Г. Дебольского* дается всесторонняя критика эмпиризма, доказываясь, что эмпиризм, не отвергая возможности познания законов явлений, тем самым выходит за пределы непосредственного восприятия. Если нет ничего, кроме явлений, то нет и связи между явлениями, и непонятно, откуда берется закономерный порядок явлений. «Во всяком опыте, — отмечает Дебольский, — должны быть две неразрывные стороны — эмпирическая и метаэмпирическая, феноменальная и метафизическая».

В. Д. Кудряцев выступает в пользу рационализма, не отвергая вместе с тем др. источников познания (эмпирического), рационального и идеального (познание Абсолютного бытия).

«Начальные мирознания, — пишет *В. И. Несмелов*, — может определяться в самом сознании не как субъективный и не как объективный, а только как существующий». «Бытие и познание бытия развивается в деятельности одного и того же сознания».

Н. О. Лосский обнимает понятием «интуиция» и то, что он обычно именуется опытом, и то, что он именуется разумом. В построениях Лосского не остается места для эмпиризма — все поглощает «идея всепроникающего мирового единства».

И. А. Ильин считал, что философия есть опытная наука, что есть особый философский опыт. Однако Ильин не отличал умудрения от опыта. «Философия, — писал он, — есть познание опытное по существу, метафизическое по предмету». «Философия творится именно нечувственным опытом».

С. Г., Д. К.

ЭНГЕЛЬГАРТ Николай Александрович (3.02.1867—1942, январь), писатель, поэт, литературовед, публицист, видный деятель монархического движения.

Сын известного сельского хозяина и публициста-народника (автора «Писем из деревни»), профессора химии С.-Петербургского земледельческого института А. Н. Энгельгарта (1828—93) и писательницы, переводчицы, составительницы полного немецко-русского словаря Анны Николаевны, урожд. Макаровой. После окончания Смоленской гимназии учился в Лесном институте, откуда вышел до окончания курса. Занялся творчеством: писал под псевд. Гард, в 1890 вышли его первые сборники стихотворений и сказок. Друг юности известный поэт К. Д. Бальмонт так характеризовал Энгельгарта — «очаровательный отшельник, мечтатель», «истинный поэт — хрустальной чистоты и умница». В XX в. опубликовал целую серию исторических романов, которые печатались, гл. обр., в «Историческом вестнике». Он известен и как историк литературы кон-

сервативного направления, его «История русской литературы» была рекомендована в качестве учебного пособия на историко-филологическом факультете Петербургского университета. Причем, Энгельгардт удостоился оскорбительного отзыва о себе со



стороны либерального критика, брата известного революционера-демократа В. А. Добролюбова, который назвал его «современным Булгариным». Энгельгардт был также и видным публицистом (псевд. Мирянин), он принимал участие в «С.-Петербургских ведомостях», «Вестнике иностранной литературы» и «Неделе», затем в 1897—1904 был деятельным сотрудником «Нового времени». С окт. 1904 по дек. 1906 Энгельгардт был ведущим отдела «Современная летопись» в журнале «Русский вестник», с окт. 1906 недолгое время ре-

дактировал еженедельник «Новая Россия». В 1899 имел успех его доклад «Критический анализ русского марксизма», в котором с консервативно-народнических позиций он подверг критике основные постулаты новомодного тогда учения. Суть своих политико-экономических воззрений Энгельгардт сформулировал следующим образом: «Форме землепользования должна отвечать известная форма правления. В России форма землепользования миллионов — общинная, форма правления — самодержавная, форма исповедания — православная». В своей концепции он пытался соединить консервативно-монархические воззрения с народничеством.

Энгельгардт был одним из учредителей Русского собрания (РС), членом первого состава Совета РС, а в 1906 даже исполнял обязанности председателя. На Втором Всероссийском съезде русских людей в Москве 6—12 апр. 1906 был одним из самых активных участников, делал доклады о необходимости созыва Церковного собора, «О понятиях национальное самоопределение, самоуправление и автономия», а также «К вопросу о защите монархического принципа». Много выступал он и на Третьем Всероссийском съезде русских людей в Киеве 1—7 окт. 1906. Энгельгардт представил делегатам разработанную Советом РС программу изменения выборного законодательства, которая включала 2 проекта нового закона: первый предполагал организацию выборов по церковным приходам (автор член РС А. А. Папков), второй — выборы по сословиям пропорционально каждому сословию. Он выступал также в прениях по вопросу об объединении. По его мысли, следует исходить из реального существования трех центров: РС, СРН и Всенародного русского союза в Москве, а, значит, стоит решать вопрос именно об их объединении. Учреждением объединяющим предлагал считать Всероссийские съезды: если их хорошо организовать, то в ином способе объединения надобности не будет; не будет нужды также в сочинении нового Устава для новой организации, достаточно будет выработать Устав съезда. Выступая в прениях при обсуждении программы, Энгельгардт предлагал взять за основу общей платформы программу Союза русских людей (СРЛ) ввиду ее краткости, добавив только боевую часть программой СРН по еврейскому вопросу. На Третьем съезде Энгельгардт выступал еще и с заключительным словом, наряду с рядом др. деятелей патриотического движения. 20 окт. 1906 Энгельгардт председательствовал на собрании РС, которое обсуждало животрепещущий вопрос об итогах Киевского съезда и об отношении РС к учреждению Главной управы объединенного русского народа. В РС было немало влиятельных противников объеди-

нения с др. монархическим союзами, особенно со сословным СРН. Во вступительном слове Энгельгардт напомнил, что и Первый съезд, и Второй съезд ставили вопрос об объединении во главу угла, и вот Третий съезд этот вопрос разрешил. Он сообщил, что к решению съезда уже присоединилась Москва, в Петербурге СРН принял решение о поддержке решений съезда и избрал в состав Главной управы «нашего русского Гарибальди, высокопочтимого А. И. Дубровина». Энгельгардт энергично выступил против клеветы в адрес будущей Главной управы, которая раздается «не только в левой, жидовской и жидовствующей печати», но и в газетах умеренных, «от жидов свободных», будто управа — это «государство в государстве», «революция справа», «правый беспорядок». Он также подчеркнул, что «назвать себя партией мы не можем. Мы — не партия. И это доказал Киевский съезд. На нем сошелся пробужденный, возрожденный, сознательный русский народ, поднял священный стяг веры, самодержавия, народности и объединения. Мы — хранители святынь духа народного. Мы — вожди национального возрождения России!».

Соч.: Земля и государство // Русский вестник. 1902. № 5; Очерк истории русской цензуры в связи с развитием печати. (1703—1903). СПб., 1904; Современная летопись. (Обзор внутренней политики) // Русский вестник. 1904. № 10; 1906. № 12; Государство и революция // Русский вестник. 1906. № 10; К современному моменту борьбы с пьянством на Руси. СПб., 1909; Из давних эпизодов. (Воспоминания об Н. П. Макарове) // Исторический вестник. 1910. № 4; Император Александр Благословенный и Отечественная война. Ист. очерк. СПб., 1912; История русской литературы XIX столетия. (Критика, роман, поэзия и драма). С приложением синхронических таблиц, хронологического указателя писателей и полной библиографии. В 2 т. Изд. 2-е, испр. и значит. доп. СПб., 1913—15; Эпизоды моей жизни: Воспоминания / Публ. С. В. Шумихина // Минувшее. 1998. Т. 24.

Лит.: Николай Гумилев: Исслед. и матер. Библиография. СПб., 1994; Тихонова А. В. Семья Энгельгардтов и ее родословная // Энгельгардт А. Н. Из деревни. 12 писем. 1872—87. СПб., 1999.

А. Степанов

ЭНЕРГИЯ (греч. — деятельность), общая мера различных форм материального движения. Идея энергии вытекает из способности одного явления превращаться в другое или воплощаться в другое. Так, Бог воплощается перед человеком в его энергию. Жизнь человека есть превращение души и тела. Термин «энергия» был введен английским ученым Т. Юнгом в 1807 и понимался им как произведение массы движущегося тела на квадрат его скорости. Качественно различные физические формы движения материи способны превращаться друг в друга, и этот процесс превращения контролируется строго определенными количественными эквивалентами, что и позволяет выделить общую меру движения — энергию как таковую. Энергия в качестве меры движения проявляется в различных видах. Это находит свое выражение в системе физических теорий, где вводятся понятия механической, тепловой, электромагнитной, ядерной, гравитационной и т. п. энергий. В свою очередь в механике энергия подразделяется на потенциальную и кинетическую, в термодинамике — на связанную и свободную, в определенных задачах осуществляется подразделение на внешнюю и внутреннюю энергию системы. Каждый из видов энергии существенно характеризует соответствующую физическую форму движения со стороны возможности ее превращения в любую др. форму движения при количественном сохранении самого движения. В некоторых философских концепциях энергия трактуется как особого рода субстанция или как некая внутренняя активность, переходящая от тела к телу или от одного живого существа к другому.

ЭНТЕЛЕХИЯ, в учении Аристотеля так называется актуальность, осуществление, в противоположность возможности. Энтелехия есть цель и разум потенциально существующего.

Душу Аристотель называет первой энтелехией организма. Термин «энтелехия» встречается и в средневековой христианской философии, и в философии нового времени. Лейбниц, напр., называет монады энтелехией. Использовалось это понятие и русскими религиозными философами.

ЭНТРОПИЯ (греч. — поворот, превращение), одно из основных понятий классической физики, введено в науку Р. Клаузиусом. С макроскопической точки зрения энтропия выражает способность энергии к превращениям: чем больше энтропия системы, тем меньше заключенная в ней энергия способна к превращениям. С помощью понятия энтропии формулируется один из основных физических законов — закон возрастания энтропии, или второе начало термодинамики, определяющее направление энергетических превращений: в замкнутой системе энтропия не может убывать. Достижение максимума энтропии характеризует наступление равновесного состояния, в котором уже невозможны дальнейшие энергетические превращения, — вся энергия превратилась в тепло и наступило состояние теплового равновесия. Уже творцы второго начала — Клаузиус и В. Томсон — применили его к миру в целом, придя к выводу о неизбежности т. н. тепловой смерти вселенной. Последующее развитие физики углубило содержание понятия энтропии, раскрыв его статистическую природу. С точки зрения статистической физики энтропия выражает вероятность состояния системы, и возрастание энтропии означает переход системы от менее вероятных состояний к более вероятным. Возрастание энтропии не носит абсолютного характера, а выражает лишь наиболее вероятное течение процессов. Для образований, включающих в себя бесконечно большое число частиц (вселенная, мир в целом), утрачивает смысл и само понятие наиболее вероятного состояния (все состояния в бесконечно большом образовании оказываются равновероятными). Учет роли тяготения приводит космологию к выводу, что энтропия вселенной возрастает, не стремясь ни к какому максимуму (состоянию теплового равновесия).

ЭОН (греч. — эпоха), длительный исторический период, «время в целом», «век» или «жизненный век», иногда «вечность», неопределенное во времени пребывание (мира) в одном и том же качественном состоянии — в отличие от непрестанно текущего времени, измеряемого чисто количественно. Внутри эона мировое бытие и человеческая жизнь качественно не меняются: древние говорили о «золотом веке», «серебряном, и т. д., а в библейской традиции различаются времена, напр., от Ноя до Авраама, от Авраама до Моисея, от Моисея до Спасителя, от Первого до Второго пришествия. Со сменой эонов существенно меняются духовные основы космического бытия и человеческой жизни. В гностицизме с эонами ассоциировались особые духовные существа, господствующие над каждым таким «веком»; христианство же отвергло служение таким «богам века сего» и возложило упование на «жизнь будущего века». Ап. Павел писал, что «силы будущего эона» (Евр. 6, 5) явлены были уже ранней Церкви. В реальной истории можно видеть наложение разных эонов, так что одни живут как бы еще в том эоне, когда Авраам не появился, другие верят в единого Бога, но остаются вне Его Закона и Завета, третьи живут уже ожиданием грядущего Суда.

Л. В.

«ЭПОХА», ежемесячный литературный и политический журнал русской православно-патриотической мысли, выходивший в Петербурге в 1864—65. Издатель и редактор М. М. Достоевский; после его смерти — Ф. М. Достоевский. Постоянные сотрудники — А. А. Григорьев, Н. Н. Страхов, Д. В. Аверкиев, А. П. Милюков, М. И. Владиславлев, А. У. Порецкий и др. В журнале публиковались произведения Ф. М. Достоевского («Записки из подполья», «Крокодил»), И. С. Тургенева («Призраки»), Н. С. Лескова («Леди Макбет Мценского уезда»), Я. П. Полонского, А. Н. Плещеева.

Сменив закрытый цензурой журнал «Время», «Эпоха» продолжала отстаивать идеи *почвенничества*. В журнале усилились тенденции, сближавшие почвенников и *славянофилов*. И те и др. отстаивали народные традиции, обычаи и идеалы, православно-патриотические ценности, *общину* и артель. Журнал активно выступал против нигилистов, либерал-космополитов и связанных с ними деятелей (Д. И. Писарева, М. А. Антоновича, М. Е. Салтыкова-Щедрина). Прямая полемика с нигилистами достигла особой остроты в статье Достоевского «Господин Щедрин, или Раскол в нигилистах» («Эпоха», 1864, № 5). Если «Время» полемизировало не только с «Современником» и «Русским словом», но и со славянофильским «Днем» и «Русским вестником» *М. Н. Каткова*, то в «Эпохе» направление журнала определяла борьба с т. н. революционно-демократической идеологией. Философский материализм и идеи социализма «Эпоха» справедливо считала порождением западной философской мысли и неприемлемыми для России, ее народных традиций, обычаев и идеалов.

Для эстетической позиции «Эпохи» характерно утверждение специфики искусства как явления синтетичного по своей природе (в отличие от аналитического начала в науке), что нашло выражение в «органической критике» Григорьева. Отсюда — борьба критического отдела журнала против «утилитарного» подхода к искусству, к которому предьявлялись высокие нравственные и художественные требования. Авторы «Эпохи» справедливо отмечали, что нигилисты и «демократы», не зная народной жизни, искажали сущность русского национального характера и сознательно жертвовали художественностью в угоду обличительной идее. Идеальным выразителем русской национальной самобытности «Эпоха» считала *А. С. Пушкина* и высоко оценивала творчество *А. Н. Островского*, трактуя его в духе почвенничества.

ЭРН Владимир Францевич (5.08.1882—11.05.1917), философ и публицист. Родился в Тифлисе. Окончил гимназию с золотой медалью (1900). В гимназии учился в одном классе с *П. Флоренским* и *А. Ельчаниновым*, дружбу с которыми он пронес через всю жизнь. Поступил в Московский университет. Оставлен при университете по кафедре всеобщей истории (с 1904).



Участвовал в работе общества «Христианское братство борьбы», ставившего целью идейную подготовку преобразования России на основах «христианской общественности», на принципах *соборности*, *любви*, *свободы личности*, коллективизма церковной общины. Одна из первых работ Эрн — «Христианское отношение к собственности» (1906) характеризует автора как приверженца христианского социализма. В 1909 стал держать магистерский экзамен по философии, т. к. к философии почувствовал себя (как

он впоследствии писал) более призванным, чем к истории. В 1914 защитил магистерскую диссертацию — «Розмини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии XIX столетия», в 1916 заканчивает докторскую диссертацию — «Философия Джоберти». Приступает к разработке темы о Платоне как представителе восточного онтологизма; первая часть его труда («Верховное постижение Платона. Введение в изучение Платоновых творений») опубликована в 1917.

Эрн выступал против западно-европейского *рационализма* и тенденций механизировать весь строй жизни и подчинить

его технике. Он противопоставлял этому *логос* древней и христианской философии.

По учению Эрн, логос есть конкретное живое существо, вторая ипостась *Троицы*, воплощенная и присутствующая в историческом процессе. Эрн называет свою философию «логизмом». Его книга «Борьба за логос» — это сборник очерков, в которых он противопоставляет 2 философские тенденции — *рационализм* и свой «логизм». Рационализм исследует субъективные данные опыта и их разработку в соответствии с формальными правилами *логики*, т. е. понимания. Это мертвая философия, ибо она отрывает познающего *субъекта* от живой реальности. Логизм, напротив, есть учение о единстве познающего и познаваемого, видение живой реальности. У рационализма и эмпиризма современной философии нет концепции природы. В древней философии, в средние века и во времена Ренессанса природу рассматривали как интегральное *бытие*, творящее и получающее свою собственную внутреннюю *жизнь*. Таковы физика Аристотеля с ее принципом изменения, имеющего творческую энтелихию; зародышевый логос стоиков; «Природа сотворенная и творящая»; высший духовный принцип, регулирующий жизнедеятельность организмов Парацельса и Жана-Батиста ван Гельмонта. Напротив, у Декарта материальная природа опустошена: в ней нет внутренней жизни; *материя* обладает только внешними свойствами; протяжение и движение рассматриваются как изменение положения в *пространстве*. Это является лишь только одним шагом к теории Беркли о том, что материя не существует и является просто субъективной идеей. После него Юм также истолковывал *душу* только как пучок восприятий, а не как принцип жизни. Все это — меонический *миф*. Кант развил меонизм до его крайнего предела: его *имманентная* философия превращает весь познаваемый мир в систему безжизненных представлений.

Когда в 1910 молодые русские приверженцы трансцендентально-логического идеализма возвратились домой из Германии и основали русскую секцию международного периодического журнала «Логос», Эрн по поводу этого написал статью под названием «Нечто о логосе, русской философии и научном духе». Он привлек внимание к тому факту что на обложке журнала были помещены образ Гераклита и рисунок Парфенона с надписью внизу по-гречески: «Логос». Появление такого журнала в России, которая исповедовала религию логоса, т. е. слова, можно было бы приветствовать, если бы оно означало логос, соответствующий истинно русской культуре, основанной на традиции отцов восточной церкви. Но, анализируя направление нового журнала, Эрн нашел, что его логос глубоко отличался от древнегреческого и христианского логоса. Под греческой маской мы можем увидеть знакомую фразу «сделано в Германии». Журнал поддерживает рационализм, меонизм, схематизм. Греческое умозрение вело к личному, живому, божественному логосу, в котором мысль и существование образуют нераздельное единство. Т. о., самобытной русской философии, связанной с *Православием*, присущ *онтологизм*, а не гносеологический *идеализм*. На Западе философия католической церкви также является онтологической. Культура, основанная на божественном логосе, вовсе не отвергает логически последовательного *мышления*. Логос имеет 3 аспекта, выраженные в трех сферах культуры: 1) божественная сфера выражается в *религии*, которая подготавливает и укрепляет волю для реализации морального блага; 2) космическая сфера — в *искусстве*, цель которого раскрыть мир как единый в прекрасном; 3) дискурсивно-логическая — в философии, цель которой понять мир как целое в единстве теоретического мышления. Но в отличие от рационализма мышление в логизме не оторвано от цельного *разума*: оно содержит внутри самого себя существование, *добродетель* и *красоту*.

Согласно Эрну, только философия, опирающаяся на божественный логос, может руководить жизнью и установить ее конечную цель; она впервые разработала истинную концепцию прогресса. Позитивистская *идея* прогресса как количественного возрастания материальных благ есть «дурная бесконечность». Истинная идея прогресса указывает движение к абсолютному завершению, абсолютному благу, т. е. Царству Божию. Вступление в это Царство означает конец истории, совершающейся через катастрофические катаклизмы, и переходит в качественно отличную сферу бытия.

Эрн формулирует основные пункты своей философии в следующих тезисах: логизм есть 1) не вещьность (не система вещей), но персонализм; 2) не механизм или детерминизм, но органическое строение мира, свобода; 3) не иллюзионизм или меонизм, но онтологизм; 4) не схематизм но реалистический символизм; 5) не отрицательная, но актуальная бесконечность; 6) он — дискретный, катастрофический; 7) не статичный, а динамичный.

Преждевременная смерть воспрепятствовала Эрну разработать свою теорию в деталях, но его книга «Борьба за логос» чрезвычайно ценна, ибо в ней определяются специфические особенности русской философии.

Соч.: Христианское отношение к собственности. М., 1906; Церковное возрождение. О приходе // Вопросы религии. Вып. 1. М., 1906; Социализм и общее мировоззрение. Сергиев Посад, 1907; Христианство / Соавт. А. Ельчанинов // История религии. М., 1909; Гносеология В. С. Соловьева // Сб. 1: О Владимире Соловьеве. М., 1911; Г. С. Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912; Критика кантовского понятия истины // Философский сб. Л. М. Лопатину к 30-летию научно-педагогической деятельности. М., 1912; Толстой против Толстого // Сб. 2: О религии Льва Толстого. М., 1912; Природа научной мысли. Сергиев Посад, 1914; Розмини и его теория знания. М., 1914; Время славянофильства. Война, Германия, Европа и Россия. М., 1915; Философия Джебберти. М., 1916; Разбор послания Святейшего Синода об имени Божием. М., 1917; Верховное постижение Платона // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 137—138; Идея катастрофического прогресса // Литературная учеба. 1991. Кн. 2; Соч. М., 1991.

Н. Лосский

ЭРОС (*греч.*), чувственная любовь, телесное влечение. Проявление языческого чувства *пола*, связанное со стремлением к обладанию желаемым объектом, как правило, вне духовного единения, вне духовного возвышения. Понятие это противоречит христианскому чувству любви (см.: Любовь).

С. Франк называл эрос «сексуальным материализмом». Б. Вышеславец писал, что истинная любовь трансцендирует за пределы чувственного влечения и ищет полноты и бесконечности, а в христианстве эрос очищается и преобразуется действием *благодати*. **Д. К.**

ЭСТЕТИКА, учение о прекрасном. В *красоте* выражается божественная сущность мира. Источник ее в самом *Боге*, Его *целостности* и *совершенстве*.

Эстетика возникла у греков. Сократ старался отличить чувственно-приятное от прекрасного. Платон на красоту смотрел как на идею. Истинный родоначальник эстетики — Аристотель («Поэтика»). Он старается определить цель *искусства* (подражание), действия эстетического впечатления на *душу* (катарсис) и условия, коим подчинено художественное творчество (анализ трагедии). Плотин (в 6-й кн. «Энеад») высказывает взгляд на красоту как на ступень между *духом* и *материей* и различает духовную красоту от телесной. Сущность красоты заключается не в формальных условиях, а в проявлении в чувственной оболочке идеального содержания, и чем последнее выше, тем прекраснее и объект. Низшая ступень красоты — свет, высшая — душевная красота. Учением Платона, Аристотеля и Плотина исчерпывается эстетика древних. У Филострата, правда, есть замечания о живописи и у

Лопгина о возвышенном (стиле), но оба не прибавляют существенно нового к ранее данным разъяснениям. Из христианских мыслителей только Августин занимался анализом красоты, определив ее как «единство во множестве»; затем вопросами эстетики стали интересоваться лишь в к. XVIII и в XIX в. Правда, в XVII и в н. XVIII появлялись у французов трактаты Буало и Батэ, имевшие громадное влияние, а у англичан Бэрка, Шефсбэри и др., и в этих трактатах встречается анализ некоторых эстетических понятий и указания на связь чувства красоты с нравственным чувством, но принципиального анализа эстетики нет. Рационалистическая философия занята была решением гносеологических и метафизических вопросов и мало уделяла внимания эстетике. Кранц написал, правда, сочинение об «Эстетике Декарта», но вряд ли он убедил кого-либо в том, что у Декарта было систематическое изложение принципов эстетики. Первое крупное произведение в области эстетики нового времени — это «Критика силы суждения» Канта, которая устанавливает связь между *рассудком* или царством *необходимости* и *разумом* или царством *свободы*. В действительности Кант устанавливает лишь субъективную связь между рассудком и разумом, а не объективную — между царством необходимости (явлениями) и свободы (предметами самими по себе). Сила суждения является связующим звеном, благодаря понятию целесообразности, принадлежащему субъекту, но вносимому в объективный мир. Испытываемая субъектом радость при нахождении целесообразности ведет от телеологии к эстетическому воззрению. Т. о., творцом красоты является субъект и его деятельность. Вкус есть способность эстетического суждения, состоящего в оценке объекта независимо от «интереса», т. е. независимо от того, насколько объект вызывает чувство удовольствия или страсть. Учение Канта вызвало анализ эстетических понятий Шиллера и Шеллинга, которые отчасти подготовили почву для эстетики Гегеля и его ученика Теодора Фишера. Гегель стоит на почве Платона и Плотина. В отличие от Канта эстетика Гегеля имеет объективный характер. Красота есть «чувственный облик идеи», «непосредственно созерцаемая истина». Эстетическое воззрение имеет лишь предварительное значение, будучи ступеню к истинному познанию; красота имеет значение как способ познания истины; действительное значение имеет содержание истины. Истинную красоту Гегель приписывает лишь классическому искусству; т. о., искусство принадлежит прошлое. Гегель подлинно искусство философии и, т. о., высказал крайние выводы идеалистической эстетики, лишавшей искусство самостоятельного значения. Реакция против гегелевской эстетики выразилась в философии Шопенгауэра и Гербарта; оба возвращаются к субъективизму Канта. Шопенгауэр рассматривает идеи или ступени объективации воли как объект искусства и эстетического наслаждения. Гений в момент художественного творчества непосредственно, т. е. вне форм индивидуации, созерцает мировую волю. Эти мысли Шопенгауэр развил во втором томе «Мира, как воли и представления».

Э. Р.

Эстетика в России. Развитие эстетической мысли в России проходило первоначально в XVIII в. под влиянием эстетики французского классицизма и Просвещения (Батте и др.), а затем в н. XIX в. — под влиянием немецкой классической и романтической эстетики, в особенности Шеллинга и Гегеля (первое русское систематическое сочинение по эстетике «Опыт науки изящного» Галича (СПб., 1825) развивает шеллингианскую точку зрения). Характерной чертой русской эстетики XIX в. является критика эстетики, стремление преодолеть чисто «эстетический» или умозрительный подход к художественному творчеству, рассматривать эстетические вопросы в их органической связи с нравственной и социальной проблематикой. Это проявилось прежде всего у Белинского, осваи-

вавшего гегелевскую эстетику под знаком выработки теории реализма в искусстве, у Чернышевского, подвергнувшего критике идеалистическое толкование прекрасного как идеи в сочинениях Фр. Фишера, у Добролюбова, развивавшего принципы идейности и социальной направленности литературы. Чернышевский, определив прекрасное как «жизнь, какую она должна быть по нашим понятиям», считает предметом искусства не только «прекрасное», но и все «интересное» в жизни. Писарев же в своей проповеди утилитарного значения искусства дошел фактически до прямого отрицания искусства и ниспровержения самой эстетики как науки. С др. стороны, Л. Толстой в его трактате «Что такое искусство?» выступил с резкой, подчас прямолинейной критикой не только эстетики, но и всякого искусства, не ориентирующегося на непосредственное моральное воздействие, видя главную задачу художественного творчества в нравственно-религиозном служении людей с помощью эмоционального «заражения».

Эстетика *славянофилов* складывалась под знаком народности и самобытности искусства, истолковываемой как сохранение и выражение в искусстве «органического» национального уклада и характера, «народного духа» (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков и др.). Связанный с эстетикой славянофилов А. Григорьев развивал принципы «органической» критики искусства, преодолевающей односторонность чисто «утилитарной» и чисто «художественной» критики и рассматривающей произведения искусства как «живой организм» и цельное выражение «жизни творцов и жизни эпохи». С идеями А. Григорьева и особенно его последователя *Страхова* в ряде пунктов соприкасаются эстетические взгляды *Достоевского*. Характерное для него подчеркивание нравственно-религиозного значения красоты и искусства окрашено в своеобразные тона эстетической *эсхатологии* («красота спасет мир»). Развитие В. С. Соловьевым представления об искусстве как о «преображении» жизни, а также его концепция красоты как материально воплощенного символа *абсолюта* оказали существенное влияние на становление эстетической теории русского символизма (Вячеслав Иванов с его определением задачи искусства — «От реального к реальнейшему», А. Белый, А. Блок и др.). Рассмотрение эстетической сферы с точки зрения места, занимаемого ею в целостности «духовного бытия», характерно и для др. философов религиозно-идеалистического направления, трактовавших антиномию этического и эстетического, эстетического и религиозного и т. п. (*Бердяев*, *Вышеславцев* и др.).

Своеобразным эстетизмом, родственным в ряде черт Ницше и философии жизни, проникнуты сочинения К. Леонтьева и В. Розанова, предвосхитивших некоторые мотивы фрейдизма и интуитивизма (Розанов), критики массового искусства и нивелировки культуры (Леонтьев) и др.

Влияние позитивизма в России во 2-й пол. XIX в. прослеживается в растворении эстетики в истории культуры и «поэтике» у Веселовского («историческая школа» в литературоведении) и др. Теория художественного образа, основывающаяся на философии языка, развивается в сочинениях *Потебни* и его учеников (харьковская «психологическая школа»). В 10—20-х XX в. складывается «формальная школа» в литературоведении, изучающая конструкцию художественной формы и факторы, ее слагающие. Цельное истолкование содержательно-смысловых и формальных особенностей произведения в их взаимообусловленности дает М. М. Бахтин, введший в художественно-эстетический анализ также идею «диалогического сознания». Точку зрения феноменологической эстетики развивал Шпет. Диалектику художественной формы и эстетических категорий разрабатывал А. Ф. Лосев, много занимавшийся также проблемами *символа и мифа*.

А. Лосев

ЭСХАТОЛОГИЗМ, возведение *эсхатологии* во что-то абсолютное, страстное желание рассматривать все происходящее в мире и в личной жизни человека с точки зрения грядущего конца света, долженствующего наступить в близком или ближайшем будущем. В эсхатологизме скрыто присутствует противление *воле* Творца: нежелание принимать несовершенство сотворенного мира как он есть, его неполноту и изуродованность злом, желание покончить с миром. Н. Бердяев различал эсхатологизм пассивный и активный. Осуждая пассивное ожидание Суда, Бердяев настаивал на активном участии каждого христианина в его «творческом уготовлении» с надеждой и доверием к Богу.

Л. В.

ЭСХАТОЛОГИЯ (греч. — последний и учение), учение о конечных судьбах и конце мира, о конечной участи человека.

Христианская эсхатология изложена в Откровении Иоанна Богослова. В нем говорится, что к концу мира произойдет поляризация сил *добра* и *зла*. Церковь будет существовать до самого *Второго пришествия*. Евреи возвратятся в Израиль, восстановят храм. Сложится единое государство на всей земле, во главе которого станет *антихрист*. Он воссядет в Иерусалимском храме и объявит себя Богом. Христиане и иудеи, не поклоняющиеся антихристу, будут гонимы. Евреи обратятся в христианство. Правление антихриста продлится 3,5 года, или 42 месяца, или 1260 дней (Откр. 12, 14; 11, 2, 37; 13, 5; 12, 6). В конце времен наступит священная война Армагеддон, на которую соберутся войска антихриста для последней битвы с христианами (Откр. 16, 16). После Армагеддона придет Христос с неба и установит Свое владычество. (Ср.: Иоанн Дамаскин «Точное изложение Православной веры», гл. 26.)

Изучением конца мира занимались не только теологи, но и религиозные философы. Считая эсхатологическую проблему основной для *метафизики*, Н. Бердяев писал, что история завершится великой катастрофой и Судом, но ее «конец есть торжество смысла, соединение божественного и человеческого, эсхатологическое завершение экзистенциальной диалектики божественного и человеческого». В. С. Соловьев представил в «Трех разговорах» свой «сценарий» приближения мира к Судному дню, согласно которому мировая империя антихриста вырастет из основных тенденций развития западной *цивилизации*; христианская культура при этом окажется в конечном счете несостоятельной, но перед лицом грядущего врага христиане смогут, наконец, достойно исповедовать свою веру, мученически пострадать за Христа и примириться между собой.

ЭТИКА (греч. — нрав), учение о *нравственности* и человеческой деятельности, поскольку она оценивается с точки зрения *добра* и *зла*. Этика может иметь двоякий предмет — изображение действительных движущих начал нравственности или же оправдание известных этических норм и систематическое их изложение. Эти задачи вполне различны, как действительная жизнь отлична от теории. В первом отношении в истории проявились 2 системы этики: языческая и христианская, и хотя граница между ними не может быть проведена в чистоте, однако, несомненно, что определяющим началом жизни до настоящего времени является альтруистический христианский принцип. Философская этика спрашивает не о том, чем в действительности определяется жизнь, а о том, какие этические нормы могут быть оправданы и кому принадлежит решающая инстанция в определении этих норм, разуму или же иному началу. Главные задачи этики сводятся к трем: 1) выяснение *свободы воли* и природы *совести* как условий возможности нравственности; 2) выяснение понятия высшего *блага*, как *цели* нравственной деятельности и 3) выяснение понятия *добродетели* как средства для осуществления цели нравственности.

Нравственные законы потому должны быть соблюдаемы, что они суть веления Бога, но веления только потому могут быть нравственными, что заключают сами в себе очевидную обязательность, независимую от внешнего авторитета кого бы то ни было.

Элементарнейшая форма построения этики вне религиозных начал есть *эгоизм* и *эвдемонизм*. Человеческое «я» и его стремления представляют факт; *счастье* заключается в осуществлении стремлений, заложенных в природе человека, т. е. в наслаждении; т. о., индивидуальное наслаждение есть цель жизни, и оно оправдано самой природой человека. Эта натуралистическая этика, выраженная Аристиппом, а с некоторыми изменениями и Эпикуром, совершенно неправильно смотрит на природу нравственности. Нравственным оказывается требование осуществления природных стремлений, между тем сознание каждого указывает на противоположность природы и нравственности, *свободы* и *необходимости*, неизменного закона и долженствования. Наиболее полное осуществление стремлений может вести к построению искусства наслаждаться жизнью; но никто это искусство не назовет добродетелью или нравственностью, за исключением эгоиста аристипповского толка. К тому же нельзя ставить целью жизни то, что не зависит от индивида, а является случайным сопутствующим обстоятельством. Посему вполне естественно, что эвдемонистическая мораль эгоизма оканчивается *пессимизмом* или отрицанием *смысла жизни*, как это было в древности, где школа Аристиппа закончилась *пессимизмом* Гегезии.

Несомненно, более высокую ступень нравственного сознания представляет *утилитаризм* (Д. Милль). Хотя утилитаризм принципиально стоит на той же почве, что и гедонизм или эвдемонизм, т. е. признает наслаждение целью жизни и не ценит свободы человека, иначе говоря, стоит на почве того же *натурализма*, однако громадное его преимущество перед гедонизмом состоит в том, что он исходит не из факта индивидуального *бытия*, а из признания множества разумных существ, имеющих потенциально равное право на счастье или наслаждение. Этим признанием получена возможность построения этики, невозможной на почве *солипсизма*. Эгоистической этики противопоставляется коллективистская этика. Целью жизни оказывается наивозможно большее счастье наивозможно большего количества людей. Альтруистический момент этой формы этики может быть весьма силен, но принципиальная связь с гедонизмом оказывается пагубной и для утилитаризма. Нравственным, или добродетельным, оказывается то действие, которое служит на общую пользу или увеличивает возможное счастье большинства людей, но в это определение введены относительные понятия пользы и большинства и упущен из виду момент ценности и качественного различия людей; польза большинства должна неминуемо вести к низведению типа и вызвать стремление к переоценке всех ценностей с точки зрения сверхчеловека. Т. о., первичные формы нравственного *сознания* оказываются неудобоприемлемыми: против религиозной этики выступает позитивная автономная мораль, и ее отрицание имеет основание, ибо форма авторитетной морали нуждается в оправдании; натуралистическая этика оказывается не выдерживающей критики, ибо смешивает нравственный порядок с природным; в этом случае не может помочь и эволюционная мораль (Спенсера), которая, без сомнения, сделала весьма многое для объяснения истории нравственных явлений: она постаралась понять совесть как чувство страха пред внешней властью и подражание этой внешней власти; она показала влияние внешней среды на чувство наслаждения и страдания человека и постаралась показать, что нравственный долг есть не что иное, как природная необходимость, ведущая человека путем развития от искания личного счастья к исканию счастья всех. Эволюци-

онная мораль потому не может помочь эвдемонизму и утилитаризму, что она вместо решения вопроса по существу дает лишь картину развития нравственного чувства; но никто не спорит против того, что понимание нравственности развивается. Вместе с тем остается факт различия природного и нравственного и безусловный характер нравственных велений. Подобно тому как *эмпиризм*, объявивший математические аксиомы за результат ассоциаций, не поколебал необходимости и обязательности аксиом для сознания, так и эволюционизм, показавший возникновение совести и рост нравственных понятий, не поколебал безусловного характера нравственного требования.

Построение истинной теории нравственности возможно только по устранении натуралистической морали. За Кантом следует признать ту заслугу, что он ясно указал на безусловный характер нравственного закона (категорический императив), различил гетерономную мораль от автономной и перечислил условия, при которых возможно построение нравственности. В проведении своих воззрений Кант, однако, поставил себя в весьма трудное положение, лишив нравственный закон всякого содержания и оставив одну априорную форму.

Только в христианстве, опираясь на духовные ценности Нового Завета, эстетика получает логическую завершенность. Бог, как источник добра, очерчивает нравственные границы разделения добра и зла. Это позволяет определить, какие поступки человека нравственно оправданы и каковы исходные принципы, позволяющие формулировать критерии этических оценок. Христианское учение дает возможность сделать вывод, что содержание этики — не автономно, а задается свыше и что мотив награды в вечности не является средством для поддержания корыстного интереса человека — он нужен для того, чтобы нравственная жизнь осуществлялась во всей своей полноте. Неавтономность религиозной этики связана еще и со следующим: 1) личностное достоинство человека вытекает из христианской *веры* в то, что человек создан по образу и подобию Божью; 2) свобода воли и разумность человека, без которых нет этики, тоже раскрываются и обосновываются в религиозной *антропологии*; 3) осуществление подлинной нравственной жизни предполагает содействие *благодати* из-за слабости человеческой природы.

Э. Р., Л. В.

Ключевыми понятиями морали в русской философии являются добро и зло, *грех*, *правда* и *неправда*, смысл жизни, *смерть* и *бессмертие*, *страдание* и *сострадание*, *идеал*, *свобода*, *любовь*, *семья*, *эрос*, *насилие* и *ненасилие*.

Этика может быть лишь частью религиозной философии или выводом из нее. «Добро» не есть только «идеал», устанавливаемый человеческой волей, иначе оно оставалось бы произвольным; добро, как таковое, не есть только «должное», требование, — таким оно выступает лишь в отношении несовершенной человеческой воли. Было бы непонятно, для чего я, собственно, должен осуществлять добро и как я могу надеяться его осуществить, если оно есть чистый призрак, идея, не имеющая корней в самом бытии и витающая вне его как бы в бесплотной пустоте чистой идеальности. Только если добро есть момент абсолютного бытия, если в нравственном требовании мы сознаем голос, исходящий из глубин бытия и онтологически обоснованный, его осуществление приобретает для нас разумный смысл. Если нет Бога, то нет смысла подчиняться нравственным требованиям, ибо сами они лишены всякой внутренней разумной авторитетности. Это во все времена человечество непосредственно сознавало, и попытка нового времени секуляризировать и «автономизировать» этику бессильна и несостоятельна; если ее несостоятельность еще не обнаружилась с достаточной очевидностью на практике, то только потому, что в крови человечества еще продолжают

действовать могущественные религиозные инстинкты, отвергаемые его сознанием. Если добро не нужно для установления нормальной прочной связи моей личности с последними глубинами бытия, если оно не есть для меня путь в отчий дом, не дает мне последней прочности и утвержденности в бытии, т. е. не спасает меня, то оно не имеет над моей душой никакой власти, есть призрачная человеческая выдумка, и тогда моим единственным заветом остается лозунг: лови момент!

Но из этого же непосредственно вытекает, что этика онтологически определяется не только существом Бога, но и существом человека. То и другое вообще не существует раздельно, а существует лишь в неразрывном единстве Богочеловечества. Нравственное сознание человека есть вообще не что иное, как практическая сторона сознания его богочеловеческого существа. Добро, как Божия воля и действие Бога в нас и на нас, есть условие нашего собственного существования. Поэтому этика, будучи религиозно обоснованной, тем самым имеет и антропологическое, а значит, и социально-философское основание. Добро есть условие сохранения, утверждения и развития человеческой жизни. Поэтому, только поняв существо человека и его совместной общественной жизни, можно знать, что есть добро для него. Как этика вообще требует познания вечного существа человека и его отношения к Богу, так социальная этика требует познания вечного существа человеческого общества, основ совместной человеческой жизни. Истинное назначение и призвание человека и общества, противостоя несовершенной, полной зла и слабости эмпирической его действительности и возвышаясь над ней, вместе с тем не противостоит онтологической его действительности, а, наоборот, утверждено в ней и вытекает из нее. Гегелевская формула «все разумное действительно, и все действительно разумно», которая близоруким людям, смешивающим онтологическую действительность с эмпирической, всегда казалась нравственно беспринципным «фактопклонством», имеет абсолютную силу при ясном отличении

онтологической действительности от эмпирической. Она не есть утрата всякого критерия для отличения добра и зла в существующем, а, наоборот, установление единственного обоснованного критерия. Этика есть практический вывод из самосознания человека, т. е. из познания им его истинного существа, вечных и непреложных начал его бытия.

Не отвлеченный нравственный идеал, как таковой, а конкретная реальная нравственная воля человека есть подлинное содержание нравственной жизни. Нравственное сознание должно направляться на ту конкретную точку бытия, в которой идеальное соприкасается с реальным, становится, с одной стороны, само реально действующей силой и, с др. стороны, должно преодолевать противодействие других, противонравственных сил человеческого духа. Вне познания этой конкретной нравственной жизни, стоящей на пороге между добром и злом, Богом и темной природой, — жизни, полной трагизма и трудностей, достижений и неудач, подъемов и падений, — нет живого, полного и плодотворного нравственного сознания. Здесь — с др. стороны — обнаруживается, что этика есть не созерцание отрешенных «идеальных ценностей», а конкретное самосознание человека, т. е. сознание идеала в его положительном и отрицательном отношении к реальности. Добро не есть бесплотный и бессильный, сияющий лишь на небесах завет — добро, при всей своей идеальности, есть реальная сила, действующая в нравственной воле человека и вместе с тем борющаяся с иными, враждебными ему, силами человеческой воли. Конкретная этика поэтому не может быть просто системой предписаний и чистых целей — она должна быть ориентировкой в целостной идеально-реальной драме человеческого бытия — ориентировкой, дающей понимание не только целей, но и средств к их достижению и границ, поставленных этому достижению. Идеал — в жизни личной, как и в жизни общественной, — есть лишь момент целостной конкретной человеческой жизни.

С. Франк

Ю

ЮЗЕФОВИЧ Борис Михайлович (1843—19.10.1911), публицист и общественный деятель.

Родился в родовом имении в с. Сосиновка Пирятинского у. Полтавской губ., сын участника Отечественной войны 1812, видного историка и общественного деятеля, попечителя Киевского учебного округа М. И. Юзефовича (1802—89). По окончании Киевского кадетского корпуса и 2-го военного Константиновского училища (1863) — на военной службе. В 1880 он определился на службу в Министерство внутренних дел по департаменту духовных дел иностранных исповеданий и был командирован в распоряжение сенатора



М. Е. Ковалевского в качестве младшего чиновника для ревизии Казанской и Уфимской губерний. В ходе ревизии составил записку по инородческому вопросу, которую в 1883 напечатал *М. Н. Катков* в «Русском вестнике» под названием «Христианство, магометанство и язычество в восточных губерниях России». В 1883—84 выполнял функции советника Подольского губернского правления. На записку Юзефовича обратил внимание обер-прокурор Св. Синода *К. П. Победоносцев*, который в нояб. 1884 при-

гласил Юзефовича на службу в ведомство православного исповедания чиновником особых поручений при обер-прокуроре. В 1886 Юзефович несколько месяцев исполнял обязанности прокурора и управляющего канцелярией Московской Синодальной конторы. В янв. 1887 вернулся на службу в Министерство внутренних дел с откомандированием в распоряжение Киевского, Подольского и Волынского генерал-губернатора А. Р. Дренделя в качестве чиновника особых поручений. В 1892 Юзефович исполнял обязанности цензора по иностранной печати. В 1895—1905 служил в Собственной Его Величества канцелярии, где занимался, гл. обр., составлением различных проектов при дворцовом команданте П. П. Гессе, который был другом детства Юзефовича. Интересна его записка о необходимости учреждения в С.-Петербурге большой независимой газеты охранительного направления, которую он подал 7 февр. 1905 с.-петербургскому генерал-губернатору Д. Ф. Трепову. Юзефович предлагал объединить силы всех выдающихся ученых и публицистов правого направления, редактором газеты он предлагал утвер-

дить приват-доцента *Б. В. Никольского*. Трепов отнесся к проекту благосклонно, записку даже одобрил государь Николай II, передавший ее министру внутренних дел А. Г. Булыгину, но обстоятельства изменились, и проект Юзефовича не нашел применения.

В разгар революции он выдвинулся как один из руководителей правых организаций Киева. Состоявший уже действительным членом Русского собрания (РС), Юзефович был избран председателем Киевского отдела, который благодаря его активности превратился во влиятельную патриотическую организацию. Одновременно был избран председателем отдела Русской монархической партии (РМП) в Киеве (с организатором и руководителем РМП *В. А. Грингмутом* у него были давние дружеские отношения). Юзефович издавал и редактировал газету «Закон и порядок» (1905—08), публикации которой носили нередко остро полемический характер, он резко критиковал бездеятельность и безынициативность правительства и полиции в борьбе с крамолой, давал отпор посягательствам на целостность Российского государства, отстаивал идею незыблемости неограниченного самодержавия. Нередки были и случаи наложения штрафа на издателя вследствие особого резонанса отдельных публикаций газеты. На Третьем Всероссийском съезде русских людей в Киеве 1—7 окт. 1906 как один из самых авторитетных правых деятелей Юзефович был избран почетным председателем съезда. В апр. 1907 он хотел сложить с себя обязанности председателя Киевского отдела РС. Но после того, как киевские патриотические организации согласились признать за возглавляемым им отделом РС роль объединительного центра, остался на своем посту. В окт. 1908, опубликовав «Открытое письмо к членам киевских монархических организаций», Юзефович окончательно сложил с себя обязанности председателя Киевского отдела РС. Стал вести затворнический образ жизни, изредка публиковался в «Русском знамени» и «Земшине». Занился публикацией своих «Политических писем», имевших подзаголовок «Материалы для истории русского политического умомрачения на рубеже двух столетий (1898—08)». Всего издал 17 выпусков (последний в к. 1908), в которых помещал свои послания ко всевозможным адресатам (от анонимов до крупных государственных деятелей В. К. Плеве, П. П. Гессе, И. Л. Горемыкину и др.), доклады и записки по различным вопросам, собственные обращения к государю, министрам, иностранным государственным деятелям и редакторам газет, перепечатки из др. газет. Материалы расположены без особой систематизации, в них слишком много личного, в т. ч. и подчеркивания личных заслуг. Ожесточенная критика Юзефовича столыпинского курса не помешала ему прислать письмо в адрес Съезда русских людей в Москве 27 сент.—4 окт.

1909 с призывом поддержать П. А. Столыпина, несмотря на разногласия с ним монархических союзом.

Юзефович был весьма плодовитым публицистом. Он писал на многие темы, но особенно обстоятельно по еврейскому вопросу, а также на темы педагогики и печати. Так, в получившем широкую огласку открытом письме барону В. Б. Фредериксу, которое Юзефович поместил в своих «Политических письмах», он негодовал по поводу потворства со стороны правительства евреям: «Настроение русского народа дошло до крайней степени раздражения, и терпению народному наступает конец: кроме постоянной угрозы жизни, имуществу и свободному труду мирной части населения, ни о чем другом не мечтающей, как о возвращении России того спокойствия, которым каждый пользовался при отечески попечительной власти неограниченных самодержцев — причиною напряженного народного раздражения является еще и та бессердечность, какую проявляет нынешнее министерство к ежедневной мученической гибели верных царских слуг, при необычайной в то же время заботливости его о целостности и неприкосновенности злейших врагов царя и России — евреев. Варварству и жестокости евреев нет границ: они ежедневно уничтожают русских людей десятками, ... еврейская и еврействующая печать деморализуют армию, вносят повальное политическое и половое растение среди русского юношества, школы, кишащие евреями, бездействуют, и многие из них служат революционными арсеналами... А правительство?! — оно озбочено лишь одним — предотвратить еврейские погромы».

В том же письме Юзефович призывал власть прекратить «напускать конституционный туман» и перейти к решительным действиям против крамолы, отмечая: «Если же политическая ересь о царском самоограничении будет и впредь навязываема русскому народу, то весь этот конституционный туман, под прикрытием которого вся Россия предается огню и мечу, волею народа будет рассеян “яко воск от лица огня”. Необходимо прежде всего не Государственная дума, а твердая власть, русская разумом и сердцем, необходимом во главе правительства новый Муравьев, неуклонно верный закону, но беспощадный в его применении». Обстоятельно по еврейскому вопросу Юзефович высказался в брошюре «Еврейский вопрос в печати и в жизни» (1904). Он был категорическим противником предоставления евреям всех гражданских прав, присвоенных прочим народностям, поскольку это «было бы равносильно установлению полного экономического и политического их господства не в силу каких-либо превосходств еврейского народа, а в силу необычайной эластичности еврейской совести, дающей им значительный перевес в борьбе за жизненные интересы». Юзефович выступал против формального подхода в решении вопроса о еврейском равноправии, требуя рассматривать его в историческом и социальном контексте. Он писал: «Никакие политические, гражданские, сословные и иные права предметом купли и продажи быть не могут, ибо в каждой стране они слагаются и вырабатываются исторически, составляя удел целых народов, племен, каст, сословий или даже отдельных семейств и лиц, соответственно той роли, которую данный народ, племя, сословие, семья или лицо сыграли в исторической жизни данной страны или государства». Он четко противопоставлял евреев всем др. народам России, которые пришли в состав Российского государства вместе с «своими национальными усадьбами», тогда как евреи не принесли с собою ничего, «кроме своих эксплуататорских талантов и беззастенчивого паразитизма». Он возмущенно писал, что еврейские массы, «присосавшиеся к польскому организму в качестве болезнетворного паразита, хотят теперь быть равноправными с коренным русским народом, хозяевами русской земли! Какую же лепту внесли они в дело сооружения русского государства, — где те вековые

труды и жертвы, которыми евреи ознаменовали себя в этом славном и великом деле?!» В основе политических воззрений Юзефовича по еврейскому вопросу лежала глубокая историософская концепция, зиждущаяся в своих основных постулатах на христианском вероучении. Причем, что характерно, он пытался найти конструктивный выход для еврейства, и находил его в принятии евреями *Православия*. «С первых же веков *христианства* эти палачи Христа и защитники Вараввы стали отщепенцами общества и рассеялись по всему свету без крова и родины; евреи стали отверженным народом среди народов всего мира, и единственной силой, могущей примирить их с человечеством, было бы восприятие ими христианского учения, которое, в противоположность учению еврейскому, проповедует защиту и покровительство *добру* и гонение на *зло*». Пока же еврейство представляло собой абсолютно деструктивную силу, ибо «враг рода человеческого силен и, воплотившись на земле во образе бездомного, скитальческого народа, он медленно, но настойчиво вливает в христианскую среду разрушительный яд социалистических учений». Как всякий русский патриот, Юзефович возлагал надежду на *самодержавие*, которое только и может защитить русский народ от притязаний инородцев. «Русская самодержавная власть создана и возвеличена совокупностью всех политических сил русского народа, и ни один истинный русский патриот не подымет голоса за ее ограничение; но каждый из них сознает в то же время, что в задачи самодержавной власти, ответственной лишь перед *Богом* и историей, не может входить сворачивание этой последней с естественного ее русла и направление ее, в ущерб русским интересам, на пользу вошедших в состав Российской империи инородцев, в большинстве случаев враждебных коренному ее населению».

11 и 12 февр. 1910 он прочитал доклад в РС на тему «Политические, экономические, социальные и педагогические основы для реформы школьной организации в России», который был опубликован отдельным изданием. Доклад этот — основательный и глубокий труд по основам русской педагогики — венец всей научно-публицистической деятельности Юзефовича, его завещание русским патриотам. Он подверг уничтожающей критике либеральные утопии и предрассудки в области образования, в частности, весьма распространенный предрассудок, согласно которому требуется широкая популяризация гуманитарного образования, которая раскроет таящиеся среди темных народных масс «залежи ценных самородков, вроде *Ломоносова*, Кулибина, Забелина и др.». В результате школа вместо пользы приносит непоправимый вред юношеству, развращая неокрепшие умы, толкая молодежь на путь *нигилизма*. Юзефович решительно отстаивал важнейший принцип христианской педагогики — о неразрывности образования и воспитания, причем «первая благороднейшая, святая задача школы, это — воспитание, с которым все образовательные средства школы должны быть согласованы и всецело ему подчинены». Во всех вопросах он предлагал консервативный, здравый подход к образованию. Однако в итоге с горечью отметил, что эти рациональные принципы организации школы «недостаточно усвоены русским культурным обществом, педагогические увлечения которого находятся в явном противоречии не только с государственными задачами школы, но и с наиболее жизненными интересами людей всех классов и состояний».

Соч.: Христианство, магометанство и язычество в восточных губерниях России. СПб., 1883; О философском учении гр. Л. Н. Толстого по XIII тому его сочинений. Критич. этюды. Киев, 1892; Основы самопознания. Философский очерк для юношества. Киев, 1898; Сборник статей и записок по вопросам народного образования. Киев, 1901; Печать, политика и школа. Беседы на темы из текущей жизни. Киев, 1903; Еврейский вопрос в печати и в жизни. Киев, 1904; Самодержавие

вие или государственное самоуправление? Киев, 1904; Ополячение вместо обрусения. Киев, 1907; Политические письма. Матер. для истории русского полит. умопомрачения на рубеже столетий. Ч. 1—4. Киев, 1908—10; Что нам делать в Юго-Западной Руси? Киев, 1909; Политические, экономические, социальные и педагогические основы для реформы русской государственной школы. Докл., чит. в Русском собрании 11 и 12 февр. 1910. СПб., 1910.

Лит.: Некролог // Исторический вестник. 1911. № 12; Некролог // Новое время. 1911. № 12793.

Т. Кальченко, А. Степанов

ЮМОР (лат. — жидкость), есть свойство души, некоторое настроение, в котором выражается совершенно определенное отношение ко всему существующему; поэтом не вполне верно называют юмор миросозерцанием, в котором отчетливо слышится скептицизм и его следствие — резигнация. Юмор как источник определенного творчества есть состояние сложное, поэтому неверно считать юмор видом чувства комического; хотя в юморе и звучит комическая нотка, но с значительной примесью трагической; поэтому юмористическое настроение не есть настроение чистое и простое, вроде светлой радости или отчаяния, а состояние смешанное, стоящее выше их и прошедшее через горнило отчаяния и веселости. Шопенгауэр очень правильно противопоставляет юмор иронии, называя иронией шутку, скрытую за серьезной оболочкой, а юмором, напротив, глубокую серьезность, скрытую за шутливой оболочкой. Чувство юмора заключает в себе элементы возвышенного, т. к. человек в нем перешел за границы ясно очерченных состояний и признал невозможность достижения цели в области познания (истины) и деятельности (блага) и, с сожалением о бесплодных усилиях, созерцает тшету бытия. Но эта тшета не вызывает в юмористе ни презрения, ни пессимистического настроения, а, напротив, глубокое сострадание и альтруизм. Западные философы нередко называли юмор — романтиком комизма, но напрасно считали юмор вершиной комического. Некоторые из них совершенно правильно указывали в юморе синтез комического с трагическим. Юмор связан с остроумием, но напрасно стараются вывести юмор из остроумия и острословия. Остроумие есть лишь свойство ума, в то время как юмор есть настроение сердца. Можно себе представить весьма остроумного человека и произведение, в которых совершенно отсутствует юмор, и наоборот. Существуют различные виды юмора, которые весьма легко построить, если допустить, что юмор есть смешанное состояние, в состав которого входят элементы комические и трагические; равновесие того и др. элемента, или преобладание одного из них, создает 3 возможных вида юмора: наивного, мрачного и веселого. Юмор не в одинаковой мере свойствен разным народам; он встречается у англосаксонского и славянского племени в большей степени, чем, напр., у французов, у которых слово «юмор» обозначает просто настроение.

Э. Р.

ЮРКЕВИЧ Памфил Данилович (16[28].02.1827—4[16].10.1874), философ. Родился в семье священника в с. Липляве Полтавской губ.

По окончании Полтавской семинарии Юркевич поступил в Киевскую духовную академию (1847), где еще слушал *Авсенева*. По окончании академии (1851) был оставлен при академии для преподавания философии. Его отдельные статьи, особенно ст. «Из науки о человеческом духе», посвященная критике этики Чернышевского «Антропологический принцип в философии» — равно как яркая статья Юркевича «Против материализма», обратили на себя внимание. В 1861 он был приглашен занять кафедру философии в Московском университете, где и оставался до конца своих дней.

Юркевич написал не очень много, но все его работы очень значительны. Прежде всего, его ст. «Сердце и его значение в жизни человека», а также ст. «Материализм и задачи фило-

софии», «Из науки о человеческом духе», «Идея», «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». Несколько статей и книг Юркевича были посвящены вопросам воспитания. Критика *материализма* у Юркевича вызвала резкие и грубые статьи и заметки в русских журналах; имя Юркевича в радикальных кругах долгое время поэтому было связано — без всяких оснований — с представлением о «мракобесии» и мешало усвоению замечательных построений Юркевича. Между тем, критика материализма у Юркевича сохраняет свою силу и в наши дни — так она глубока и существенна. «Философия, — писал он, — может сделать больше, нежели только определить достоинство, значение и границы опыта». Юркевич показывает, что материализм вовсе не охватывает подлинной сущности бытия. Юркевич не отвергает реальности материальной сферы, но справедливо подчеркивает, что вокруг ее изучения возникает часто, как он говорит, «новая мифология». «Не миф ли, — спрашивает он, — то, что в вещах количественное переходит в качественное?» Это замечание Юркевича попадает, бесспорно, в самую больную точку всякого материализма.

Антропология Юркевича. Ей он посвятил свой замечательный этюд о сердце. Юркевич исходит из библейского учения о сердце как средоточии жизни человека, и пытается по-новому осветить это учение данными науки. Юркевич решительно восстает против одностороннего интеллектуализма нового времени, который видит в мышлении центральную и основную силу души, — в то время, как сам язык (русский) устанавливает нечто «задушевное», т. е. такую глубину, которая стоит «позади» души как системы психологических процессов, в т. ч. и мышления. Эта глубина, для которой возникает мышление, и есть сердце как средоточие духовной жизни; мышление, вся работа ума питается из этого духовного средоточия. Сердце, как физический орган, тоже является средоточием в человеке, потому что в нем соединяются центральная нервная система с симпатической, — сердце обращено и к центру и к периферии человека, является, т. о., залогом целостности человека, а вместе с тем и его индивидуальности, его своеобразия, которое ведь и выражается не в мысли, а именно в чувствах и реакциях. «Не древо познания есть древо жизни», — говорит Юркевич, и не мышление образует «сущность» человека, а именно жизнь его сердца, его непосредственные и глубокие переживания, исходящие от сердца. Если разум есть свет, то можно сказать, что жизнь духа зарождается раньше этого света — в темноте и мраке души, в ее глубине; из этой жизни возникает свет разума — и отсюда понятно, что ум есть вершина, а не корень духовной жизни. Глубокие слова ап. Петра о «сокровенном сердце человека» правильно отмечают наличие скрытой, но основной жизни духа, из которой питается и которой одушевляется «верхнее» сознание. Именно в силу этого ключ к пониманию человека, к уяснению важнейших и влиятельнейших движений его души лежит в его сердце.

В ст. «Из науки о человеческом духе» Юркевич развивает дальше свои глубокие размышления о душе человека, чтобы показать всю неосновательность материализма. «Объяснить духовное начало из материального нельзя уже потому, — пишет Юркевич, — что само это материальное начало только во взаимодействии с духом таково, каким мы его знаем в нашем опыте». Отвергать нематериальное начало потому, что его «нигде не видно», значит не понимать, что такое самонаблюдение, которое есть подлинный внутренний опыт. Эта статья Юркевича, которая была написана против работы Чернышевского «Антропологический принцип в философии», вызвала целое движение. Поверхностный материализм проявил себя в этой полемике особенно плоско.

Очень интересна и богата мыслями работа Юркевича «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». Из транс-

цендентального идеализма Канта Юркевич делает решительный шаг в сторону метафизического идеализма в духе Платона — но признание мира идей недостаточно, по его мысли, чтобы от бытия мыслимого перейти к бытию «сущему». Действительность не обнимается всецело логической идеей — то «начало», которое полагает эту действительность, есть уже не «сущность», а «сущее»: откровение, данное нам в идеях, не может ввести нас в тайну индивидуального бытия, а тем более в тайну сверхсущего, Которое переводит то, что может быть (*идею*), в то, что есть (т. е. действительность). Вот еще одна замечательная мысль Юркевича, которая нам встретится в др. редакции у В. Д. Кудрявцева: «То, что может быть (= идея), переходит в то, что есть (= действительность), посредством того, что должно быть».

Весьма интересна и существенна мысль Юркевича о том, что «философия есть дело не человека, а человечества» (эту мысль разделял И. Киреевский). Юркевич, конечно, был далеко выше своего времени, и недаром он имел влияние на В. С. Соловьева.

Соч.: Идея // ЖМНП. 1859. № 10—11; Материализм и задачи философии // Там же. 1860. № 10; Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия // Тр. Киевской дух. академии. 1860. № 1; Доказательство бытия Бога // Там же. 1861. Кн. 3—5; Философские произв. М., 1990.

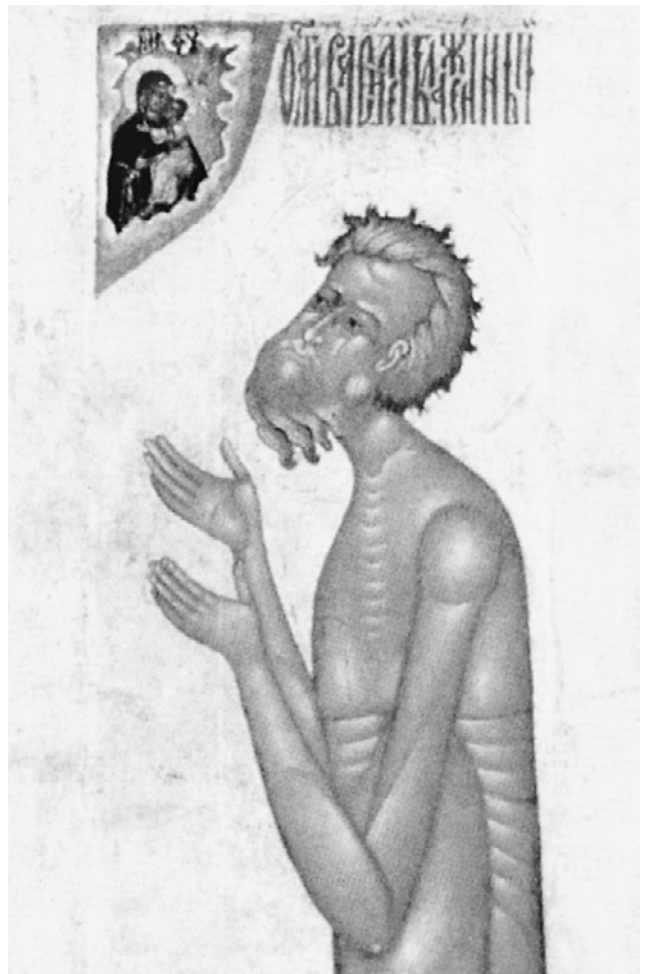
Прот. В. Зеньковский

ЮРОДСТВО, в Святой Руси один из самых удивительных и трудных подвигов христианского благочестия. В основе его лежит пламенная *любовь* к Богу в сочетании с великим самоотвержением, чрезвычайным беспристрастием к себе, терпением поруганий, презрения со стороны народа, перенесением голода, жажды, зноя и др. лишений, связанных со скитальческой жизнью. Этот святой подвиг открывает человеку дар *благодати* Божией — духовную мудрость для обращения бесславия в славу Божию, не допуская в смешном ничего греховного, в неблагопристойном — соблазнительного, в обличении — ничего несправедливого.

Святое юродство, утвердившись в человеке, приближает его к пророческому служению. Постоянное самонаблюдение, зоркая бдительность над малейшими движениями своего внутреннего мира, нравственная чистота, истинные духовные совершенства создавали те предпосылки святого видения, при котором им *Духом Святым* открывались моменты и поступки, оскорбляющие в людях славу Божию, и давалась смелость говорить обличающую *правду* «сильным мира сего». Тем самым они возвращали сердца согрешающих на путь *истины* и *добра*.

Святость юродству доставляет благодать Божия. Воспринимая ее чистые и спасительные истины, человек живой преданностью Богу и верой во Христа впитывает ее глаголы как «Божью силу и Божью премудрость» (1 Кор. 1, 24). И чем больше навькает слушать голос Откровения Божия, тем глубже познает самого себя безумным (юродивым) перед считающими себя мудрыми в веке сем. Их безумие по отношению к внешней мудрости высказывается так, чтобы другие этому поверили и стали считать человека таковым. Все видят, что он верит в Распятого, рздает имение, умерщвляет плоть, ночи проводит в молитве. При обиде он не защищается, в красотах окружающего мира не обретает вкуса, думает и ожидает того, чего не видит ни он и никто другой. Это ли не достойное осуждения безумство? (Ср. 1 Кор. 3, 18).

В подвиге святого юродства действуют искусство *веры*, искусство Богоделания. Это искусство открывается тем, кто всем своим существом доверился Слову Божию и живой верой усвоил его себе как «Божью силу во спасение» (Рим. 1, 16). Живая вера доставляет человеку обновление Духом Святым, так что глаголы жизни вечной становятся в нем частью его существа. В меру духовного возрастания поведение его звучит диссонансом для душевного человека. Эта духовная муд-



Василий Московский, Христа ради юродивый. Икона XVI в.

рость мирским человеком воспринимается как юродство, по слову апостола: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно» (1 Кор. 2, 14).

Святое юродство стремится иметь истинный *разум* всегда обращенным к Богу. Потому их внимание, душевное расположение, духовный взор, презирая земное, всегда заняты помышлением о Божественном. Так, Василий Блаженный имел «острый ум, всегда обращенный к Богу» и «нечувственен был ко всем житейским». Из-за этой особой жажды к развитию и возвышению к себе чистых понятий христианского разума и презрения к внешним порядкам жизни — все странности в жизни юродивых.

Живя среди общества, юродивые сознательно исключали себя из него. Они прерывали отношения с ближними, *душа* их была закрыта для других. Они исключали из своей жизни обмен мыслями с другими и не выявляли своих чувств. Они терпели самые обидные упреки в безумии, презрение и поношение. Но такими странными они были во внешней жизни. В душе же, наедине, они были более разумными по отношению к тем, кто считал их безумными. «Ты сокрыл в сердце своем заботу, как угодить Богу», говорится в житии св. Василия. Все препятствия к этому удалены от них, все узы, соеди-

няющие их с миром, порваны кажущимся безумием. Они отреклись от своего ума в сфере его практических понятий. Во внешней жизни они подобны несмышленным детям: попечение о жизни, одежде, приличии ими отвергнуты. И даже ум, под влиянием которого находится и устраивается жизнь человека, ими обесценен. Прекратив отношения к миру, они расширили круг деятельности для Бога, чтобы жить и действовать единственно для Него.

Святое юродство чаще всего возникает в такое время, когда общественное сознание не воспринимает положительные примеры нравственных законов и способно бывает обратиться к добродетели через отвращение от порока, через обнаружение пагубности страстей. Подвиг святого юродства — это не личный подвиг, а социальный. Он предполагает глубокое понимание жизни и глубочайшее нравственное самообладание.

Подвигом святого юродства люди посвящают свою жизнь делу спасения ближних. В этом подвиге присутствует свидетельство воплощенного протеста против чрезмерного тяготения людей к земле, только к ее интересам и запросам. Свободные от рабства внешнему, земному, юродивые своим жизненным примером назидали другим не увлекаться «единым на потребу» в ущерб высшим целям жизни. Всегда поучительно видеть человека постоянно «внимающим себе», своей внутренней и внешней тишиной и самообладанием, обесценивающим рассеянность и шумную суету мира сего.

Дивные подвижники святого юродства избирались Богом быть вразумительным орудием возвещения Его воли. В самом их беславии и унижении открывались могущественная сила правды Божией к обличению порока, унижению сильных и мудрых века сего, к облегчению участи страдающих от них людей. Водимые духом Божиим, эти подвижники часто проявляли святое дерзновение говорить открытую истину лицам, облеченным высокой властью, перед которыми другие не осмеливались возвышать голос правды. По требованию духовных нужд современников юродивые становились великими благодетелями для своих братьев: кротками наставниками в одних случаях либо грозными обличителями и мужественными ратоборцами против зла в других.

Подвиг святого юродства часто сопровождался получением дара предсказывать будущее и отвергать гнев Божий от своих современников, тех самых братьев, у которых они были в поношении и послушании. Их высокий подвиг благодетелен по отношению к ближним с его внутренней, светлой стороны. Но не таким он видится извне, по тем странным поступкам, какие мы видим нередко во внешней их жизни. Воспринимая их как истинных подвижников благочестия, мы можем понимать их высокие нравственные побуждения, по глубокому смирению скрываемые под личной мнимой безумия, и тем назидаться в благочестии. А если будем судить о них только с внешней стороны, то в их поступках обретаем повод к соблазну. Поэтому благоразумие требует от нас большой осторожности в суждениях и поступках юродивых. Нам необходимо всматриваться в те мотивы и побуждения, которые легли в основу их странных поступков. Не поняв этих мотивов, мы подвергаем себя опасности стать ответственным за собственный соблазн. По мысли прп. Исаака Сирина, «человеку свойственно делать что-либо ради душевной чистоты и законно принимать на себя подвиг от прежде бывших отцов ради очищения ума своего. И когда подвижник, предложив себе эту цель — достигнуть чистоты, — оказывается непонятым другим и они соблазняются его намерением, то ответственность за соблазн не-

сет не подвижник, а соблазняющийся» (сл. 54). Помня об этом, юродивые постоянно молили Бога простить «неведение» тех, кто «ругался юродству их».

Подвиг святого юродства принимали на себя люди, уже утвердившиеся в духовных подвигах, испытанные в духовной мудрости. Юродство их представлялось как бы некоторой воинской хитростью против демонов. «Василий блаженный мудрейшим юродством прехитрил диавола», — говорится в службе юродивому Василию Московскому.

Юродивые как носители божественной благодати, стремившиеся под личиной юродства к осуществлению христианских идеалов, не укрывались от людского внимания и благоговения. Их странными речами и поступками не только не соблазнялись, но видели в них особенный, таинственно-пророческий смысл. Память о них, как великих угодников Божиих, тайных молитвенников за грешный мир, переходила из рода в род, из поколения в поколение. И, став достоянием истории, эта память не соблазняет современного человека, а высоко назидает стремящихся к истинной жизни по заповедям Божиим.

Прот. Г. Нефедов

Юродство — одна из форм проявления русской духовной мысли и религиозности. Юродивые презирают все земные удобства, поступают часто вопреки здравому рассудку — во имя высшей правды. Юродивые принимают на себя подвиг нарочитого безумия, чтобы достичь *свободы* от соблазнов мира, — но в юродстве нет и тени презрения к миру или отвержению его. Юродство, прежде всего, низко ценит внешнюю, светливую сторону жизни, презирает мелочное угождение себе, боится житейских удобств, *богатства*, но не презирает человека, не отрывает его от жизни. В юродстве есть устремленность к высшей правде, обычно затертой житейской мелочностью, — и все же это не *спиритуализм*, а лишь все тот же мистический *реализм*, приносящий в жертву земное во имя небесного. Юродство тоскует о правде и любви, оно поэтому неизбежно переходит в обличение всяческой неправды у людей — особенно часто и сурово нападало оно всегда на государственную *власть*, которая смиренно склонялась перед духовным величием юродства (особенно это видно на примере Ивана IV). Юродство, по своему существу, совсем не истерично, наоборот, в нем есть несомненная высшая трезвость, но ему тесно в пределах одного земного начала, в нем сильна жажда утвердить и в отдельном человеке, и в мире примат духовной правды. Оно радикально и смело, и от него веет подлинным, религиозным вдохновением, перед которым склоняются все.

Юродство есть выражение того, что в сочетании божественного и человеческого, небесного и земного не должно никогда склонять небесное перед земным. Пусть божественное остается невыразимым, но только не должно быть ни ханжества, ни упоения поэзией мира с забвением, невместимой в нашу жизнь небесной *красоты*. Это не *платонизм*, а утверждение иерархического принципа, т. е. подчинения земного небесному. В юродстве есть интуитивное отталкивание от соблазна всяким мнимым, или частичным, или номинальным «воплощением» христианства. Его особое развитие мы находим как раз тогда, когда начинается страстная, утопическая поэма о «Москве — Третьем Риме», с ее наивным отождествлением русской реальности со «святой Русью». Юродивые тоже вдохновлялись *идеалом* Святой Руси, но с полной трезвостью видели все неправды действительности.

Прот. В. Зеньковский

Я

Я, духовный центр человеческой личности, индивидуальности, относящийся деятельно к миру и к себе самой. «Я» обозначает средоточие состояний сознания, та, кажущаяся неизменной, точка, которой субъект относит все разнообразие своих состояний. Дикари и дети отождествляют «я» с своим телом, размышление заставляет «я» искать в духовных состояниях и видеть «я» не в самих состояниях, а в том объединяющем начале, которое всем состояниям придает характерную индивидуальную окраску и связывает их в одно целое. Понятие «я» имеет психологическое и метафизическое значение. В первом отношении «я» равняется самосознанию и представляет неуловимый для логического определения субъект. Психология может указать условия возникновения понятия «я», постепенный рост самосознания, и (в болезненных состояниях «я») показать, как деятельность самосознания на время прекращается или перемещается или, наконец, как она разлагается, благодаря тому, что в сознании происходит раздвоение, и т. д., но лишь внутреннее чувство знакомит каждого с деятельностью и характером «я». В метафизику понятие «я» введено сравнительно поздно; в греческой философии это понятие не играет роли философского принципа. Декарт в своей знаменитой формуле *Cogito, ergo sum*, ввел понятие «я», но не отделил его от различных его проявлений. Лишь Кант указал на синтетическую деятельность «я» и отличил чистое «я» от эмпирического, проявившегося в состояниях сознания. Фихте сделал «я» принципом своей философии: «я» есть творческая деятельность, создающая «не-я» или объективный мир. Главный грех эмпиризма состоит в том, что активности «я» это направление уделяет малое внимание: сознание оказывается полем, на котором представления действуют как самостоятельные силы.

Индивидуальное «я» (эго) в христианской философии чаще всего рассматривается как потерявшее связь с «сердцем человека», глубже лежащим, чем «я» (эго); «сердце» открыто к высшим ценностям и святыням, ему свойственно чувство Бога. Главным мотивом жизни «я» (эго) нередко считают самоутверждение в виде гордыни, которая восстает против примирения с Богом. Иногда возражают, что корни гордыни уходят глубже уровня индивидуального эго. «Декарт, — пишет Б. Вышеславцев, — показал, что эго — самоочевидно, но он показал также, что эго не самодостаточно. Оно действительно абсолютоподобно, но не абсолютно (богоподобно, но не есть Бог). В этом источник роковой двусмысленности эго — то оно кажется Богом, то оно кажется Его противоположностью: «Я царь, я раб, я червь, я Бог!»

Некоторые философы считают, что кроме «я» (эго) существует «я» внутреннее, более глубокое, чем «я» (эго). Внутреннее «я» составляет центр активности душевной жизни, средо-

точие высших способностей человека, которое практически не обнаруживает себя в обычном состоянии сознания большинства людей. Осознание «внутреннего “я”» испытывается человеком как духовное пробуждение, как начало духовной жизни. «Внутреннее “я”» считается здесь подлинным и противопоставляется эгоистическому «я», связанному с жизнью души, взбаламученной страстями и лишенной внутренней сосредоточенности и ясности. Достижение нравственной чистоты и добродетели, владение душевными движениями и философское развитие ума признается Платином как необходимое условие перехода души от жизни в страстях к жизни в духе. У христианских авторов «внутреннее “я”» идентифицируется с «сердцем человека», но они, в отличие от Платина, свидетельствуют о фундаментальном значении в духовной жизни не только внутреннего пробуждения, но и метанойи и самоотдачи Богу, которые должны состояться на уровне «внутреннего “я”», а также о самораскрытии сердца человека Христу в вере, надежде и любви. Э. Р., Л. В.

ЯВЛЕНИЕ. — См.: ФЕНОМЕН.

ЯЗЫК, средство общения между людьми, форма выражения мыслей. Язык, как и жизнь, — дар Божий. Выражаясь в Слове Божьем, язык приобретает благодатную силу преобразовать человеческую душу и те реальности, которые привлекаются для совершения таинств.

Священное Писание указывает, что первоначально «на всей земле был один язык и одно наречие» (Быт. 11, 1, 6, 7, 9). Преступление столпотворения привело к смешению языков. Осторожность в языке и слове заповедана людям в 3, 6 и 9 заповедях Закона Божьего. Кроме того, в Священном Писании часто встречаются указания с целью вразумить, с какой пользой для себя и для ближнего может быть употребляемо нами слово и какой страшный вред может принести оно от неблагоприятного употребления (Притч. 12, 18; 20, 15; Еф. 4, 20; Иов. 5, 21; Иак. 3, 1—10 и др.).

Являясь формой существования и выражения мышления, язык в то же время играет существенную роль в формировании сознания. Языковой знак, будучи по своей физической природе условным по отношению к тому, что он обозначает, тем не менее обусловлен в конечном счете процессом познания реальной действительности. Язык является средством фиксации и сохранения накопленных знаний и передачи их от поколения к поколению. Благодаря языку возможно существование и развитие абстрактного мышления. Наличие языка является необходимым инструментом обобщающей деятельности мышления. Однако язык и мышление не тождественны. Раз возникнув, язык является относительно самостоятельным, обладая специфическими законами, отличными от законов мышления. Поэтому не существует тождества

между понятием и словом, суждением и предложением и т. д. К тому же язык представляет собой определенную систему, «структуру», со своей внутренней организацией, вне которой нельзя понять природу и значение языкового знака.

ЯЗЫЧЕСТВО, совокупность народных представлений о сверхъестественных силах, управляющих миром и людьми. На своем пути к истинному *Богу* русский народ неуклонно отвергал жестокие культы и обряды древних верований, отбирая среди них только то, что было близко его *душе*. В стремлении к свету и *добру* русский народ еще до принятия *христианства* пришел к идее единобожия.

Первые зачатки национального сознания и философского осмысления мира (см.: Философия) несут в себе идею о том, что человек по природе добр, а *зло* в мире есть отклонение от нормы. В древних русских воззрениях отчетливо пробивается мысль о совершенствовании, преобразении души человека на началах *добра* и зла. В древних языческих культах русских нравственная сторона (принцип добра) преобладала над магической. Нравственный, поэтический взгляд наших древних предков на *природу* отмечал А. Н. Афанасьев. В языческих божках олицетворялись нравственные основы *бытия*. Язычество для наших предков — скорее духовно-нравственная *культура*, чем *религия*. В основе поклонения — всесоздающие силы природы, которые для русского человека суть *благо*, добро и *красота*. Обогащается все, что связано с добротой и благом.

Русский человек чувствовал кровную связь с языческими божествами, олицетворяющими добро. Он считал их своими предками. Как справедливо отмечает А. Н. Афанасьев: «Со светлыми, белыми божествами славянин чувствовал свое родство, ибо от них ниспосылаются дары плодородия, которыми поддерживается существование всего живого на земле... «Слово о полку Игореве» говорит о славянах как о внуках Солнца — *Дажьбога*. Представители творчества и жизни, боги света, были олицетворяемы фантазией в прекрасных и большей частью юных образах; с ними связывались идеи о высшей справедливости и благе».

Крупнейший специалист по язычеству Б. А. Рыбаков полагает, что первоначально славяне «клали требы упырям и *берегиням*», олицетворявшим два противоположных начала — злое и доброе, враждебное человеку и оберегающее человека.

Позднее в сознании древнего русского человека высшие (по сути дела, нравственные) силы выражались в представлении о *Роде*. Это был не просто бог, а скорее *идея* Вселенной, включавшая в себя все высшие и жизненно важные понятия существования русского человека. Б. А. Рыбаков отмечает, что с именем *Рода* связан широчайший круг понятий и слов, в котором корнем является «род»:

Род (семья, племя, династия)	Природа
Народ	Родить, рожать
Родина	Урожай

Таким образом, в народном сознании семья, народ, родина, природа, урожай воплощаются в едином символе. Представление о *Роде* и почитание его сохранилось и через много веков после принятия христианства. Только напрасно Церковь преследовала своих чад, когда они наполняли свои кубки в честь *Рода*. Это было не поклонение языческому божеству, а традиционное почитание нравственного принципа мироздания, который воплощало понятие *Род*.

Расшифровав рельефы древнего памятника русской языческой культуры Збручского идола (X в.), Б. А. Рыбаков так представляет мир языческих верований русского народа:

НЕБЕСНАЯ СФЕРА

Дажьбог — божество света, Солнца, податель благ, мифический родоначальник русских людей — «дажьбожьих внуков».

Перун — бог грозы и молнии, покровитель воинов. Земное пространство.

Мокошь — «мать урожая», хозяйка символического рога изобилия. Одна из двух рожаниц.

Лада — вторая рожаница, покровительница весенней ярой вегетативной силы и браков.

Люди — хоровод мужчин и женщин, помещенных у подножия божеств.

ПОДЗЕМНЫЙ МИР

Велес (Волос) — доброжелательный бог Земли, в которой покоятся предки. Бережно держит на своих плечах плоскость земного пространства с людьми на нем.

Рассматривая мир верований дохристианской Руси, я хочу еще раз подчеркнуть его скорее нравственный, чем религиозный характер. Боги — предки, осуществляющие постоянную нравственную опеку над живущими и требующие исполнения своих заветов. Божества — отражение добрых начал жизни, которым следует поклоняться. Культ добра и культ предков — главное содержание древнерусских верований.

Древнейший пласт верований на Руси после периода «упырей и берегинь» явно тяготеет в сторону единобожия. Языческая идея о *Роде* как творце вселенной, создателе всего видимого и невидимого мира приближается к христианским представлениям о Боге Саваофе — Боге Отце, Творце всего сущего. Славяне, писал в сер. VI в. Прокопий Кесарийский, считают, что «один только Бог, творец молний, является владыкой над всеми». В мире идет борьба Света и Тьмы, Добра и Зла. Главные атрибуты Бога суть Свет и Добро. Ближайшее к Богу существо есть Светло. Оно символизируется Солнцем. Существо Светло явилось на землю и воплотилось в русском народе, который, по древним поверьям, происходит от Солнца. Б. А. Рыбаков дает очень убедительную схему проявлений солнечного культа в Древней Руси и связи его с судьбой и мировоззрением русского народа.

1. *Хорс* («круглый») — божество Солнца как светила. В «Слове о полку Игореве» назван «Великим Хорсом». По всей вероятности, очень древнее божество, представления о котором предшествовали идее светоносного небесного бога вроде Аполлона. Культ Солнца-светила ярко проявился у земледельцев энеолита, а уже в бронзовом веке появилось представление о ночном солнце, совершающем свой подземный путь по «морю мрака». Имя *Хорса* сохранилось в ритуальной лексике XIX в. («хоровод», «хорошуль», «хоро»).

2. *Колаксай* — мифический царь сколотов—праславян. Интерпретируется как Солнце-царь (от «коло» — круг, солнце).

3. Сколоты — приднепровские праславяне пахари, названные по имени своего царя *Колаксайа*. В основе самоназвания лежит тот же корень «коло» — солнце, который есть и в имени царя. Записанная Геродотом легенда позволяет перевести слово «сколоты» как «потомки Солнца».

4. *Дажьбог*. Божественный мифический царь, называемый иногда Солнцем. Бог-податель благ. В изменении имени отразилось расширение представлений о солнечном божестве.

5. «Дажьбожьим внуком», т. е. «внуком Солнца», назван русский князь из Приднепровья, что позволяет сближать отголоски языческих мифов, сохранившиеся до XII в. н. э., с древними мифами о потомках Солнца, существовавшими в этих же местах в V в. до н. э.

6. Последним дошедшим до нас отголоском древних мифологических представлений о «внуках Солнца» является раздел русских богатырских сказок «Три царства», или «Золотое царство».

В 980 кн. *Владимир*, придя к власти, произвел своего рода реформу язычества и приказал устроить в Киеве новый пантеон главных языческих божеств. В него вошли *Перун*, *Хорс*, *Дажьбог*, *Стрибог*, *Семаргл*, *Мокошь*. Б. А. Рыбаков, сличив-

ший состав пантеона Владимира и перечни богов по другим источникам, установил, что расхождение между ними касается части Рода и *Сварога*. По его мнению, это не различные божества, а лишь различные наименования одного божества. Небесное божество язычников могло именоваться и Родом (преобладает творческое, рождающее начало), и Сварогом («небесный»), и Стрибогом (небесным богом-отцом). Небесным божеством был и Перун, бог грозы.

Высокий нравственный характер языческих воззрений русского народа одухотворял его жизнь, создавая зачатки высокой духовной культуры. Мифы и сказания о богах и богинях воспитывали художественный, поэтический, образный взгляд на мир. В культурном смысле древнерусская языческая мифология ни в чем не уступала древнегреческой языческой мифологии, а в духовно-нравственном смысле была выше ее. В мифах Древней Греции главный акцент делался на поклонение силе, сексуальной стороне жизни, равноправии добра и зла. В мифах Древней Руси акценты были расставлены иначе — поклонение свету и добру, осуждение зла, культ производительной силы как функции плодородия и продолжения рода, а не эротического смакования чувственных подробностей.

Поклонение единому Богу в образе солнца, символизирующего свет и добро, Роду, Дажьбогу — одухотворяло всю жизнь предков русского народа. Мотивы этого поклонения прослеживаются в скотский период, даже в самом названии скоты — потомки Солнца. Каждая неделя начиналась с воскресенья, которое в древнейшие времена именовалось днем Солнца, а позднее Дажьбожьим днем. По отношению к Богу (Роду, Дажьбогу) все остальные божества были производны ему и, возможно, даже являлись разными его наименованиями и воплощениями. Во времена, когда русские люди считали себя Дажьбожьими внуками, четверг был посвящен Перуну, а пятница — Мокоши, суббота — Велесу и предкам, которые покоятся в земле.

Годовой круг языческих обрядов соотносился с солнечным календарем, и самые значительные ритуальные действия совершались в дни зимнего и летнего солнцеворота — на стыке января и декабря и в июне.

26 дек. праздновался бог Род, творец всего сущего, и сопутствующие ему *рожаницы*. Почти две недели, вплоть до Велесова дня (6 янв.), проходили веселые гулянья, т. н. колядки, или зимние русалии. С ритуальной целью обряжали сноп или соломенную куклу, называя их *Коляда*. В нем воплощалось солнце-младенец, новорожденное молодое солнце, т. е. солнце будущего года. В образе Коляды, по-видимому, подразумевались ежегодно обновляющийся бог Род и неотвратимость победы светлого и доброго начала над злым. Злым божеством этого времени считался *Карачун*, именем которого у древних славян назывался день зимнего солнцеворота. По древним поверьям, сильные морозы и разгул злых духов и ведьм можно преодолеть веселыми гуляньями и радостными заклинаниями в честь солнечного бога. На зимние коляды приходилась самая великая пятница в честь богини Мокоши, которой особо молились женщины. 6 янв. язычники обращались к богу скота и богатства Велесу, прося его о плодородии, хорошем урожае и благополучии.

В начале февраля древние русские язычники отмечали Промницу — праздник в честь бога Перуна и почитания огня. 11 февр. обращались к богу скота и богатства Велесу, умоляя его сохранить домашних животных в последний зимний месяц. Вместе с Велесом (Волосом) в этот же день праздновали Волосынь, по-видимому его жен, представившихся русским в виде созвездия Плеяд. Совершали особый ритуал окликания звезд. Существуют сведения, что именно в этот день женщину, заподозренную в злых умыслах и сношении со злыми духами, зарывали в землю.

В языческой Руси год начинался 1 марта. В этот день праздновали *Авсенья*, божество смены времен года, благополучия, плодородия, а также *Позвизда*, божество ветров, бурь и непогоды.

В марте проходили т. н. Мертвые Коляды. Чтобы преодолеть мертвые силы зимы и закликать весну, выпекали из теста жаворонков, забирались с ними на деревья и крыши и просили ранней теплой погоды. Два раза в этот месяц — 9 и 25 марта праздновали богино любви Ладу. Со дня весеннего равноденствия (25 марта) отмечали *Комоедицы* — медвежий праздник (в христианские времена получивший название Масленицы). Совершали обряд поклонения Перуну. Зажигали костры, прыгали через огонь для очищения себя от нечистой силы, благодарили Перуна за начало весны. В конце праздника сжигали на костре соломенную куклу, символизирующую зло и смерть.

В апреле язычники поклонялись божествам, связанным с любовью, продолжением рода и семейной жизнью, — Ладе, *Яриле* и *Лелю*. 22 апр. все вставали до рассвета и поднимались на высокие холмы, чтобы оттуда увидеть восход солнца. Это был один из ритуалов культа Дажьбога.

Первого и второго мая язычники снова славили богино любви Ладу. 10 мая молились о плодородии Земли, считая, что в этот день Земля — именнаяница. 11 мая поклонялись Перуну — Царь-Огонь, Царь-Гром, Царь-Град. В этот день, как правило, были первые майские грозы.

В июне, после завершения тяжелых сельскохозяйственных работ, русские язычники молили свои божества о сохранении семян и посевов, о теплых дождях и хорошем урожае. Плодородие земли и продолжение человеческого рода в их сознании были связаны в едином образе ритуального персонажа, а возможно даже божества, Ярилы, олицетворяющего плодородие и сексуальную мощь. Ритуалы, связанные с Ярилой, начинались 4 июня и повторялись в этом месяце еще 2 раза. 19—24 июня шла русальная неделя, кульминацией которой был праздник *Купалы*, божества лета, покровителя полевых плодов и летних цветов. На полях жгли костры, вокруг них устраивались хороводы с пением. Чтобы очистить себя от нечисти, прыгали через костры, а затем прогоняли между ними свой скот. 29 июня отмечался праздник Солнца — поклонялись Дажьбогу, Сварогу, Хорсу и Ладе. Перед праздником Купалы (24 июня) совершали ритуалы Мокоши.

Языческие ритуалы июля и августа были преимущественно связаны с молениями о дожде, а после начала жатвы (24 июля) — с молениями о прекращении дождей. После окончания жатвы 7 авг. — праздник первых плодов и урожая. 19 июля праздновали Мокошь, а на следующий день — самого Перуна. После завершения жатвы на поле оставляли небольшой кусок необранного хлеба — «Велесу на бородку».

Проводы лета в сентябре начинали с обрядов, посвященных *Белбогу*, божеству света, добра, удачи и счастья. 8 сент. почитали Рода и рожаниц. 14 сент., по древним поверьям, язычники считали, что птицы, змеи отправлялись в *Ирью*, теплую райскую страну, где царит вечное лето и растет *мировое дерево*.

Октябрь в языческих ритуалах был посвящен Мокоши (Мать Сыра Земля), божеству плодородия, судьбы, женского начала. С наступлением холодов в ноябре русские язычники обращались к богу огня Перуну и богине Мокоши, моля их согреть и сохранить, а 26 нояб. совершали ритуалы владыке света и добра — Дажьбогу, одновременно моля злого божка Карачуна избавить их от смерти и падежа скота.

Крещение Руси в 988 преобразило русский народ. *Добротолубие*, духовно-нравственные ценности, которым с древности поклонялись наши предки, нашли в русском *Православии* идеальное воплощение. Только в христианстве русский народ получил настоящее религиозное сознание. В свою оче-

редь, русские *святые* и подвижники подняли христианство до огромных духовных высот. Ни в одной другой стране мира не было такого количества святых и подвижников, которые своей жизнью подтвердили торжество Православия. В то время как на Западе вера умирала, в России совершался религиозный подъем, в XX в., увенчанный терновым венцом миллионов мучеников за Православие. На фоне всего этого нелепостью являются утверждения о якобы существовавшем в России двоеверии — одновременном исповедании христианства и язычества. На самом деле из древних языческих обрядов русский народ сохранил только музыкальный песенный и плясовой элемент — хороводы, песни, игры. Исполняемые обряды не носили религиозного характера, а были лишь продолжением народной эстетической традиции. Имена большинства языческих богов были забыты, а оставшиеся — Купала, Лада, Ярило — воспринимались как игровые персонажи в народных обрядах.

Часть бывших языческих божеств и злых духов в народном сознании приобрели характер нечистой силы и вполне органично вписались в христианскую демонологию, рассматриваясь как воплощение сатаны. Общение с миром демонов считалось у русских людей страшным преступлением. Ведьмы и колдуны, уличенные в этом, уничтожались, крестьяне самосудом их жгли или топили в воде.

О. Платонов

ЯРИЛА (Ярило), в древнерусской языческой мифологии ритуальный персонаж или даже, возможно, божество, олицетворяющее плодородие и сексуальную мощь. Празднование Ярилы было частью культа более важных языческих богов. Первые обряды, посвященные Яриле, проводились в апреле. Они сочетались с празднованием *Дажьбога, Лады и Леля* на языческую Красную Горку (22 апр.). Однако главные ритуалы посвящения Яриле начинались 4 июня и завершались в конце месяца, сочетаясь с ритуалами *Мокоши, Дажьбога, Сва-рога, Хорса, Купалы, Лады* и *Леля*. Ярильные ритуалы (ярилки) носили ярко выраженный эротический характер. При их проведении использовались фаллические символы. В «Слове об идолах» (н. XII в.) говорилось, что язычники «чтут срамные уды и в образ сотворены, и кланяются им, и требы им кладут».

После принятия *христианства* поклонение Яриле официально прекратилось, но неофициально продолжалось в измененном виде. Откровенно эротический характер культа Ярилы преобразовался в праздник плодородия земли.

В обрядовых песнях, которые пели Яриле еще в сер. XIX в., в частности, говорилось: «Волочился Ярила по всему свету, полю жито родил, людям детей плодил. А где он ногою, там жито копою, а куда он ни взглянет, там колос зацветает». Описание праздника Ярилы перед Петровым днем (29 июня), совершавшегося в сер. XVIII в. в Воронеже, оставил нам св. *Тихон Задонский*. Праздник проходил на площади за старыми воротами, куда сходились одетые в лучшие платья городские и окрестные сельские жители. Главным на празднике был «юноша в бумажном колпаке, украшенном бубенцами, лентами и цветами, с набеленным и нарумяненным лицом, изображавший собой Ярилу». После его появления начинались пляски и игры, продолжавшиеся иногда всю ночь вокруг костров, горевших на возвышенном месте. Нередко эти гуляния, называемые ярилками или ярильным днем, носили, по словам святого, «разнузданный характер», а молодые девицы приходили на них «познавеститься».

О. Платонов

ЯРОСЛАВ (в крещении **Георгий**) **ВЛАДИМИРОВИЧ** (**Васильевич**) **МУДРЫЙ** (ок. 988/989—20.02.1054), великий русский князь. Сын вел. русского кн. *Владимира (Василия) Святоловича Святого* и вел. русской кн. Рогнеды (Анастасии) Роговолодны, до замужества — полоцкой княжны. В к. X — н. XI вв. Ярослав владел Ростовской землей, где основал го-

род Ярославль. В 1010 он был переведен отцом на княжение в Новгород Великий.

В 1014 Ярослав перестал подчиняться отцу и выплачивать установленную дань Киеву. В 1015—19 он вел ожесточенную борьбу с двоюродным братом Святополком Окаянным за верховную власть. В первый раз он занял Киев в 1016, но окончательно утвердился в нем только в 1019. В 1021 Ярослав победил своего племянника — полоцкого кн. Брячислава Изяславича, захватившего Новгород, а в 1023—26 воевал



с братом Мстиславом Владимировичем Храбрым. Потерпев поражение в битве под Лиственем в 1025, Ярослав был вынужден отказаться от Днепровского левобережья в пользу Мстислава. В 1036 после смерти Мстислава он вновь подчинил себе отпавшие земли. Как и его отец, Ярослав проводил активную внешнюю политику: он успешно воевал с Польшей и возвратил утраченные Русью в 1018 Червенские города; совершил победоносный поход на чудь и построил в Чудской земле город-крепость Юрьев (сейчас Тарту); в 1036 разгромил под Киевом печенегов, положив конец их набегам на Русь;

им были совершены успешные походы на ясов, ятвягов, литовцев, мазовшан, ямь. Однако организованный им поход на Византию в 1043, которым руководил его сын Владимир, оказался неудачным. Ярославом была создана оборонительная линия по р. Роси. Его дочери Анастасия, Елизавета и Анна вышли замуж за венгерского, норвежского и французского королей (соответственно), а сыновья Изяслав и Всеволод были женаты на польской и византийской принцессах. Ярослав совершенствовал *«Русскую Правду»* и церковный устав. В его правление территория Киева сильно увеличилась. В Киеве были построены: грандиозный Софийский собор, украшенный великолепными фресками и мозаиками, каменные Золотые ворота, монастыри св. Георгия и св. Ирины. Под Киевом возник прославившийся впоследствии Печерский монастырь. Летописец Нестор отметил, что при Ярославе христианская *вера* стала «плодиться и расширяться, и черноризцы стали множиться и монастыри появляться». Он сравнивал Ярослава с сеятелем, который «засеял книжными словами сердца верующих людей». При дворе Ярослава было собрано множество «книгописцев», переводивших книги с греческого на славянский язык. При соборе св. Софии возникла обширная библиотека.

В *«Повести временных лет»* рассказывается, что «любил Ярослав церковные уставы, попов любил немало, особенно же черноризцев, и книги любил, читая их часто днем и ночью. И собрав писцов многих, и переводили они с греческого на славянский язык. И написали они книг множество».

Софийский собор создавался под наблюдением самого Ярослава Мудрого. Его архитектура и внутренняя отделка стали выражением главных истин христианского мировоззрения.

Здание представляет собой в плане пятинефный, крестово-купольный храм, окруженный с севера, запада и юга двойным рядом аркад-галерей с 13 куполами на световых барабанах.

Росписи служат не только украшением сводов и стен собора, но воплощают идеи, заложенные в архитектурном замысле в целом. Метафизические идеи христианской религии живописцы облекали в человеческие образы, создавая впечат-

ление, что «Бог с людьми пребывает». Живопись, как и во всех средневековых храмах, должна была выражать связь небесного, горнего с земным. Мозаикой, выполненной греческими мастерами и их русскими учениками, были украшены главные части интерьера: подкупольное пространство и алтарь. В куполе в окружении четырех архангелов — хранителей трона Всевышнего — изображен Христос Вседержитель. В простенках между 12 окнами барабана помещены фигуры 12 апостолов, в парусах, поддерживающих купол, — евангелисты, на подпрежных арках в медальонах, — «40 мучеников севастийских». На столбах триумфальной арки перед центральной апсидой изображается сцена Благовещения: 2 фигуры — архангела Гавриила и Богородицы — умещаются на столбах. В центральной апсиде на ее верхней вогнутой поверхности — в конхе — предстает Богоматерь Оранта в молитвенной позе, с воздетыми вверх руками, образ, восходящий к языческому образу праматери. Ниже Оранты представлена сцена *Евхаристии* — таинства причащения хлебом и вином, претворенным в тело и кровь Христа. Еще ниже в простенках между окнами, над седалищами, где сидело во время службы духовенство, изображаются стоящие в рост фигуры святителей, отцов Церкви. Мозаики Софии были для православных верующих «евангелием для неграмотных», книгой, по которой они читали основные положения христианского вероучения.

Живопись подкупольного пространства и апсид была выполнена в технике мозаики. Вся остальная часть украшена фреской. Во фресковой технике в Софии выполнены многие сцены из жизни Христа, Марии и архангела Михаила, изображения проповедников, мучеников и др.

Мозаичный и фресковый цикл росписей Софии — это строго продуманная и единая по замыслу система, дающая живое представление о вероучении. Небесная иерархия, на-

чиная с Христа в куполе и кончая фигурами святителей в апсиде, представлялась как подобие земных связей, соподчинения.

В Софии имеются также и сугубо светские росписи: на южной стороне центрального нефа изображены фигуры дочерей кн. Ярослава, на стенах лестничных башен показаны эпизоды придворной жизни: цирковые представления, фигуры скоморохов, музыкантов, охота на волка, медведя, барса. Причем в этих сценах есть черты чисто русские.

В 1051 по приказу Ярослава собор русских епископов избрал монаха *Илариона* митр. Киевским и всея Руси, тем самым подчеркнув независимость Киевской митрополии от Константинопольского патриархата. За все эти деяния Ярослав получил прозвище Мудрый.

Ярослав был похоронен в мраморной гробнице в киевском Софийском соборе. В надписи на стене этого храма он упоминается как «цесарь» (царь). Митр. Иларион называл Ярослава «русским каганом».

О. Рапов

ЯСТРЕБЦОВ Иван Максимович (1797—5.01.1869), философ и педагог. Получил духовное образование, но от духовной карьеры отказался в пользу медицины. В 1825 защитил в Московском университете докторскую диссертацию по физиологии человека. Занимался научно-литературной деятельностью. Служил по ведомству народного просвещения.

Автор трудов по истории, географии, геологии. Особое место в творческом наследии Ястребцова занимают статьи и книги по педагогике и народному образованию: «Об умственном воспитании детского возраста» (1831), «Об органах души» (1832). Считал, что преподаваемые детям сведения не должны превышать пределов их понимания, а обучение должно способствовать гармоничному умственному и физическому развитию ребенка.

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Аверкий, еп.* Россия — дом Пресвятой Богородицы. Джорданвилль, 1954.
- Агеев К.* Христианство и его отношение к благоустройению земной жизни. Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909.
- Айвазов И. Г.* Власть русского царя. М., 1912.
- Айвазов И. Г.* Всемирная задача христианства. Христианское самодержавие. СПб., 1905.
- Айвазов И. Г.* Проблема свободы в философии Канта. М., 1910.
- Айвазов И. Г.* Религиозная правда русского самодержавия. Изд. 3-е. М., 1910.
- Айвазов И. Г.* Религиозные скитания русской интеллигенции нашего времени. М., 1913.
- Аксаков А. Н.* Анимизм и спиритизм. Критич. исслед. медиумических явлений и их объясн. гипотезами «нервной силы», «галлюцинации» и «бессознательного». В ответ Э. Ф. Гартману. СПб., 1893.
- Аксаков А. Н.* Материалы для суждения об автоматическом письме (из личного опыта) и для суждения о материализации. СПб., 1899.
- Аксаков А. Н.* Позитивизм в области спиритуализма. По поводу книги А. Дассэ «О посмертном человечестве». СПб., 1884.
- Аксаков А. Н.* Разоблачения. История медиумической комиссии физ. об-ва при СПб. ун-те, с прил. всех протоколов и проч. док. СПб., 1883.
- Аксаков А. Н.* Спиритуализм и наука. Опытное исслед. над психич. силой Уильяма Крукса. СПб., 1871.
- Аксаков И. С.* Аксаков в его письмах. Ч. 1—2 (в 4 т.). М., 1888—96.
- Аксаков И. С.* Полн. собр. соч. Т. 1—7. М., 1886—87.
- Аксаков И. С.* Собр. соч. Пг., 1918.
- Аксаков И. С.* Стихотворения и поэмы. Л., 1960.
- Аксаков К. С.* Еще несколько слов о русском воззрении // Русская идея. М., 1992.
- Аксаков К. С.* О русском воззрении // Русская идея. М., 1992.
- Аксаков К. С.* О современном человеке. СПб., 1876.
- Аксаков К. С.* Полн. собр. соч. Т. 1—3. М., 1861—80.
- Аксаков К. С.* Ранние славянофилы / Сост. Н. Л. Бродский. М., 1910.
- Аксаков К. С.* Соч. Т. 1. М., 1915.
- Аксаков К. С.* Соч. / Ред. и прим. Е. А. Ляцкого. Т. 1. Пг., 1915.
- Аксаков К. С., Аксаков И. С.* Литературная критика. М., 1981.
- Аксаков Н. П.* Barbarus antibarbaro. Ответ Генриху Струве, д-ру философии Моск. и Иенского ун-тов. [Вып. 1—2]. М., 1870—71.
- Аксаков Н. П.* Подспудный материализм. По поводу... брошюры г-на Струве. М., 1870.
- Аксаков Н. П., Шарапов С. Ф.* Германия и славянство: Докл. СПб. слав. съезду Аксаковского лит. и полит. об-ва в Москве. М., 1909.
- Аксенов М. С.* Жизнь и смерть по Дюрелю. Публич. лекция, чит. в Житомире 19 янв. 1909. М., 1909.
- Аксенов М. С.* Нет времени. Попул. излож. основных начал метагеометрич. философии. М., 1913.
- Аксенов М. С.* Опыт метагеометрической философии. М., 1912.
- Аксенов М. С.* Трансцендентально-кинетическая теория времени. Харьков, 1896.
- Алексакис.* Искра любомудрия. Краткое и упрощенное излож. главнейших филос. вопросов. М. 1892.
- Александров А. А.* Памяти К. Н. Леонтьева. Письма К. Н. Леонтьева к А. Александрову. Сергиев Посад, 1916.
- Алексий (Дородницын), архиеп.* Антихрист. М., 1914.
- Алексий (Дородницын), архиеп.* Мораль Талмуда // Мирный труд. 1913. Кн. 11; Пг., 1915.
- Алексий (Дородницын), архиеп.* О любви к Отечеству: Речь на молебне. Казань, 1910.
- Алексий (Дородницын), архиеп.* Христианство и коммунизм. Казань, 1909.
- Алферов Н.* Переход от сознания к самосознанию. Одесса, 1884.
- Амвросий (Подобедов).* Краткое руководство к чтению книг Ветхого и Нового Заветов. Ч. 1—2. М., 1840.
- Амвросий (Подобедов).* Собрание поучительных слов. Ч. 1—2. М., 1810.
- Амвросий (Подобедов).* Собрание речей. М., 1810.
- Амвросий (Юрасов).* Православие и протестантизм. Иваново, 1994.
- Анастасий (Грибановский), митр.* Пушкин и его отношение к религии и Православной церкви. Нови Сад, 1939.
- Андрей, архиеп.* Толкование на Апокалипсис. М., 1992.
- Аничков Д. С.* Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания, которое по приказанию его превосходительства В. Е. Адодурова... и по представлению его высочородия М. М. Хераскова... на рассмотрение предлагает философии и свободных наук магистр Дмитрий Аничков 1769 г. августа дня. [М.], 1769.
- Аничков Д. С.* Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии... М., 1777.

- Аничков Д. С.* Слово о превратных понятиях человеческих, происходящих от излишнего упования, возлагаемого на чувства. На высокаторжественный и всерадостный день восшествия на всероссийский престол имп. Екатерины Алексеевны... М., 1779.
- Аничков Д. С.* Слово о разных причинах, не малое препятствие причиняющих в продолжении познания человеческого. В публич. собрании Моск. Имп. ун-та на высокаторжественный день восшествия на всероссийский престол... имп. Екатерины Алексеевны... М., 1774.
- Аничков Д. С.* Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изыясняющих. На высокаторжественный и всерадостный день рождения... великия государыни Екатерины Алексеевны, говоренное в публич. собрании Моск. Имп. ун-та... М., 1783.
- Аничков Д. С.* Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений... М., 1770.
- Аничков Д. С.* Философское рассуждение о начале и происшествии богопочитания у разных, а особливо невежественных народов... М., 1769.
- Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
- Аносов И. А.* Еврейский вопрос в освещении Ф. М. Достоевского. Изд. 2-е. Харьков, 1908.
- Антология** педагогической мысли Древней Руси. М., 1985.
- Антология** педагогической мысли России XVIII в. М., 1987.
- Антология** педагогической мысли России 1-й пол. XIX в. М., 1990.
- Антология** педагогической мысли России 2-й пол. XIX — н. XX в. М., 1990.
- Антоний (Храповицкий), митр.* Был ли Христос Спаситель космополитом или национальным патриотом. Новый Сад, 1923.
- Антоний (Храповицкий), митр.* Вселенская церковь и народность. Казань, 1900.
- Антоний (Храповицкий), митр.* Полн. собр. соч. Изд. 2-е, доп. Т. 1—4. СПб., 1911—18.
- Антоний (Храповицкий), митр.* Превосходство православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьевым. СПб., 1890.
- Антоний (Храповицкий), митр.* Словарь к творениям Достоевского. София, 1921.
- Антоний (Храповицкий), митр.* Христианская вера и война. Харьков, 1916.
- Антоний (Храповицкий), митр.* Христос Спаситель и еврейская революция. Берлин, 1922; СПб., 1993.
- Антонов Н. Р.* Афанасий Васильевич Васильев и его религиозно-общественное миросозерцание. СПб., 1912.
- Антонов Н. Р.* Николай Петрович Аксаков и его религиозно-общественное миросозерцание. СПб., 1912.
- Апостолов Л. Я.* Владимир Сергеевич Соловьев, великий философ земли русской. Тифлис, 1909.
- Апофегмата**, т. е. кратких, витиеватых и нравоучительных речей. В 3 кн. В них же положены различные вопросы и ответы, жития и поступки, пословицы и разговоры различных древних философов. М., 1712.
- Армаков А. П.* Сознание, самоочевидные истины и мыслимое пространства по Канту и по воззрению современных философов и математиков. Полоцк, 1895.
- Ардашев П. Н.* Национализм на Западе. Его историческое происхождение и главнейшие моменты его развития: Лекция в Киевском клубе русских националистов 14 окт. 1910. Киев, 1911.
- Ардашев П. Н.* Психология в истории. Новейшая попытка психологического обоснования истории // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 3.
- Ардашев П. Н.* Философия войны. (По поводу одной ст. Вл. Соловьева) // Русское богатство. 1895 (окт.).
- Аристов Н. Я.* Взгляды русских летописцев на события мира // Православный собеседник. 1859 (май).
- Арсений, архим.* Лжеучение Фаррара. М., 1901.
- Арсений, архим.* Описание великой тайны воплощения. СПб., 1905.
- Арсений, игум.* О единодержавии. СПб., 1905.
- Артемова Т. В.* История метафизики в России XVIII в. СПб., 1996.
- Артемова Т. В., Микешин М. И.* Христиан Вольф и русское вольфианство // Философские науки. 1990. № 1.
- Аскольдов С.* Алексей Александрович Козлов. М., 1912.
- Аскольдов С.* Гносеология // Наука и школа, 1919.
- Аскольдов С.* Мысль и действительность. М., 1914.
- Аскольдов С.* Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900.
- Асмус В. Ф.* Избр. филос. тр. В 2 т. М., 1969—71.
- Астафьев П. Е.* К вопросу о свободе воли // Тр. Моск. психол. об-ва. Вып. 3. М., 1889.
- Астафьев П. Е.* Монизм или дуализм? (Понятие и жизнь) // Временник. Ярославль, 1873. Кн. 4.
- Астафьев П. Е.* Национальное самосознание и общечеловеческие задачи // Русское обозрение. 1890. № 2.
- Астафьев П. Е.* Национальность и общечеловеческие задачи. К русской народной психологии. М., 1890.
- Астафьев П. Е.* Нравственное учение гр. Л. Н. Толстого и его критики // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4.
- Астафьев П. Е.* Опыт о свободе воли. Из посмертных рукописей // Русское обозрение. М., 1897.
- Астафьев П. Е.* Понятие психического ритма как научное обоснование психологии полов. М., 1882.
- Астафьев П. Е.* Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки. М., 1881.
- Астафьев П. Е.* Симптомы и причины современного настроения. (Наше техническое богатство и наша духовная нищета). М., 1885.
- Астафьев П. Е.* Смысл истории и идеалы прогресса. М., 1885; Изд. 2-е. 1886.
- Астафьев П. Е.* Старое недоразумение. По поводу вопроса тенденциозности в искусстве. М., 1888.
- Астафьев П. Е.* Страдания и наслаждения в жизни. СПб., 1885.
- Астафьев П. Е.* Учение графа Л. Н. Толстого в его целом: Критич. очерк. М., 1890; Изд. 2-е. 1892.
- Астафьев П. Е.* Чувство как нравственное начало. М., 1886.
- Афанасьев А. Н.* Древо жизни. М., 1983.
- Афанасьев А. Н.* Живая вода и вещее слово. М., 1988.
- Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 1—3. М., 1865—69; Репринт: М., 1994.
- Бажанов В. А.* Прерванный полет: История «университетской» философии и логики в России. М., 1995.
- Бакунин П. А.* Основы веры и знания. СПб., 1886.
- Балаклеев И. И.* И. С. Аксаков (1823—86): Опыт характеристики. Харьков, 1910.
- Баранов В. О.* Ценность жизни и основные начала миропонимания. СПб., 1911.
- Барсов Н. И.* Существовала ли в России инквизиция? СПб., 1892.
- Барсов Т. В.* Святейший Синод в его прошлом. СПб., 1896.
- Батюшков К. Н.* Чужое: мое сокровище! // Нечто о поэте и поэзии. М., 1985.
- Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.

- Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 4-е. М., 1979.
- Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. Изд. 2-е. М., 1986.
- Башилов Б.* (сост.). Монархия, республика, диктатура. Полит. справочник. Буэнос-Айрес, 1954.
- Башилов Б.* Незаслуженная слава. Интеллигенция как разрушительница Русского государства. Буэнос-Айрес, б. г.
- Башилов Б.* Пламя в снегах. Мифы о русской душе. Буэнос-Айрес, б. г.
- Башилов Б.* Правые и левые, близкие и дальние. Идеи-ные основы правого и левого мировоззрения. Буэнос-Айрес, б. г.
- Башилов Б.* Робеспьер на троне. Петр I и исторические результаты совершенной им революции. Буэнос-Айрес, б. г.
- Башилов Б.* Русская Европа к началу царствования Николая I. Религиозные, политические и социальные результаты 125-летней европеизации России. Буэнос-Айрес, б. г.
- Башмаков А. А.* Балканские речи. СПб., 1909.
- Башмаков А. А.* За смутные годы: Публ. ст. и речи. СПб., 1906.
- Башмаков А. А.* Народовластие и государева воля: Опыт догматического построения. СПб., 1908.
- Безобразова М. В.* Краткий обзор существенных моментов истории философии. М., 1894.
- Белов В. И.* Лад. М., 1989.
- Белов В. И.* Раздумья на родине. М., 1986.
- Белов П. Т.* Философия выдающихся русских естествоиспытателей 2-й пол. XIX — н. XX в. М., 1970.
- Белый А.* Восток или Запад // Эпоха. Кн. 1. М., 1918.
- Белый А.* Евангелие как драма. М., 1996.
- Белый А.* На перевале. [СПб.], 1918.
- Белый А.* Символизм как миропонимание. М., 1994.
- Беляев В. А.* Лейбниц и Спиноза. Историко-критич. исслед. системы Лейбница, как опровержение пантеистской системы Спинозы и как попытка дать философское обоснование христианского тезиса // Уч. тр. Имп. дух. акад. Вып. 2. СПб., 1914.
- Беляев В. А.* Философия Рудольфа Эйкена. СПб., 1912.
- Беляев И. Д.* Земские соборы на Руси. М., 1902.
- Беляев И. Д.* Судьбы земщины и выборного начала на Руси. М., 1906.
- Бенедиктова Н. Е.* Словарь русской мудрости. Н. Новгород, 1998.
- Берви-Флеровский В. В.* Философия бессознательного, дарвинизм и реальная истина. СПб., 1878.
- Бердяев Н. А.* А. С. Хомяков. М., 1912.
- Бердяев Н. А.* Духовные основы русской революции // Собр. соч. Т. 4. Париж, 1990.
- Бердяев Н. А.* Духовный кризис интеллигенции. Ст. по обществ. и религ. психологии. 1907—09. СПб., 1910.
- Бердяев Н. А.* Душа России. М., 1915.
- Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955.
- Бердяев Н. А.* Миросозерцание Достоевского. Пг., 1923.
- Бердяев Н. А.* Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907.
- Бердяев Н. А.* Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. Берлин, 1934.
- Бердяев Н. А.* Основы богочеловеческой духовности. Париж, 1937.
- Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX — н. XX в. Париж, 1946.
- Бердяев Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990.
- Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916.
- Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критич. этюд о Н. К. Михайловском. СПб., 1901.
- Бердяев Н. А.* Судьба России. Опыт психологии войны и национальности. М., 1918.
- Бердяев Н. А.* Subspecia aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. СПб., 1907.
- Бердяев Н. А.* Философия Достоевского. Пг., 1921.
- Бердяев Н. А.* Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин, 1923; М., 1990.
- Бердяев Н. А.* Философия свободы. М., 1911.
- Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
- Бернов В. А.* Национализм как качество государственности. СПб., 1912.
- Бибиков П. А.* Критические этюды. СПб., 1865.
- Бирюков П. И.* Греческий мудрец Диоген. М., 1891.
- Блонский П. П.* Князь С. Н. Трубецкой и философия. М., 1917.
- Блонский П. П.* Проблема реальности у Беркли. Киев, 1907.
- Блонский П. П.* Современная философия. В 2 ч. М., 1918 и 1922.
- Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918.
- Блошенко Н.* О бессмертии души, происхождении мира и воскресении тела по учению Энея Газского. Киев, 1906.
- Бобров Е. А.* Философские этюды. 1—4. Варшава, 1911.
- Бобров Е. А.* Этюды по истории древней философии. Варшава, 1914.
- Бобров Е. А.* Этюды по метафизике Лейбница. Варшава, 1905.
- Богданов А. А.* Всеобщая организационная наука (тектология). В 2 ч. [М.] 1913 и 1917.
- Богданов А. А.* Всеобщая организационная наука (тектология). Изд. 3-е, перераб. и доп. В 3 ч. Л.—М., 1925, 1927 и 1929.
- Богданов А. А.* Из психологии общества. Ст. 1901—04. СПб., 1904.
- Богданов А. А.* Культурные задачи нашего времени. М., 1911.
- Богданов А. А.* Новый мир. Ст. 1904—05. М., 1905.
- Богданов А. А.* Основные элементы исторического взгляда на природу. Природа. Жизнь. Психика. Общество. СПб., 1899.
- Богданов А. А.* Приключения одной философской школы. СПб., 1908.
- Богданов А. А.* Эмпириомонизм. Ст. по философии. Кн. [1]—3. М., 1904—06.
- Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
- Богданович С. Н., о.* Борьба за господство святой Церкви. Харьков, 1911.
- Богданович С. Н., о.* Да будет руль судьбы российской в руках российского царя. Киев, 1909.
- Богданович С. Н., о.* Значение религии для общественной жизни. Изд. 4-е. Киев, 1908.
- Богословский М. И.* Любовь к царю и отечеству. М., 1886.
- Богословский М. И.* Христианская любовь к ближним. М., 1886.
- Божественная философия** в отношении к непреложным истинам, открытым в тройственном зеркале: Вселенной, Человека и Священного Писания. В 6 ч. М., 1818—19.
- Болдырев А. И.* Проблема человека в русской философии XVIII в. М., 1986.
- Болотов А. Т.* Деревенское зеркало, или Общепризнанная книга, сочиненная не только, чтобы ее читать, но чтоб по ней и исполнять. Ч. 1—3. СПб., 1798—99.

- Болотов А. Т.* Детская философия, или Нравоучительные разговоры между одною госпожою и ее детьми. Ч. 1—2. М., 1776—79.
- Болотов А. Т.* Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков. Ч. 1—4. СПб., 1870—73.
- Болотов А. Т.* Записки 1737—96. Т. 1—2. Тула, 1988.
- Болотов А. Т.* Из неизданного литературного наследия А. Т. Болотова // Литературное наследство. Т. 9—10. М., 1933.
- Болотов А. Т.* Памятник претекших времен. Ч. 1—2. М., 1875.
- Болотов А. Т.* Путеводитель к истинному человеческому счастью, или Опыт нравоучительных и отчасти философических рассуждений о благополучии человеческой жизни и о средствах к приобретению оного. Изданием Н. Новикова и Компании. Ч. 1—3. М., 1784.
- Болотов А. Т.* Чувствование христианина при начале и конце каждого дня в неделе. М., 1781.
- Большаков В. И.* Возлюби ближнего своего. М., 2000.
- Большаков В. И.* Грани русской цивилизации. М., 1999.
- Большаков В. И.* По закону исторического возмездия. М., 1998.
- Борис (Плотников В. В.), архим.* Задачи метафизики. Введение в курс метафизики. Харьков, 1888.
- Боровский Я. Е.* Мифологический мир древних киевлян. Киев, 1982.
- Бородкин М. М.* Всеславянское братство (панславизм). Пг., 1892.
- Бородкин М. М.* Необходимость самодержавия для России. Харьков, 1904.
- Бородкин М. М.* Происхождение славянофильства. СПб., 1891.
- Бородкин М. М.* Славянофильское призвание России // Мирный труд. 1913. № 2.
- Бронзов А. А.* Нравственное Богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1901.
- Брянцев Д. П.* Иоанн Итал и его богословско-философские взгляды, осужденные византийской церковью. Харьков, 1905.
- Будилович А. С.* Вопрос об окраинах России в связи с теорией самоопределения народностей и требованиями государственного единства. СПб., 1906.
- Будилович А. С.* О единстве русского народа: Речь, произн. в торжеств. собр. СПб. слав. благов. об-ва 14 февр. 1907г. СПб., 1907.
- Булацель П.* Самоубийство с древнейших времен до наших дней: Ист. очерк филос. воззрений и законодательств о самоубийстве. СПб., 1900.
- Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей. В 2 ч. 1913; Репринт: М., 1993.
- Булгаков С. Н.* Апокалипсис Иоанна. М., 1991.
- Булгаков С. Н.* Благодатные заветы прп. Сергия русскому богословствованию // Сергий Радонежский. М., 1991.
- Булгаков С. Н.* Война и русское самосознание. М., 1915.
- Булгаков С. Н.* Два града. Исслед. о природе обществ. идеалов. В 2 т. М., 1911. Т. 1: Религия человекобожия у Л. Фейербаха. К. Маркс как религиозный тип. О социальном морализме (Т. Карлейль). Народное хозяйство и религиозная личность и др. ст.; Т. 2: Первохристианство и новейший социализм. Религия человекобожия у русской интеллигенции. Философские характеристики и др. ст.
- Булгаков С. Н.* Два града. М., 1997.
- Булгаков С. Н.* Жизнь за гробом. М., 1993.
- Булгаков С. Н.* О Богочеловечестве. Париж, 1933—45.
- Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму. М., 1903.
- Булгаков С. Н.* Православие: Очерки учения Православной церкви. М., 1991.
- Булгаков С. Н.* Религия человекобожества у Л. Фейербаха. М., 1906.
- Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917.
- Булгаков С. Н.* Священник о. Павел Флоренский // Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1993.
- Булгаков С. Н.* Софиология смерти. Париж. 1978—79.
- Булгаков С. Н.* Соч. Т. 1—2. М., 1993.
- Булгаков С. Н.* Тихие думы. М., 1918; 1996.
- Булгаков С. Н.* Трагедия философии. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1993.
- Булгаков С. Н.* Философия имени. Париж, 1953.
- Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М., 1912; 1990.
- Булгаков С. Н.* Христианский социализм. Новосибирск, 1991.
- Булгаков С. Н.* Христианство и еврейский вопрос. Париж, 1991.
- Буркин А. И.* Россия православная — стратегия Пути. М., 2000.
- Буслаев Ф. И.* Соч. Т. 1—3. СПб., 1908—30.
- Буткевич Т. И.* Вера и знание, вера и жизнь. Харьков, 1885.
- Буткевич Т. И.* Всеобщность и изначальность религии в роде человеческом. Харьков, 1898.
- Буткевич Т. И.* Датский философ Серен Кьеркегор. Харьков, 1883.
- Буткевич Т. И.* Зло, его сущность и происхождение. Харьков, 1897.
- Буткевич Т. И.* Значение философии в системе семинарского образования. Харьков, 1884.
- Буткевич Т. И.* Как преподается философия в некоторых философских факультетах западно-европейских университетов. Харьков, 1885.
- Буткевич Т. И.* Метафизические воззрения князя Сергея Трубецкого. Харьков, 1890.
- Буткевич Т. И.* Пессимизм Шопенгауэра и его сравнение с христианским аскетизмом. М., 1883.
- Буткевич Т. И.* Рассудочные силы животных. Харьков, 1886.
- Буткевич Т. И., о.* Религия, ее сущность и происхождение: Обзор филос. гипотез. В 2 кн. Харьков, 1902—04.
- Буткевич Т. И.* Спиритизм, его историческое развитие, религиозно-философские воззрения и отношение к христианству. Харьков, 1887.
- Буткевич Т. И.* Философия монизма. Критич. обзор соч. Геккеля «Die Weltrathsel». Харьков, 1900.
- Бутлеров А. М.* Кое-что о медиумизме и об изучении медиумических явлений. СПб., 1884.
- Бутлеров А. М.* «Спиритический» метод в области психологии... СПб., 1885.
- Бутми Г. В.* Враги рода человеческого. СПб., 1906.
- Бутми Г. В.* Иудеи в масонстве и в революции. СПб., 1906.
- Бутми Г. В.* Россия на распутье. Кабала или свобода. СПб., 1906.
- Бутми Г. В.* Франкмасонство и государственная измена. Обличительные речи. Вып. 1—2. СПб., 1906.
- Бутми Н. А.* Догмат крови. С двумя прил. Г. В. Бутми. СПб., 1914.
- Бутми Н. А.* Каббала, ереси и тайные общества. СПб., 1914.
- Бухарев А. М. (архим. Феодор).* Изъяснение 1-й главы Книги Бытия и о миротворении. СПб., 1862.
- Бухарев А. М.* Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад, 1916.
- Бухарев А. М.* Исследования о достоинстве, целости и происхождении 3-й книги Ездры. М., 1864.
- Бухарев А. М.* Книга для обучения русскому чтению и письму. М., 1867.

Бухарев А. М. Моя апология. По поводу критич. отзывов о книге «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской». М., 1866.

Бухарев А. М. О картине Иванова «Явление Христа народу» СПб., 1859.

Бухарев А. М. О подлинности апостольских посланий. М., 1866.

Бухарев А. М. О Православии в отношении к современности. СПб., 1860; 1906.

Бухарев А. М. О принципах или началах в делах житейских и гражданских. СПб., 1858.

Бухарев А. М. О романе Достоевского «Преступление и наказание» по отношению к делу мысли и науки в России. М., 1884.

Бухарев А. М. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865.

Бухарев А. М. Печаль и радость, по слову Божию. М., 1865.

Бухарев А. М. Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 г. СПб., 1860.

Бухарев И. Н., прот. Краткое объяснение Всенощной, Литургии, или Обедни, последований таинств, погребения усопших, водоосвящения и молебнов. 1904; Репринт: М., 1991.

Бухарев И. Н., прот. Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы. История их изображения. М., 1994.

Бухаркин П. Е. Православная церковь и русская литература в XVIII—XIX вв. СПб., 1996.

Быков И. Я. Мир реальный и мир идеальный. СПб., 1878.

Бычков А. Ф. О словарях русских писателей митрополита Евгения. СПб., 1868.

Ванчугов В. В. Очерк истории философии «самобытно-русской». М., 1994.

Васецкий Г. С., Иовчук М. Очерки по истории русского материализма XVIII и XIX вв. М., 1942.

Василенко Л. И. Краткий религиозно-философский словарь. М., 2000.

Василиадис Н. Таинство смерти. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1998.

Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов. Н. Новгород, 1996.

Васильев А. В. Алексей Степанович Хомяков. Пг., 1904.

Васильев А. В. Вечная память. Помяник Соборной России. Пг., 1916.

Васильев А. В. Задачи и стремления славянофильства // Благовест. 1890. Кн. 1—5; Пг., 1904.

Васильев А. В. Миру-народу мой отчет за прожитое время: Сб. ст., докл., речей, стихов и заметок по вопросам христианской нравственности, права, гос. управления и хозяйства. Пг., 1908.

Васильев А. В. Об исконных творческих началах и бытовых особенностях русского народа: Речь в Русском собрании 22 апр. 1901 г. Пг., 1902.

Васильев А. В. Объяснительная записка к начертанию западных границ России после войны и границ славянских областей, освобождаемых от немецкого, мадыарского и турецкого ига. Пг., 1917.

Васильев А. В. Русское мирозерцание. Вып. 1—7. Пг., 1904—07.

Васильев А. В. Что такое соборность? (Раскрытие понятия соборности. Особенное значение соборности для рус. народа и России). Пг., 1912.

Васильев Н. А. Воображаемая логика. М., 1989.

Васильчиков А. И. О самоуправлении. Т. 1—3. СПб., 1869—71.

Введение к познанию философии. В 2 ч. СПб.-Одесса, 1848; 1850.

Введенский А. И. Закон причинности и реальность внешнего мира // Умозрительные элементы теистического миропонимания. Вып. 1. Харьков, 1901.

Введенский А. И. О видах веры в ее отношениях к знанию. М., 1894.

Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892.

Введенский А. И. Судьбы философии в России // Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991.

Введенский А. И. Учение Канта о смене душевных явлений. Ответ на защитительную статью г-на Каринского. М., 1895.

Введенский А. И. Учение Лейбница о материи в связи с монадологией. СПб., 1886.

Введенский А. И. Философские очерки. СПб., 1901. Вып. 1: О философии в России, о мистицизме и критицизме В. С. Соловьева, о свободе воли, о смысле жизни, об отношениях веры к знанию. (Др. вып. не выходили).

Введенский А. И. О характере, составе (сжатое изложение) и значении философии В. Д. Кудрявцева-Платонова. С прил. речи о жизненно-практич. принципах философа. Сергиев Посад, 1893.

Введенский А. И. Призыв к самоуглублению. Памяти В. С. Соловьева. М., 1900.

Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991.

Введенский А. И. Митрополит Филарет как библиист. Сергиев Посад, 1918.

Величко В. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения. Изд. 2-е. СПб., 1903 (1904).

Велланский Д. М. Обзорение главных содержаний философского естествознания, начертанное д-ром и проф. Данилом Велланским. СПб., 1815.

Велланский Д. М. Биологическое исследование природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии. Соч. д-ра медицины и хирургии... Д. Велланского. СПб., 1812.

Веневитинов Д. В. Полн. собр. соч. М.—Л., 1934.

Вернадский В. И. Биосфера. Т. 1—2. Л., 1926.

Вернадский В. И. Живое вещество. М., 1978.

Вернадский В. И. Начало и вечность жизни. 1922.

Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Кн. 1—2. М., 1975—77.

Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1928.

Вернадский Г. В. История права. СПб., 1999.

Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов. Вып. 1—6. СПб., 1879—91.

Видение хутынского пономаря Тарасия // Памятники литературы Древней Руси. К. XV — 1-я пол. XVI в. М., 1984.

Винберг Ф. В. В плену у обезьяны: Записки контрреволюционера. Киев, 1918.

Винберг Ф. В. Крестный путь. Ч. 1: Корни зла. Изд. 2-е. Мюнхен, 1922. Репринт: СПб., 1997.

Виноградов В. Забытый труд незабвенного архипастыря. Сергиев Посад, 1907.

Виноградов В. П. Платон и Филарет, митрополиты Московские. Сергиев Посад, 1913.

Виноградов Г. С. Материалы для народного календаря русского старожилго населения Сибири. Иркутск, 1918.

Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр. Вып. 1—2. СПб., 1908—09.

Владимир (Богоявленский), митр. Что делать? Слово митрополита Московского Владимира к русскому народу. Харьков, 1905.

Владимир Соловьев — один из ревнителей западно-европейской духовной культуры. Седлец, 1890.

- Владимиров Л. Алексей Степанович Хомяков и его этико-социальное учение...* М., 1904.
- Владимиров П. В. Поучения против древнерусского язычества и народных суеверий // Памятники древнерусской учительной литературы. Вып. 3. СПб., 1897.*
- Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912.*
- Владиславлев М. И. Конспект лекций по психологии. СПб., 1880.*
- Владиславлев М. И. Лекции по истории философии. СПб., 1885.*
- Владиславлев М. И. Логика. СПб., 1881.*
- Владиславлев М. И. Психология. Исслед. основных явлений душевной жизни. Т. 1—2. СПб., 1881.*
- Владиславлев М. И. Современные направления в науке о душе. СПб., 1866.*
- Владиславлев М. И. Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы. СПб., 1868.*
- Вознесенский П. И. К истории идеализма. СПб., 1904.*
- Войно-Ясенецкий В. Ф. Дух, душа и тело. М.: Правосл. Свято-Тихоновский богосл. ин-т, 1997.*
- Войно-Ясенецкий В. Ф. О духе, душе и теле // Философские науки. 1994. № 1—3; 1995. № 2—6; 1996. № 1—6.*
- Волков А. К. Очерк современной пессимистической философии... Казань, 1876.*
- Володин Э. Ф. Имперская литература // Роман-газета XXI в. 1999. № 4.*
- Володин Э. Ф. Судьба русской нации — судьба России // Молодая гвардия. 1995. № 4.*
- Володин Э. Ф. Ухожу от вас в империю. М., 1996.*
- Вольгер и Екатерина П. СПб., 1882.*
- Восторгов И. И., о. Духовный блуд. Слово в неделю о блудном сыне. М., 1911.*
- Восторгов И. И., о. Полн. собр. соч. Т. 1—5. М., 1913—16. Репринт: СПб., 1995.*
- Временник Ивана Тимофеева / Подг., пер. и коммент. О. А. Державиной. М.—Л., 1951.*
- Всемирная энциклопедия. Философия. М.—Минск, 2001.*
- Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955.*
- Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. Нью-Йорк, 1953.*
- Вышеславцев Б. П. Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924.*
- Вышеславцев Б. П. Русская стихия у Достоевского. Берлин, 1923.*
- Вышеславцев Б. П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии // Уч. зап. Имп. Моск. ун-та... Вып. 44. М., 1914.*
- Вязигин А. С. В тумане смутных дней: Сб. ст., докл. и речей. Харьков, 1908.*
- Вязигин А. С. Идеалы Божьего царства и монархия Карла Великого. СПб., 1912.*
- Гавриил, архим. История философии. Ч. 1—4. Казань, 1837—40.*
- Гавриил, архим. История философии. Изд. 2-е. Ч. 1—6. 1839—40.*
- Гавриил, архим. Философия правды. Казань, 1843.*
- Гавриил (Петров), Тихон (Малинин). Толкование на все Соборные Апостольские послания. М., 1794. На церковнослав. яз. (Преосв. Гавриилу принадлежит толкование на все послания, кроме Первого — ап. Петра).*
- Гавриил (Петров). Мнение на заседании Российской академии от 27 дек. 1791 // Титлинов Б. В. Гавриил Петров, митрополит Новгородский и С.-Петербургский. Пг., 1916.*
- Гавриил (Петров). Письмо к графу П. В. Завадовскому (1794) // Макарий. Сказание о жизни и трудах преосвященного Гавриила, митрополита Новгородского и С.-Петербургского. СПб., 1857.*
- Гавриил (Петров). Вопреки веку Просвещения. Жизнь. Творчество. Кончина. М., 2000.*
- Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI—XIX вв. Л., 1970.*
- Галич А. И. История философских систем, по иностранным руководствам составленная... В 2 кн. СПб., 1818—19. (Ко 2-й кн. приложен «Опыт философского словаря»).*
- Галич А. И. Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. СПб., 1834.*
- Галич А. И. Лексикон философских предметов. СПб., 1845.*
- Галич А. И. Опыт науки изящного. СПб., 1825.*
- Галич А. И. Теория красноречия... СПб., 1830.*
- Галич А. И. Черты умозрительной философии... СПб., 1829.*
- Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1-2. М.—Харьков, 1913—16.*
- Георгиевский А. Народная демонология // Олонецкий сборник: Матер. для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Вып. 4. Петрозаводск, 1902.*
- Герасимов Н. И. Философия души. Рассуждение. М., 1897.*
- Герасимов Н. И. Философия сознания бытия бесконечно-го. М., 1898.*
- Герман Иванов-Тринадцатый. Русская православная церковь лицом к Западу. Мюнхен, 1994.*
- Гермоген. Утешение в смерти близких сердцу. М., 1997.*
- Гиляров А. Н. Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. М., 1887.*
- Гиляров А. Н. Предсмертные мысли XIX в. во Франции: Очерк миропонимания соврем. Франции по ее крупнейшим лит. произв. Киев, 1901.*
- Гиляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории. Т. 1. Киев, 1916.*
- Гиляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории. Руководство к изучению философии А. Н. Гилярова. Изд. 2-е, перераб. В 2 ч. Киев, 1918—19.*
- Гиляров А. Н. Что нужно читать, чтобы заниматься философией? Киев, 1902.*
- Гиляров А. Н., Платонов Н. П.: Сб. соч. В 2 т. М., 1899.*
- Гиляров-Платонов Н. П. Вопросы веры и церкви: Сб. ст. 1868—87. Т. 1—2. М., 1905—06.*
- Гиляров-Платонов Н. П. Сб. соч. Т. 1—2. М., 1899.*
- Глаголев С. С. Происхождение жизни. СПб., 1899.*
- Глаголев С. С. Религия и наука в их взаимоотношении к наступающему XX столетию. Сергиев Посад, 1900.*
- Глаголев С. С. Религия как предмет изучения. Сергиев Посад, 1897.*
- Глинка Г. А. Древняя религия славян. Митава, 1804.*
- Глубоковский Н. Н. (Вифанский Н.) Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928.*
- Говоров С. Моральная философия стоиков в отношении к христианству. Харьков, 1887.*
- Гоголь Н. В. Духовная проза. М., 1992.*
- Гоголь Н. В. Письма. Т. 1—4. СПб., 1901.*
- Гоголь Н. В. Письма // Полн. собр. соч. Т. 10. М., 1940.*
- Гоголь Н. В. Размышления о Божественной литургии. М., 1990.*
- Гоголь Н. В. Соч. Изд. 10-е. Т. 1—7. М., 1889—96.*
- Гогоцкий С. Философский словарь... Киев, 1876.*
- Гогоцкий С. С. Введение в историю философии. Киев, 1871.*
- Гогоцкий С. С. Критический взгляд на философию Канта. Киев, 1847.*

- Гогоцкий С. С.* Обозрение системы философии Гегеля. Киев, 1860.
- Гогоцкий С. С.* Философия XVII—XVIII вв. в сравнении с философией XIX в. и отношение той и другой к образованию: Из лекции по истории философии. В 3 вып. Киев, 1878, 1883, 1884.
- Годлевский С. Ф.* Основы современного развития: Очерк умственных стремлений XIX в. СПб., 1893.
- Голенищев-Кутузов И.* Мировой моральный пастырь. Сан-Пауло, 1950.
- Голицын Д. П.* Исконный враг русского народа: Из речей. СПб., 1914.
- Голицын Н. Н.* Очерк философской деятельности пифагорейцев. М., 1858.
- Голлербах Э. Ф. В.* Розанов. Жизнь и творчество // Полярная звезда, 1922.
- Голлербах Э. Ф.* Русская философия и ее судьба // Новая русская книга. 1922. № 5.
- Головин К. Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1—12. СПб., 1902—03.
- Голубиная книга.** Русские народные духовные стихи XI—XIX вв. М., 1991.
- Голубинский Е.* История канонизации святых в русской церкви. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1903 (Чтения в Об-ве истории и древностей российских при Моск. ун-те. 1903. Кн. 1).
- Голубинский Ф. А.* Лекции по философии. Вып. 1—4. М., 1884—86.
- Голубинский Ф. А.* Лекция по философии... Вып. [1]—4. М., 1884. Вып. [1]: 1. Биограф. очерк и характеристика его, Ф. А. Голубинского, лекций. 2. Введение в философию. 3. Введение в математику. Вып. [2]: Метафизика. Вып. [3]: Онотология. Вып. 4: [Умозрительное богословие].
- Горский А. К., Сетницкий Н. А.* Смертობожничество // Путь. 1992. № 2.
- Горский А. К., Сетницкий Н. А.* Соч. М., 1995.
- Градовский А. Д.* Национальный вопрос. СПб., 1877.
- Градовский А. Д.* Собр. соч. Т. 1—9. СПб., 1899—1904.
- Грановский Т. Н.* Соч. Изд. 4-е. М., 1900.
- Гренков А.* Главные направления немецкого богословия XIX в. Казань, 1882.
- Гречишников Н. П.* Философия в России 1-й пол. XVIII в. М., 1996.
- Григорьев А.* Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2: Ст. Письма.
- Григорьевский М.* Педагогические воззрения К. П. Победоносцева. Киев, 1909.
- Грингмут В. А.* История народовластия: Докл., прочит. 24 июня 1907 в тверском благор. собр. М., 1908.
- Грингмут В. А. М. Н.* Катков как государственный деятель // Русский вестник. 1897. № 8.
- Грингмут В. А.* Руководство черносотенца-монархиста. Изд. 2-е. М., 1911.
- Громов М. Н.* История русской философской мысли // История философии. Запад — Россия — Восток. Кн. 1. М., 1995.
- Громов М. Н.* Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997.
- Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X—XVII вв. М.: МГУ, 1990.
- Громыко М. М.* Мир русской деревни. М., 1991.
- Грот Н. Я.* Значение чувства в познании и деятельности человека. М., 1889.
- Грот Н. Я.* Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности. М., 1889.
- Грот Н. Я.* Отношение философии к науке и искусству. Киев, 1883.
- Грот Н. Я.* Очерк философии Платона. М., 1896.
- Грот Н. Я.* Философия и ее общие задачи: Сб. ст. СПб., 1904.
- Грот Н. Я.* Философия как ветвь искусства // Начало. 1993. № 3.
- Грот Я. К.* Переписка Евгения (Болховитинова) с державным. СПб., 1868.
- Грушко Е., Медведев Ю.* Словарь славянской мифологии. Н. Новгород, 1996.
- Гулыга А. В.* Искусство истории. М., 1980.
- Гулыга А. В.* Принцип эстетики. М., 1987.
- Гулыга А. В.* Русская идея и ее творцы. М., 1995.
- Гулыга А. В.* Эстетика истории. М., 1974.
- Гумилев Л. Н.* География этноса в исторический период. Л., 1990.
- Гумилев Л. Н.* Закон Божий. Л., 1990.
- Гумилев Л. Н.* Ритмы Евразии. М., 1993.
- Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. Вып. 1—3. М., 1979; Л., 1989.
- Гумилев Л. Н.* Этносфера. История людей и история природы. М., 1993.
- Гуревич А. В.* Философские исследования и очерки. М., 1914.
- Гурий, иеромонах [(Степанов А. И.)].* Философия буддизма. Казань, 1908.
- Гусев А.* Христианство в его отношении к философии и науке. М., 1885.
- Гусев Н. Н.* Народный украинский мудрец Г. С. Сковорода. М., 1906.
- Гусев Ф. Ф.* Изложение и критический разбор нравственного учения Шопенгауэра, основателя современного философского пессимизма... М., 1877.
- Даль В. И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1880.
- Даль В. И.* Пословицы русского народа. Изд. 3-е. Т. 1—4. М., 1904.
- Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1—4. М., 1980.
- Дамаскин (Семенов-Руднев).* Проповеди. М., 1783.
- Данилевский Н. Я.* Дарвинизм. Критич. исслед. СПб., 1885—89. Т. 1. В 2 ч. 1885; Т. 2. 1889.
- Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. СПб., 1871; М., 1991; СПб., 1995.
- Данилевский Н. Я.* Сборник политических и экономических статей. СПб., 1890.
- Дебольский Н. Г.* Введение в учение о познании. СПб., 1870.
- Дебольский Н. Г.* Лекции по метафизике. СПб., 1884.
- Дебольский Н. Г.* О диалектическом методе. Ч. 1. СПб., 1872.
- Дебольский Н. Г.* Философия будущего. Соображения о ее начале, предмете, методе и системе. СПб., 1882.
- Дебольский Н. Г.* Философия феноменального формализма. СПб., 1892. Т. 1, вып. 1: Метафизика. СПб., 1895. Т. 1, вып. 2: Метафизика.
- Дебольский Н. Г.* Философские основы нравственного воспитания. СПб., 1880.
- Демченко Я. Г.* Еврейская стратегия и тактика в деле покорения мира мирным путем. Одесса, 1909; Изд. 2-е, доп. Киев, 1910.
- Демченко Я. Г.* Еврейское равноправие или русское порабощение? Исследование тайных еврейских планов и программ, направленных к ослаблению и разрушению коренного населения и порабощению его еврейству. Киев, 1906; Изд. 2-е. Киев, 1907.
- Денисов Л. И.* Житие, подвиги, чудеса, духовные наставления и открытие святых мощей преподобного и богоносного отца нашего Серафима, Саровского чудотворца. М., 1904.

- Денисов П. В. Жизнь монаха Иоакима Бичурина. Чебоксары, 1997.
- Державин Г. Р. Духовные оды. М., 1993.
- Дмитрий Ростовский, св. Алфавит духовный. М., б. г.
- Дмитрий Ростовский, св. Летопись, повествующая о деяниях от начала миробития до Рождества Христова, с присокуплением Синопсиса, или краткого описания о начале славянского народа. СПб., б. г.
- Дмитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере. М., 1745.
- Дмитрий (Сперовский), архиеп. Значение самодержавия в истории России и жизни русского народа. (Из речи, произн. пред молебствием по случаю открытия Одесского Союза русских людей). Одесса, 1906.
- Добротолубие. Т. 1—6. М., 1993.
- Долгова С. Р. Творческий путь Ф. В. Каржавина. Л., 1984.
- Домашнев С. Г. Речь о обязанности, которую имеют ученые общества присоединять к физическим наблюдениям и нравственные, коих важность доказана новейшим периодом истории российской... СПб., 1777.
- Домострой / Сост., вступ. ст., пер. и коммент. В. В. Колесова. М., 1990.
- Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 1—30. Л., 1971—81.
- Дроздов А. Опыт системы нравственной философии. СПб., 1835.
- Дружинин А. В. Собр. соч. Т. 1—8. СПб., 1865—67.
- Дубровин А. И. Плоды Персидской конституции. СПб., 1908.
- Дубровин А. И. Тайна судьбы. (Фантазия-действительность). СПб., 1907.
- Дудзинская Е. А. Славянофилы в пореформенной России. М., 1994.
- Дудко Д., священник. В тернии и при дороге. М., 1993.
- Дудко Д., священник. Литургия на Русской земле. М., 1993.
- Дудко Д., священник. Христос в нашей жизни. М., 1992.
- Дудниченко И. И. Любовь к родине. Харьков, 1912.
- Дурново Н. А. Всероссийская проповедь масонства. М., 1909.
- Дух, или Избранные мысли из душеспасительных поучений Святейшего Правительствующего Синода члена, высокопреосвященного Платона, митрополита Московского и Коломенского и Свято-Троицкой Сергиевой лавры священно-архимандрита и разных орденов кавалера / Сост. И. М. Кандорский. М., 1804.
- Дьяконов М. А. Власть московских государей: Очерки по истории полит. идей Древней Руси до к. XVI в. СПб., 1889.
- Дьяченко Г., священник (сост.). Из области таинственно-го. М., 1990.
- Дьяченко Г., священник (сост.). Полный церковно-славянский словарь (со внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений), содержащий в себе объяснения малопонятных слов и оборотов, встречающихся в церковно-славянских и древних рукописях и книгах... Всех слов объяснено ок. 30 тыс. М., 1900.
- Евгений (Болховитинов). Историческое рассуждение о переводе славянской Библии (Прил.) // Словарь ист. М., 1995.
- Евгений (Болховитинов). Письмо к В. Г. Анастасевичу [от] 17 нояб. 1815 // Русский архив. 1889. № 5.
- Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина в греко-русские церкви. Ч. 1—2. СПб., 1818; М., 1995.
- Евгений (Болховитинов). Словарь русских светских писателей, соотечественников и чужестранцев, писавших в России, служащий дополнением к словарю писателей духовного чина / Сост. митр. Евгений. М., 1838. Т. 1: От «А» до «Г».
- Евгений (Булгар). Автоэпитафия // Евгений (Болховитинов). Словарь ист. М., 1995.
- Евгений (Булгар). Отрывок из «Боголюбивой болтовни» // Василиадис Н. Таинство смерти. Свято-Троицкая лавра, 1998.
- Евгений (Булгар). Рассуждение против ужасов смерти (Прил.) // Платон (Левшин). «Из глубины воззвах к Тебе, Господи...». М., 1996.
- Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. Париж, 1947.
- Евфимий Чудовский. Опровержение латинского учения о пресуществлении (Прил.) // Прозоровский А. А. Сильвестр Медведев (его жизнь и деятельность). М., 1896.
- Ельчанинов А. В. Записи. Париж, 1935.
- Ельчанинов А. В. История религии. М., 1909.
- Емельянов Б. В., Куликов В. В. Русские мыслители 2-й пол. XIX—XX вв. Опыт краткого биобиблиогр. словаря. Екатеринбург, 1996.
- Епифаний Премудрый и Пахомий Логофет. Жизнь и житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия // Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991.
- Епифанович Л. Г. Евреи, их мировоззрение и общественная деятельность. Новочеркасск, 1908; Изд. 2-е, испр. и доп. 1910.
- Ермолов А. С. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 1—4. СПб., 1901—05. Т. 1: Всенародный месяцеслов; Т. 2: Всенародная агрономия; Т. 3: Животный мир в воззрениях народа; Т. 4: Народное погодоведение.
- Ершов М. Н. Из истории идеализма нового времени. Гносеология Мальбранша. Сергиев Посад, 1911.
- Ершов М. Н. К характеристике суждений о русской философии. Казань, 1915.
- Ершов М. Н. Проблемы религиозно-философской мысли в современной Франции. Казань, 1916.
- Ершов М. Н. Пути развития философии в России. Владивосток, 1922.
- Есюков А. И. Человек и мир в православной и просветительской мысли России 2-й пол. XVIII — н. XIX в. Архангельск, 1998.
- Ефименко А. Я. Исследования народной жизни. СПб., 1884.
- Ефименко А. Я. Обычное право. М., 1884.
- Ефимов И. Записки (Прил.) // Творения св. Тихона Задонского. Т. 5. М., 1889.
- Жевахов Н. Д. Воспоминания. Т. 1—2. М., 1993.
- Жевахов Н. Д. Еврейский вопрос. Нью-Йорк, 1926.
- Жевахов Н. Д. Корни русской революции. Кишинев, 1934.
- Жевахов Н. Д. Сергей Александрович Нилус. Новый Сад, 1996.
- Живов В. М. Язык и культура в России XVIII в. М., 1996.
- Житие Александра Невского // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997.
- Житие преподобного Варлаама Хутынского // Вестник археологии. 1911. Вып. 21, отд. 2.
- Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и др. его соч. М.—Л., 1934.
- Житие св. Николая Мир Ликийских чудотворца // Крутова М. С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997.
- Житие св. Николая Мир Ликийских чудотворца (иное) // Крутова М. С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997.
- Житие Сергия Радонежского // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 6. СПб., 1999.
- Житие Феодосия Печерского // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997.

- Житие** царевича Дмитрия Ивановича, внесенное в Минею Милотина // Рус. ист. б-ка. Изд. 2-е. Т. 13. СПб., 1909.
- Жития** русских святых. 1000 лет русской святости / Собрала монахиня Таисия. Т. 1—2. Свято-Троицкая лавра, 1991.
- Жития** русских святых. В 6 кн. Коломна, 1993—94.
- Жития** святых, на рус. яз. изложенные по руководству Четых-Миней свт. Дмитрия Ростовского с доп. из Пролога. М., 1902—11.
- Жития** святых, святителя Дмитрия Ростовского. Т. 1—12. М., 1991—93.
- Жуков В. Н. Проблема истины в Православии. Н. Новгород, 1993.
- Жуковский В. А. Философский язык // Собр. соч. Т. 6. СПб., 1869.
- Жураковский А. Е. Тайна любви и таинство брака // Русский эрос, или Философия любви в России. М., 1991.
- Завещание** христиан против язычников / Пер. с лат. М., 1802.
- Завитневич В. В. Алексей Степанович Хомяков. В 2 т. Изд. 2-е. Киев, 1902—03.
- Закржевский А. Одиноким мыслитель (Константин Леонтьев)... Киев, 1916.
- Закржевский А. Религия. Психологические параллели: Достоевский, З. Гиппиус и др. Киев, 1913.
- Закржевский А. Сверхчеловек над бездной. Киев, 1911.
- Замалеев А. Ф. Восточно-славянские мыслители. Эпоха средневековья. СПб., 1998.
- Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. СПб., 1995.
- Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси. Л., 1987.
- Замалеев А. Ф., Овчинникова Е. А. Еретики и ортодоксы: Очерки древнерус. духовности. Л., 1991.
- Зандер Н. М. Биографии и библиографии русских зарубежных авторов по богословию, религиозной философии, истории Церкви и православной культуре. Бостон, 1973.
- Заозерский Н. А. Л. Н. Толстой о смысле жизни. М., 1913.
- Заупокойное** богослужение. М., 1994.
- Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. 1: Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.
- Зеленогорский Ф. А. О математическом, метафизическом, индуктивном и критическом методах исследования и доказательств. Из истории и теории методов исследования и доказательств. Харьков, 1878.
- Зеленогорский Ф. А. Общая характеристика движения философии в последние три века в ее главнейших направлениях. Вып. 2. Харьков, 1893.
- Зеленогорский Ф. А. Учение Аристотеля «о душе» в связи с учением о ней Сократа и Платона. СПб., 1871.
- Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1—4. Л., 1991.
- Зеньковский В. В. Н. В. Гоголь. Париж, 1961.
- Зеньковский В. В. Основы христианской философии. Т. 1—2. Париж, 1961—64.
- Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1992.
- Зеньковский В. В. Русская педагогика в XX в. Париж, 1960.
- Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Изд. 2-е. Париж, 1955.
- Зеньковский С. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII в. М., 1995.
- Зернов Н. (сост.). Русские писатели эмиграции: биограф. сведения и библиография их книг по богословию, религ. философии, церк. истории и правосл. культуре: 1921—72. Бостон, 1973.
- Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX в. Париж, 1991.
- Зерцало** женской древней учености, или Описание жизни древних философов. Содержащее в себе их род, происхождение, поступки, деяния и учения, каким которая из них посвятила себя наукам, в каких была знающа, сколько которая и какие именно написала сочинения / Пер. с фр. М., 1800.
- Знаменитые** россияне XVIII—XIX вв. Биографии и портреты. Л., 1996.
- Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 г. Казань, 1881.
- Знаменский П. В. История русской церкви. М., 1996.
- Зносков-Боровский М., прот. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектантство. Коломна, 1992.
- Зубов В. П. Русские проповедники: Очерки по истории рус. проповеди. М., 2001.
- Иван** Сергеевич Аксаков в его письмах. Ч. 1—2. М., 1886—96.
- Иванов А. Б. Третий Рим. Русь XIV—XVII вв. М., 1996.
- Иванов В. И. Лик и личины России. М., 1995.
- Иванов В. Ф. Православный мир и масонство. Харбин, 1953; М., 1993.
- Иванов В. Ф. Русская интеллигенция и масонство от Петра I до наших дней. Харбин, 1934; М., 1997.
- Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. Индивидуализм и мешанство в рус. литературе и жизни XIX в. Т. 1—2. СПб., 1906.
- Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. Изд. 5-е, перераб. В 8 ч. Пг., 1918.
- Иванов-Разумник Р. В. Неопубликованные письма Ф. А. Степуна // Новый журнал. 1989. Кн. 174.
- Иванов-Разумник Р. В. О смысле жизни. СПб., 1908; Изд. 2-е. СПб., 1910.
- Иванов-Разумник Р. В. Соч. Т. 1—5. СПб., 1911—16.
- Иванов-Разумник Р. В. Что такое «махаевщина»? К вопросу об интеллигенции. СПб., 1908.
- Ивановский В. И. Введение в философию. Казань, 1909.
- Ивановский В. И. К вопросу об апперцепции (Лейбниц, Кант, Герbart, Вундт). М., 1897.
- Ивановский В. И. Мистика и схоластика XI—XII вв. Ансельм Кентерберийский, Абеляр и Бернард Клервальский. М., 1897.
- Ивановский В. И. Памяти Иммануила Канта. Казань, 1905.
- Иванцов Н. А. Основной принцип красоты // Вопросы философии и психологии. 1896. № 34.
- Иванцов Н. А. Отношение между философией и наукой // Вопросы философии и психологии. 1890. № 2.
- Иваск Ю. П. Константин Леонтьев. Жизнь и творчество. Берн—Франкфурт-на-М., 1974.
- Иваск Ю. П. Константин Леонтьев (1831—91). Жизнь и творчество // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Кн. 2. СПб., 1995.
- Игнатий (Брянчанинов), еп. Из неизданных писем // Вестник РХД. 1977. № 123.
- Игнатий (Брянчанинов), еп. Неизданные сочинения епископа Игнатия // Богосл. тр. 1971. № 6.
- Игнатий (Брянчанинов), еп. О кончине мира. Изд. 2-е. СПб., 1882; Изд. 4-е: 1899.
- Игнатий (Брянчанинов), еп. Плач мой. СПб., 1865.
- Игнатий (Брянчанинов), еп. Слово о смерти. 1863; М., 1993.
- Игнатий (Брянчанинов), еп. Соч. Т. 1—2. СПб., 1865—67; Изд. 3-е. Т. 1—5. СПб., 1905.
- Игнатий (Брянчанинов), еп. Творения свт. Игнатия Брянчанинова. В 7 т. 1905; Репринт: М., 1993.
- Идея** мироздания. Ведение Духа. В 2 ч. СПб., 1907.
- Избр.** произв. русских мыслителей 2-й пол. XVIII в. [В 2 т. М.], 1952.

- Избр.** чтения для любителей истинной философии. В 6 ч. СПб., 1819—20.
- Иларион, митр.* Слово о Законе и Благодати. М., 1994.
- Иларион (Алфеев).* Экзегетический метод прп. Симеона Нового Богослова // XVIII Международный конгресс византистов. Резюме сообщений. Т. 1. М., 1991.
- Иларион (Алфеев).* Экзегетический метод прп. Симеона Нового Богослова // Символ. 1991. № 26.
- Ильин В. Н.* Евразийство и славянофильство // Евразийская хроника. Вып. 4. Прага, 1923.
- Ильин В. Н.* Религия революции и гибель культуры. Париж, 1987.
- Ильин В. Н.* Эссе о русской культуре. СПб., 1997.
- Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. Т. 1—2. Париж, 1953.
- Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 1993.
- Ильин И. А.* Духовная культура и ее национальные вожди // Русская мысль. Кн. 1—2. Берлин, 1923.
- Ильин И. А.* Идея личности в учении Штирнера // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 106 (1).
- Ильин И. А.* Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 111 (1) и 112 (2).
- Ильин И. А.* Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Ст. 1948—54 гг. В 2 т. М., 1992.
- Ильин И. А.* Одинокий художник. М., 1993.
- Ильин И. А.* Основы художества. Рига, 1937.
- Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925; Белград, 1926.
- Ильин И. А.* О сущности правосознания. Мюнхен, 1956.
- Ильин И. А.* Понятие права и силы. М., 1910.
- Ильин И. А.* Поющее сердце. Книга тихих размышлений. Мюнхен, 1958.
- Ильин И. А.* Проблема современного правосознания. Берлин, 1923.
- Ильин И. А.* Путь духовного обновления. Белград, 1937.
- Ильин И. А.* Путь к очевидности. М., 1993.
- Ильин И. А.* Религиозный смысл философии. Париж, 1925.
- Ильин И. А.* Собр. соч. В 10 т. М., изд. с 1993. Т. 1—6 (1). 1993—96.
- Ильин И. А.* Соч. В 2 т. М., 1993; Т. 1: Философия права. Нравственная философия. М., 1994. Т. 2: Религиозная философия.
- Ильин И. А.* Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления. М., 1914.
- Ильин И. А.* Учение о человеке. М., 1918.
- Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1—2. М., 1918.
- Ильин И. А.* Философия Фихте как религия совести // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 122 (2).
- Иоанн, игумен.* Синайской горы, св. Лествица. СПб., 1996.
- Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры. М.—Ростов-на/Д., 1992.
- Иоанн Златоуст, св.* Беседы на книгу Бытия. Т. 1—2. М., 1993.
- Иоанн (Кологривов), иеромонах.* Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961.
- Иоанн (Крестьянкин), архим.* Проповеди. М., 1993.
- Иоанн Кронштадтский (Сергиев И. И.), прот.* Моя жизнь во Христе. Т. 1—2. Валаам, 1991.
- Иоанн Кронштадтский.* Полн. собр. соч. И. И. Сергиева. Т. 1—6. Кронштадт—СПб., 1890—96.
- Иоанн Кронштадтский.* Полн. собр. соч. праведника Божия о. Иоанна Кронштадтского. Т. 1—2. СПб., 1911.
- Иоанн Максимович, св.* Царский путь креста Господня, вводящий в жизнь вечную. СПб., 1996.
- Иоанн (Снычев), митр.* Битва за Россию. Саратов, 1993.
- Иоанн, митр.* Битва за Россию. Избр. ст. и интервью. Самара, 1994.
- Иоанн, митр.* Голос вечности. Проповеди и поучения. СПб., 1995.
- Иоанн, митр.* Духовные беседы. Самара, 1997.
- Иоанн, митр.* Духовные крупницы из творений святителя Иоанна Златоуста. Самара, 1997.
- Иоанн, митр.* Жизнь и деятельность Филарета, митрополита Московского. Тула, 1994.
- Иоанн, митр.* Жизнь и служение митрополита Мануила. Самара, 1997.
- Иоанн, митр.* Ключи разумения епископа Митрофана. Кн. 1—2. Самара, 1997.
- Иоанн, митр.* Наука смирения. Письма монашествующим. СПб., 1998.
- Иоанн, митр.* Одоление смуты. СПб., 1995.
- Иоанн, митр.* Пою Богу моему. Акафисты. Портреты русских архиереев. Дневниковые записки. СПб., 1998.
- Иоанн, митр.* Проповеди о человеческом грехе и его сущности. Самара, 1997.
- Иоанн, митр.* Русская симфония. СПб., 1998.
- Иоанн, митр.* Русь соборная: Очерки христианской государственности. СПб., 1995.
- Иоанн, митр.* Самодержавие духа. СПб., 1995.
- Иоанн, митр.* Стояние в вере: Очерки церковной смуты. СПб., 1995.
- Иоанн, митр.* Церковный раскол в Русской церкви. Самара, 1997.
- Иоанн (Шаховской), архиеп.* Время веры. Нью-Йорк, 1954.
- Иоанн (Шаховской), архиеп.* Собр. избр. трудов. Т. 1—5. Нью-Йорк—Париж, 1965—77.
- Иоанн (Экономцев), игумен.* Православие. Византия. Россия. Париж, 1989; М., 1992.
- Иоанн (Экономцев), игумен.* Православие как первооснова и оправдание русской культуры. М., 1998.
- Иониди П. П.* Философское значение Периодического закона Д. И. Менделеева. М., 1958.
- Иосиф Волоцкий.* Просветитель. Казань, 1896.
- Истомин В. А.* К истории русского национализма // Мирный труд. 1910. Кн. 12.
- История философии.** В 6 т., 7 кн. М., 1957—65.
- История философии / Пер. с нем.** В 2 вып. М., 1864. Вып. 1: Древняя философия; Вып. 2: Новая философия.
- История философии в СССР.** В 5 т. Т. 1—4. М., 1968—71.
- Иустин Философ и Мученик, св.* Творения. М., 1995.
- К** биографии митрополита Новгородского и С.-Петербургского Гавриила Петрова. М., 1902.
- Каблиц (Юзов) И. И.* Основы народничества. СПб., 1888.
- Кавелин К.* Априорная философия или положительная наука? По поводу дис. г-на В. Соловьева. СПб., 1875.
- Кавелин К. Д.* Взгляд на юридический опыт древней России. СПб., 1847.
- Кавелин К. Д.* Задачи психологии. СПб., 1872.
- Кавелин К. Д.* Задачи этики. Учение о нравственности при современных условиях знания. СПб., 1885; М., 1886; 1887.
- Кавелин К. Д.* Записка о нигилизме // Ист. архив. 1950.
- Кавелин К. Д.* Мысли и заметки о русской истории. СПб., 1866.
- Кавелин К. Д.* Наш умственный строй. Ст. по философии рус. истории и культуры. М., 1989.
- Кавелин К. Д.* Собр. соч. В 4 т. СПб., 1897. Т. 1: Монография по рус. истории. СПб., 1898. Т. 2: Публицистика, рассуждения, статьи и заметки. СПб., 1899. Т. 3: Наука, философия и литература. СПб., 1900. Т. 4: Этнография и правоведение.
- Кагаров Е. Г.* Религия древних славян. М., 1918.

- Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М., 1960.
- Казанское** сказание // Ист. архив. Т. 6. М.—Л., 1951.
- Кайсаров А.* Славянская и российская мифология. М., 1807.
- Калачев Н. В.* Артель в древней и нынешней России. СПб., 1864.
- Калашников В. Л.* Славянская цивилизация. М., 1998.
- Каленов П. А.* Вера и знание // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 18.
- Каленов П. А.* Любовь по Платону // Русский вестник. 1886. № 11.
- Калитин П. В.* «Истиннейшее Евангелие сей страх разгоняет...» // Социум. 1995. № 4.
- Калитин П. В.* Исторический «опыт смерти» в России // Волшебная гора. 1995. № 3.
- Калитин П. В.* Конец «Русской идеи» // Рус. курьер. 1992. № 14.
- Калитин П. В.* Краугольный камень православной исторической науки (Вступ. ст.) // Евгений (Болховитинов). Словарь ист.
- Калитин П. В.* Мертвый завет. М., 1998.
- Калитин П. В.* Ни «Восток», ни «Запад», или об эпатажной скромности невозможного анализа // Колодец. 1998. № 1.
- Калитин П. В.* Петр Первый — православный император. М., 1999.
- Калитин П. В.* Проблема метафизического метода в творческом наследии митрополита Платона (Левшина) (Канд. дис.). М., 1992.
- Калитин П. В.* Распятие миром. М., 1992.
- Калитин П. В., Кулагин А. В.* Об источниках пушкинской заметки «Мнение митрополита Платона...» // Временник пушкинской комиссии. Вып. 26. СПб., 1995.
- Камениский З. А. И.* Кант в русской философии н. XIX в. // Вестник истории мировой культуры. 1960. № 1.
- Кант Иммануил.* Физическая монадология / Пер. с лат. Сергиев Посад, 1905.
- Кантова** философия / Пер. с фр. Ч. 1. СПб., 1807.
- Кантово** основание для метафизики нравов / Пер. с нем. Николаев, 1803.
- Каптерев П. Ф.* Из истории души: Очерки по истории ума. СПб., 1890.
- Карамзин Н. М.* Записки о древней и новой России. М., 1991.
- Карамзин Н. М.* История государства Российского. В 12 т. Т. 1. М., 1989; Т. 2-3. М. 1991; Т. 4. М. 1992.
- Карамзин Н. М.* Нечто о науках, искусствах и просвещении. Одесса, 1880.
- Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника. Л., 1987.
- Карамзин Н. М.* Переводы. Изд. 3-е. Т. 1—9. СПб., 1835.
- Карамзин Н. М.* Соч. Изд. 4-е. Т. 1—9. СПб., 1834—35.
- Кареев Н. И.* Беседы о выработке миросозерцания. СПб., 1895.
- Кареев Н. И.* Главные антропоморфные боги славянского язычества. Воронеж, 1872.
- Кареев Н. И.* Собр. соч. СПб., 1912. Т. 1: История с философской точки зрения; Т. 2: Философия истории в русской литературе.
- Каринский В. М.* Умозрительное знание в философской системе Лейбница. СПб., 1912.
- Каринский М. И.* Бесконечное Анаксимандра. СПб., 1890.
- Каринский М. И.* К вопросу о позитивизме. [М.], 1875.
- Каринский М. И.* Классификация выводов. СПб., 1880.
- Каринский М. И.* Критический обзор последнего периода германской философии... СПб., 1873.
- Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных. СПб., 1893. [Вып. 1]. (Др. вып. не выходили).
- Каринский М. И.* Разбор мнения Милля о постулатах геометрического знания, подразумевающихся при геометрических дефинициях. СПб., 1897.
- Каринский М. И.* Разногласия в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных. Пг., 1914.
- Карпов В. Н.* Введение в философию. СПб., 1840.
- Карпов В. Н.* Философский рационализм новейшего времени, критически рассмотренный проф. Карповым. СПб., 1860.
- Карсавин Л. П.* Восток, Запад и Русская идея. Пг., 1922.
- Карсавин Л. П.* Малые соч. СПб., 1994.
- Карсавин Л. П.* Noctes petropolitanae. Пг., 1922.
- Карсавин Л. П.* Религиозно-философские соч. Т. 1. М., 1992.
- Карсавин Л. П.* Saligla. Пг., 1919.
- Карсавин Л. П.* Святые Отцы и Учителя Церкви. (Раскрытие Православия в их творениях). Париж, 1926.
- Карсавин Л. П.* Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994.
- Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб., 1993.
- Карсавин Л. П.* Церковь, личность и государство. Париж, 1927.
- Карташев А. В.* Воссоздание Святой Руси. Париж, 1956; М., 1991.
- Карташев А. В.* Вселенские соборы. М., 1994.
- Карташев А. В.* Очерки по истории Русской церкви. Т. 1—2. М., 1992—93.
- Карташев А. В.* «Святая Русь» в путях России. (Курс познания России). Париж, 1939.
- Карташев А. В.* Церковь. История. Россия. М., 1996.
- Катков М. Н.* Наша учебная реформа. М., 1890.
- Катков М. Н.* О дворянстве. М., 1905.
- Катков М. Н.* О женском образовании. М., 1897.
- Катков М. Н.* О самодержавии и конституции. М., 1905.
- Катков М. Н.* Очерки древнейшего периода греческой философии. М., 1853.
- Катков М. Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей» (1863—87). Т. 1—25. М., 1897—98.
- Казлас А.* Владимир Соловьев как философ и моралист. Калуга, 1908.
- Квитко Д. Ю.* Философия Толстого. М., 1928.
- Киприан (Керн).* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
- Киприан (Керн).* Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995.
- Киреев А. А.* Краткое изложение славянофильского учения. СПб., 1896.
- Киреев А. А.* Письмо о поединках. СПб., 1899.
- Киреев А. А.* Славянофильство и национализм. Ответ г-ну Соловьеву... СПб., 1890.
- Киреев А. А.* Соч. В. 2 ч. СПб., 1912.
- Киреевский И. В.* Избр. ст. М., 1984.
- Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М., 1979.
- Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии. М., 1856.
- Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. СПб., 1852.
- Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. В 2 т. М., 1861.
- Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. В 2 т. [М., 1911].
- Киреевский И. В.* Соч. Т. 1—2. М., 1911.
- Киреевский П. В.* Философские заметки, или Философский дневник // Литературное наследство. Т. 79.
- Кириллов И.* Третий Рим: Очерки ист. развития идеи рус. мессианизма. М., 1914.
- Кириша Данилов.* Древние русские стихотворения. М., 1804.
- Киселев А., священник.* Чудотворные иконы Божией Матери в русской истории. М., 1992.

- Кичеев Г. Н.* Русский народ в его славных сынах. А. С. Хомяков как представитель русского национального самосознания. В пользу русских в Карпатской Руси. Киев, 1915.
- Клитин А.* Итоги XIX в. Общее обозрение умственного и религиозно-нравственного состояния общества в к. XIX в. и надежды будущего. Киев, 1899.
- Книга* Степенная царского родословия // Полн. собр. рус. летописей. Т. 21, ч. 1. СПб., 1908—13.
- Книжица* рассудка человеческого, или Сокращенное изъяснение того, что разум человеку внушает ко управлению его поступок, и ко утверждению благополучия его. СПб., 1776.
- Ковалевский И.* Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. Ист. очерк и жития сих подвижников благочестия. М., 1895; Изд. 2-е. 1900; Изд. 3-е. М., 1902; Репринт: М., 1992.
- Ковалевский П. Е.* Зарубежная Россия. История и культурно-просветительная работа русского зарубежья за полвека (1920—70). Париж, 1971.
- Ковалевский П. Е.* Исторический путь России. Париж, 1949.
- Ковалевский П. И.* История России с национальной точки зрения. СПб., 1912.
- Ковалевский П. И.* Психология русской нации. Пг., 1915.
- Ковалевский П. И.* Русский национализм и национальное воспитание в России. СПб., 1912.
- Коваленский М. Н.* Житие Сковороды, описанное другом его, Мих. Коваленским. Киев, 1886.
- Ковальницкий А., прот.* Нравственное богословие еврей-талмудистов. СПб., 1898.
- Кожевников В. А.* Буддизм в сравнении с христианством. В 2 т. Пг., 1916. Т. 1: Священные книги буддизма: происхождение, состав и характерные черты их. Жизнь и легенда Будды; Т. 2: Жизнь и легенда Будды (продолжение). Община учеников Будды.
- Кожевников В. А.* Индусский аскетизм в добуддийский период. Сергиев Посад, 1914.
- Кожевников В. А.* Мысли об изучении святоотеческих творений. М., 1912.
- Кожевников В. А.* Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 1908. [Ч. 1]: С прил. писем Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, А. А. Шеншина (Фета) и Л. Н. Толстого о Н. Ф. Федорове и его учении. (Др. части не выходили).
- Кожевников В. А.* О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем. В 2 ч. М., 1910.
- Кожевников В. А.* Религия человекобожия у Фейербаха и Конта. Сергиев Посад, 1913.
- Кожевников В. А.* Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII в. и к критической философии. М., 1897.
- Кожин В. В.* История Руси и русское слово. М., 1996.
- Козачинский М.* Философия Аристотелева по умствованию перипатетиков... [Изд. 2-е] Львов, 1745.
- Козельский Я. П.* Рассуждения двух индийцев Каланда и Ибрагима о человеческом познании. Т. 1. СПб., 1788. (Др. тома не выходили).
- Козельский Я. П.* Философические предложения... СПб., 1768.
- Козлов А. А.* Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884.
- Козлов А. А.* Курс истории философии. Киев, 1887.
- Козлов А. А.* Очерки из истории философии. Понятия философии и истории философии. Философия восточная. Киев, 1887.
- Козлов А. А.* Философия действительности. Киев, 1884.
- Козлов А. А.* Философия как наука... Киев, 1887.
- Козлов А. А.* Философские этюды. В 2 ч. СПб.—Киев, 1876; 1880.
- Козлов В. П.* Кружок А. И. Мусина-Пушкина и «Слово о полку Игореве». М., 1988.
- Колесов В. В.* Мир человека в слове Древней Руси. М., 1986.
- Колубовский Я. Н.* Материалы для истории философии в России // Вопросы философии и психологии. 1890, 1891, Кн. 4—8; 1898. 44.
- Колюпанов Н.* Биография А. И. Кошелева. Т. 1 (кн. 1—2)—2. М., 1889—92.
- Комиссаренко А. И.* Русский абсолютизм и духовенство в XVIII в. М., 1990.
- Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. I—II. СПб., 1914—15.
- Кондаков Н. П.* Русская икона. Текст. Т. 1, 2. Прага, 1931—33.
- Коноплинцев А. М.* Жизнь К. Н. Леонтьева в связи с развитием его миросозерцания. [СПб., 1911].
- Константи (Зайцев), архим.* Чудо русской истории. Джорданвилль, 1970.
- Концевич И. М.* Истоки душевной катастрофы Л. Н. Толстого. Мюнхен, 1956.
- Концевич И. М.* Оптина Пустынь и ее время. Джорданвилль, 1970; Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995.
- Концевич И. М.* Стяжание Духа Святаго на путях Древней Руси. Париж, 1952; М., 1993.
- Коринфский А. А.* В мире сказаний: Очерки народных взглядов и поверий. СПб., 1905.
- Коринфский А. А.* Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц рус. народа. М., 1901.
- Корнилов И. П.* Задачи русского просвещения в его прошлом и настоящем. СПб., 1902.
- Корсунский И. Н.* Учение Аристотеля и его школы перипатетической о Боге. Харьков, 1891.
- Костомаров Н. И.* Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. М., 1993.
- Костомаров Н. И.* Предания первоначальной русской летописи в ображении с русскими народными преданиями в песнях, сказках и обычаях // *Костомаров Н. И.* Собр. соч. Т. 13. СПб., 1905.
- Костомаров Н. И.* Славянская мифология. Киев, 1847.
- Костромская старина.* Костромская губернская ученая архивная комиссия. Вып. 1—7. Кострома, 1890—1912.
- Котельников В. А.* Православная аскетика и русская литература. (На пути к Оптиной). СПб., 1994.
- Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.
- Котланов А. В.* Психологизм в логико-философских исследованиях Н. А. Васильева. М., 1999.
- Кошелев А. И.* Записки. Берлин, 1884.
- Кошелев А. И.* Конституция, самодержавие и земская дума. М., 1862.
- Кошелев А. И.* Наше положение. Берлин, 1875.
- Кошелев А. И.* О сословиях и состояниях в России. М., 1881.
- Кошелев А. И.* Общая земская дума в России. Берлин, 1875.
- Кошелев А. И.* Что же теперь делать? Берлин, 1879.
- Коловнич М. О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. СПб., 1884; Изд. 4-е. Минск, 1997.
- Краткая философская энциклопедия* / Ред.-сост. Е. Ф. Губский и др. М., 1994.
- Краткое* начертание метафизики. В. 2 ч. СПб., 1824—25.
- Крестников И.* Христианский апологет II в., афинский философ Аристид и его новооткрытые соч. Казань, 1904.

- Крижанич Ю.* Политика. М., 1997.
- Крижанич Ю.* Собр. соч. Вып. 1—3. М., 1891—93.
- Крушеван П. (публикатор).* Программа завоевания мира евреями // Знамя. 1903 (28 авг.—7 сент.).
- Кувакин В. А.* Религиозная философия в России. М., 1980.
- Кудринский Ф. А.* Философ без системы: Опыт характеристики Г. С. Сковороды. Киев, 1898.
- Кудрявцев В. Д.* Введение в философию. М., 1889.
- Кудрявцев-Платонов В. Д.* Об источнике идеи Божества. М., 1864.
- Кудрявцев-Платонов В. Д.* Религия, ее сущность и происхождение. М., 1871.
- Кудрявцев-Платонов В. Д.* Соч. В 3 т., 9 вып. Сергиев Посад, 1892—94.
- Кудрявцев-Платонов В. Д.* Соч. Изд. 2-е. Т. 1, вып. 1—3; Т. 2, вып. 1—3. Сергиев Посад, 1898—1914.
- Кудрявцев-Платонов В. Д.* Телеологическая идея и материализм // Православное обозрение. Т. 1—3. М., 1877 (янв., март, сент.).
- Кудрявцев-Платонов В. Д.* Введение в философию. М., 1889.
- Кудрявцев-Платонов В. Д.* Введение в философию. Изд. 7-е. Сергиев Посад, 1908.
- Кудрявцев-Платонов В. Д.* Критический обзор учения О. Конта о трех методах философского познания. СПб., 1874.
- Кудрявцев-Платонов В. Д.* Начальные основания философии. Вы. 1, 2. М., 1889—90.
- Кудрявцев-Платонов В. Д.* Начальные основания философии. Изд. 9-е. Сергиев Посад, 1915.
- Кудрявцев-Платонов В. Д.* Состав философии. Харьков, [1884].
- Кудрявцев Иван.* Собрание достопамятностей, или Плоды уединения. СПб., 1772.
- Кудрявцев М. П.* Москва — Третий Рим. Историко-градостроит. исслед. М., 1994.
- Кудрявцев П. Н.* Лекции. М., 1991.
- Кудрявцев П. П.* Абсолютизм или релятивизм? Опыт исторического изучения чистого эмпиризма новейшего времени... Вып. 1. Киев, 1908.
- Кудрявцев П. П.* Очерки современного эмпиризма. Вып. 1. Киев, 1907.
- Кузнецов В. Н.* Вольтер. М., 1978.
- Кузнецов В. Н. и др.* Западно-европейская философия XVIII в. М., 1986.
- Кузьмин А. Г.* К какому храму ищем мы дорогу? М., 1989.
- Кузьмина-Караваева Е. Ю. А.* Хомяков. Париж, 1929.
- Кузьмина-Караваева Е. Ю.* Жатва Духа. Т. 1—2. Париж, 1927.
- Кузьмина-Караваева Е. Ю.* Миросозерцание Вл. Соловьева. Париж, 1929.
- Кураев А. В.* Вызов экуменизма. М., 1997.
- Кураев А. В.* Окультизм в православии. М., 1998.
- Кураев А. В.* Сатанизм для интеллигенции. О Рерихах и Православии. М., 1997. Т. 1: Религия без Бога; Т. 2: Христианство без оккультизма.
- Кураев А. В.* Христианская философия и пантеизм.
- Курбский А. М.* История о великом князе Московском // Полн. собр. рус. летописей. 2-я пол. XVI в. М., 1982.
- «**Лаодикийское послание**» Федора Курицына // Памятники литературы Древней Руси. 2-я пол. XV в. М., 1982.
- Лаппо-Данилевский А. С.* История русской общественной мысли и культуры XVII—XVIII вв. М., 1920.
- Лапшин И. И.* Вселенское чувство. СПб.—М., 1911.
- Лапшин И. И.* Законы мышления и формы познания. СПб., 1906.
- Лапшин И. И.* Мистическое познание и «вселенское чувство». СПб., 1905.
- Лапшин И. И.* О возможности вечного мифа в философии. СПб., 1898.
- Лапшин И. И.* Проблема «чужого я» в новейшей философии. СПб., 1910.
- Лапшин И. И.* Философия изобретения и изобретение в философии. (Введение в философию). В 2 т. Пг., 1922.
- Латынин Б. А.* Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы // Известия ГАИМК. Вып. 69. Л., 1933.
- Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Франкфурт-н/М., 1968.
- Левицкий С. А.* Русская религиозно-философская мысль XX в. Питсбург, 1975.
- Левицкий С. А.* Трагедия свободы. Франкфурт-на/М., 1958.
- Легенда** о граде Китеже // Б-ка лит.-ры Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997.
- Лексикон** латинский Е. Славинецкого, лексикон словено-латинский Е. Славинецкого та А. Корецького-Сатановського. Київ, 1973.
- Леман Р.* Учебник философской пропедевтики. М., 1906.
- Леницкий П. И.* Пособие по изучению вопросов философии. Элементы философского миросозерцания. Харьков, 1892.
- Леонид (Кавелин).* Вифанские келии митрополита Платона и их убранство. М., 1880.
- Леонид (Кавелин), архим.* Святая Русь или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII в.). СПб., 1891.
- Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство. М., 1876.
- Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство: Сб. ст. В 2 т. М., 1885—86; М., 1996.
- Леонтьев К. Н.* Египетский голубь. Дитя души. Нью-Йорк, 1954; М., 1991.
- Леонтьев К. Н.* Записки отшельника. М., 1992.
- Леонтьев К. Н.* Избранное. М., 1993.
- Леонтьев К. Н.* Избранные письма. СПб., 1993.
- Леонтьев К. Н.* Как понимать сближение с народом? М., 1881.
- Леонтьев К. Н.* Моя литературная судьба // Литературное наследство. Т. 22—24. М., 1935.
- Леонтьев К. Н.* Моя литературная судьба: автобиография. Нью-Йорк—Лондон, 1965.
- Леонтьев К. Н.* Национальная политика как орудие всемирной революции: письма к О. И. Фудель. М., 1889.
- Леонтьев К. Н.* Наши новые христиане, Ф. М. Достоевский и гр. Л. Толстой: по поводу речи Достоевского на празднике Пушкина и повести гр. Толстого «Чем люди живы?». М., 1882.
- Леонтьев К. Н.* О Владимире Соловьеве и эстетике жизни. М., 1912.
- Леонтьев К. Н.* Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь: Четыре письма с Афона. Сергиев Посад, 1913.
- Леонтьев К. Н.* Собр. соч. В 9 т. М., 1912—13.
- Леонтьев К. Н.* Страницы воспоминаний. СПб., 1922.
- Леонтьев К. Н.* Цветущая сложность. М., 1992.
- Лесевич В. В.* Опыт критического исследования основ начал позитивной философии. СПб., 1877.
- Лесевич В. В.* Письма о научной философии. СПб., 1878.
- Лесевич В. В.* Собр. соч. В 3 т. [М., 1915—17].
- Лесевич В. В.* Что такое научная философия? Этюды. СПб., 1891.
- Лесевич В. В.* Эмпириокритицизм как единственная научная точка зрения. СПб., 1909.

- Лесевич В. В.* Этюды и очерки. СПб., 1886.
- Лесков Н. С.* Русские демономаны. СПб., 1994.
- Летописи** русской литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым. Т. 1—5. М., 1859—63.
- Линицкий П.* Краткий очерк основных начал философии. Харьков, 1895.
- Линицкий П.* Обзор философских учений. Киев, 1874.
- Линицкий П.* Пособие к апологетическому богословию. Философия веры. Киев, 1904.
- Линицкий П.* Славянофильство и западничество. Киев, 1904.
- Линицкий П.* Славянофильство и либерализм. Опыт систематического обозрения того и другого. Киев, 1882.
- Линицкий П. И.* Изящная литература и философия. Харьков, 1893.
- Линицкий П. И.* Мышление научное и ненаучное. Харьков, 1894.
- Линицкий П. И.* О необходимости метафизики. Харьков, 1897.
- Линицкий П. И.* О познании. Харьков, 1895.
- Линицкий П. И.* О формах и законах мышления. Харьков, 1895.
- Линицкий П. И.* Основные вопросы философии. Киев, 1901.
- Линицкий П. И.* Очерки истории философии, древней и новой. Киев, 1902.
- Линицкий П. И.* Пособие к изучению вопросов философии: Элементы философского мирозерцания. Харьков, 1892.
- Линицкий П. И.* Учение Платона о божестве. Киев, 1876.
- Линицкий П. И.* Философия Эдуарда Гартмана. Харьков, 1898.
- Линицкий П. И.* Философские и социологические этюды. Киев, 1907.
- Липский Н. И.* Натуралистический монизм Геккеля. Харьков, 1911.
- Лихачев Д. С.* Земля родная. М., 1983.
- Лихачев Д. С.* Национальное самосознание Древней Руси. М.—Л., 1945.
- Лихачев Д. С., Панченко А. М.* «Смеховой мир» Древней Руси. М., 1976.
- Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984.
- Лодий П.* Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного. СПб., 1815.
- Ломоносов М. В.* Избр. филос. произв. [М.,] 1950.
- Лонгинов М. Н.* Новиков и московские мартилисты. М., 1867.
- Лопатин Л. М.* Аксиомы философии. М., 1996.
- Лопатин Л. М.* Вопрос о свободе воли. М., 1889.
- Лопатин Л. М.* Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание. М., 1906.
- Лопатин Л. М.* Настоящее и будущее философии. М., 1910.
- Лопатин Л. М.* Неотложные задачи современной мысли. М., 1917.
- Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. В 2 ч. М., 1886, 1891; М., Изд. 2-е. 1911.
- Лопатин Л. М.* Философские характеристики и речи. М., 1911.
- Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927.
- Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990.
- Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М., 1930.
- Лосев А. Ф.* Диалектика художественной формы. М., 1927.
- Лосев А. Ф.* Диалектика числа у Платона. М., 1928.
- Лосев А. Ф.* Знак. Символ. Миф. М., 1983.
- Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М., 1990.
- Лосев А. Ф.* Имя. Избр. работы, пер., беседы, исслед., архив. матер. / Сост. А. А. Тахо-Годи. СПб., 1997.
- Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 1—8. Т. I: История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1969. Т. 2: История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1974. Т. 3: История античной эстетики. Высокая классика. М., 1975. Т. 4: История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1979. Т. 5: История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1980. Т. 6: История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1988. Т. 7: История античной эстетики. Последние века. Кн. 1 и 2. М., 1992—94. Т. 8: История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1 и 2.
- Лосев А. Ф.* Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929.
- Лосев А. Ф.* Музыка как предмет логики. М., 1927.
- Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма в мифологии. Т. 1. М., 1930.
- Лосев А. Ф.* Философия имени. М., 1927.
- Лосев А. Ф.* Эрос у Платона. М., 1916.
- Лосский В. Н.* Боговидение. М., 1995.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
- Лосский В. Н.* Спор о Софии. Париж, 1936.
- Лосский В. Н.* Спор о Софии. Ст. разных лет. М., 1996.
- Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М., 1994.
- Лосский Н. О.* Введение в философию. СПб., 1911.
- Лосский Н. О.* Введение в философию. Изд. 2-е. [Ч. 1]. Пг., 1918. (Ч. 2 не выходила).
- Лосский Н. О.* Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953.
- Лосский Н. О.* Единство церкви. Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924.
- Лосский Н. О.* Избранное. М., 1991.
- Лосский Н. О.* Интуитивная философия Бергсона. [М.], 1914.
- Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991.
- Лосский Н. О.* Мир как органическое целое. М., 1917.
- Лосский Н. О.* Нравственная личность Толстого. М., 1911.
- Лосский Н. О.* О единстве церкви. Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924.
- Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма. Пропедевтическая теория знания. СПб., 1906.
- Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма. Пропедевтическая теория знания. Изд. 2-е, с двумя доп. ст. СПб., 1908.
- Лосский Н. О.* Основные вопросы гносеологии: Сб. ст. Пг., 1919.
- Лосский Н. О.* Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903.
- Лосский Н. О.* Ответ С. Поварнину на критику интуитивизма. СПб., б. г.
- Лосский Н. О.* Современный витализм. Кооп. изд-во литераторов и ученых, 1922.
- Лосский Н. О.* Типы мировоззрения. Введение в метафизику. Париж, 1931.
- Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. М., 1991.
- Лосский Н. О.* Характер русского народа. Франкфурт-на-М., 1957.
- Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.
- Лукьянов С. М.* Заметки о теоретической философии В. С. Соловьева. [СПб., 1909].
- Лукьянов С. М.* О В. С. Соловьеве в его молодые годы. Матер. к биограф. [В 3 кн.]. Пг., 1916, 1918, 1921. (Вып. 2-й третьей кн. не выходил).
- Лукьянов С. М.* [1]. Позитивная биология О. Конта и философия; [2]. Павел Виноградов и прогресс. М., 1898.
- Лушиников А. Г. И. В.* Киреевский: Очерк жизни и религиозно-философского мировоззрения. Казань, 1918.

- Львов А. Н.* Предисловие // К биографии митрополита Новгородского и С.-Петербургского Гавриила Петрова. М., 1902.
- Любимов Н. А.* Философия Декарта. СПб., 1886.
- Любомудров М. Н.* Противостояние. М., 1991.
- Лютостанский И.* Талмуд и евреи. Т. 1—5. СПб., 1914—15.
- Ляковский В. Н.* Алексей Степанович Хомяков. Его жизнь и соч. М., 1897.
- Ляковский В. Н.* Братья Киреевские. Жизнь и труды их. СПб., 1899.
- Майков А. А.* Революционеры и черносотенцы. СПб., 1907.
- Макарий.* Сказание о жизни и трудах преосвященного Гавриила, митрополита Новгородского и С.-Петербургского. СПб., 1857.
- Макарий (Булгаков).* Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб. 1868; Т. 2. СПб. 1857.
- Макарий, митр.* Православно-догматическое богословие. Т. 1—2, СПб., 1895.
- Макаров М. Н.* Русские предания. Ч. 1—3. М., 1838—40.
- Максим Грек.* Соч. Ч. 1—3. Казань, 1859—62.
- Максимов С. В.* Бродячая Русь Христа ради. СПб., 1877.
- Максимов С. В.* Крылатые слова. М., 1959.
- Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Максимов С. В.* Собр. соч. Т. 1—20. СПб., 1900—13.
- Максимович Г. А.* Учение первых славянофилов. Киев, 1907.
- Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Историко-лит. исслед. Киев, 1901.
- Маринов Л.* Живая старина. Верования или суеверия народа. «Русс», 1891.
- Малиновский В. Ф.* Рассуждение о мире и войне. Ч. 1—2. СПб., 1803.
- Мальцев А. П.* Нравственная философия утилитаризма. СПб., 1879.
- Марков Н. П.* Обзор философских учений. М., 1880.
- Мартинов А. В.* Учение Григория Нисского о природе человека: Опыт исслед. в обл. христ. филос. IV в. М., 1886.
- Масикка В.* Представители злого начала в русских говорах // Живая старина. 1909. Вып. 4.
- Маслин М. А.* «Велико незнание России...» (Вступ. ст.) // Русская идея. М., 1992.
- Маслин М. А.* О Русской идее. Мыслители русского зарубежья о России и ее философской культуре (Вступ. ст.) // О России и русской философской культуре. М., 1990.
- Маслин М. А.* Современные буржуазные концепции истории русской философии. М., 1988.
- Матвеев С.* Философия общего дела: Учение Н. Ф. Федорова. Харьков, 1912.
- Мейендорф И.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997.
- Менделеев Д. И.* Два лондонских чтения... Попытка приложения химии одного из начал естественной философии Ньютона и Периодическая закономерность химических элементов. СПб., 1889.
- Менделеев Д. И.* Материалы для суждения о спиритизме. СПб., 1876.
- Менделеев Д. И.* От критицизма к этической гносеологии. Опровержение критицизма проф. А. И. Введенского. Введение в этическую гносеологию. Клин, 1914.
- Меньшиков М. О.* Материалы к биографии // Российский архив. 1993. Т. 4.
- Меньшиков М. О.* Дневник // Российский архив. Вып. 4. М., 1993.
- Меньшиков М. О.* Из писем к ближним. М., 1991.
- Мережковский Д. С.* Грядущий хам // В тихом омуте. М., 1991.
- Мережковский Д. С.* Испанские мистики. Томск, 1998.
- Мережковский Д. С.* Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995.
- Мечников Л. И.* Цивилизация и великие исторические реки. Геогр. теория развития соврем. об-в / Пер. с фр. Изд. 2-е. Киев, 1903.
- Миллер В. Ф.* Очерки русской народной словесности. Т. 1—3. И. Д. Сытин, 1897—1924.
- Милославский П.* Типы современной философской мысли в Германии: Очерки из путешествия за границу. Казань, 1878.
- Минский Н. М.* Меонизм // Русская литература XX в. 1890—1910. Т. 2. М., 1915.
- Минский Н. М.* При свете совести. СПб., 1897.
- Минский Н. М.* Религия будущего: Философские разговоры. СПб., 1905.
- Минькевич-Петровский В. А.* Устройство вселенной на основании трех начал. М., 1880.
- Миролюбов Н.* Педагогические воззрения св. отцов церкви. Харьков, 1900.
- Миртов Д. П.* Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900.
- Митрофан.* Житие молдавского старца Паисия Величковского. М., б. г.
- Мифологический словарь** / Отв. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991.
- Мифы** древних славян. Саратов, 1993.
- Михельсон М. И.* Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии: Сб. образных слов и иносказаний. Т. 1—2. СПб., 1902—03.
- Михневич И. Г.* Руководство к начальному изучению логики. Одесса, 1874.
- Молитва** Господня в изъяснении В. С. Соловьева и митрополита Московского Филарета. В. Волочек, 1911.
- Молчанов Б., прот.* Тайна беззакония и антихрист. Париж, 1938.
- Муравьев А. Н.* Жития святых российской церкви, также иверских и славянских. Т. 1—12. СПб., 1855—59.
- Муравьев А. Н.* Письма о богослужении. В 2 т. 1893; Репринт: М., 1993.
- Муравьев А. Н.* Письма о православии. Киев, 1873.
- Муравьев А. Н.* Путешествие по святым местам русским. В 2 ч. 1846; Репринт: М., 1990.
- Муравьев А. Н.* Русская Фиваида на Севере. СПб., 1894.
- Муретов М. Д.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна в связи с предшествовавшим развитием Логоса в греческой философии и иудейской теософии. М., 1885.
- Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885.
- Надеждин Н. И.* Литературная критика. Эстетика. М., 1972.
- Надеждин Ф. С.* Опыт науки философии. СПб., 1845.
- Надеждин Ф. С.* Очерк истории философии по Рейнгольду. СПб., 1837.
- Надеждин А.* Митрополит Московский, Платон Левшин как проповедник. Казань, 1882.
- Назаревский Б. В.* Бюрократия и интеллигенция. М., 1906.
- Назарьев И.* Краткая история философии. Воронеж, 1895.
- Наука** о человеке. В. И. Несмелова. Казань, 1898.
- Невзоров И.* Мораль стоицизма и христианское нравоучение. Казань, 1892.
- Некрасов П.* Вера, знание, опыт. Основной метод общественных и естественных наук: Гносеологический и палеографический очерк. СПб., 1912.
- Некрасов П. А.* Теоретико-познавательные построения в славянофильском духе. Харьков, 1913.
- Несмелов В. И.* Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1903.

- Несмелов В. И.* Наука о человеке. В 2 т. Изд. 2-е. Казань, 1898. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1906. Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение.
- Нечволодов А. Д.* Сказания о Русской земле. В 4 кн. М., 1913; Репринт: Кемерово, 1991—92 / Предисл. В. Н. Ганичева.
- Никандров П. Ф.* Идеологи русского народничества. Л., 1966.
- Никанор (Бровкович), архиеп.* Поучения, беседы, речи, воззвания и писания. Т. 1—2. Одесса, 1890.
- Никанор (Бровкович А. И.), еп.* Соч. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. В 2 т. СПб., 1875—76.
- Никоненко В. С.* Русская философия накануне Петровских преобразований. СПб., 1996.
- Никитенко А.* Александр Иванович Галич. СПб., 1869.
- Никифор, архим.* Библейская энциклопедия. В 4 вып. М., 1891.
- Никифоровский М.* Русское язычество. СПб., 1875.
- Николаев Ю.* В поисках за божеством: Очерки из истории гностицизма. СПб., 1913.
- Николай Яковлевич Грот** в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей: Очерки и воспоминания гр. Л. Н. Толстого, В. С. Соловьева, О. А. Шебора и др. Письма Л. Н. Толстого, Н. Н. Страхова, А. Ф. Кони и др. СПб., 1911.
- Никольский Б. В.* К характеристике К. Н. Леонтьева. СПб., 1911.
- Никольский Б. В.* Николай Николаевич Страхов: Критико-биограф. очерк. СПб., 1896.
- Никон (Рождественский), архиеп.* Православие и грядущие судьбы России / Сост. свящ. Я. Шипов. М., 1994.
- Никонович В. Е.* Научные и философские опыты. В 2 ч. Киев, 1909, 1916.
- Никоновская летопись** // Полн. собр. рус. летописей. Т. 9. М., 1965.
- Никулин И. П.* Жизнь и деятельность епископа Дамаскина. Канд. дис. по истории. М., 1998. (Машинопись).
- Нил Сорский.* Предание ученикам своим о жительстве скитском. СПб., 1852.
- Нил Сорский.* Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1991.
- Нила Сорского предания и устав.** СПб., 1912.
- Нилус С. А.* Близ грядущий антихрист и царство дьявола на земле. Сергиев Посад, 1911—12.
- Нилус С. А.* Близ есть, при дверях: о том, чему не желают верить и что так близко. Сергиев Посад, 1917.
- Нилус С. А.* Великое в малом и антихрист как близкая политическая возможность: записки православного. Изд. 2-е, испр. и доп. Царское Село, 1905.
- Нилус С. А.* На берегу Божьей реки. Записки православного. Т. 1—2. М., 1999.
- Нилус С. А.* Сила Божья и немощь человеческая. М., 1999.
- Ничик В. М.* Из истории отечественной философии к. XVIII — н. XIX в. Киев, 1978.
- Новгородцев П. И.* Из лекций по истории философии права. Учения нового времени XVI—XVIII вв. М., 1901.
- Новгородцев П. И.* Кант и Гегель в изречениях о праве и государстве. М., 1901.
- Новгородцев П. И.* Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903.
- Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. Вып. 1. Киев, 1919.
- Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. М., 1991.
- Новгородцев П. И.* Политические идеалы древнего и нового мира. В 2 вып. М., 1910—13.
- Новейший философский словарь** / Сост. и гл. ред. А. А. Грицанов. Изд. 2-е. Минск, 2001.
- Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 1—4. Киев, 1860—61.
- Новицкова Т. А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995.
- Новые идеи в философии.** Непериодич. изд. / Под ред. Н. О. Лосского и Э. Л. Радлова. СПб., 1912. Сб. 1: Философия и ее проблемы. СПб., 1912. Сб. 2: Борьба за физическое мировоззрение. СПб., 1913. Сб. 3: Теория познания. II. СПб., 1913. Сб. 4: Что такое психология. СПб., 1913. Сб. 5: Теория познания. СПб., 1913. Сб. 6: Существует ли внешний мир? СПб., 1913. Сб. 7: Теория познания. III. СПб., 1913. Сб. 8: Душа и тело. СПб., 1913. Сб. 9: Методы психологии. I. СПб., 1913. Сб. 10: Методы психологии. II. СПб., 1914. Сб. 11: Теория познания. I. СПб., 1914. Сб. 12: К истории познания. I. СПб., 1914. Сб. 13: Современные метафизики. I. СПб., 1914. Сб. 14: Этика. I. СПб., 1914. Сб. 15: Бессознательное. СПб., 1914; Сб. 16: Психология мышления. СПб., 1914. Сб. 17: Современные метафизики. II.
- Оболенский Л. Е.* История мысли. Опыт критич. истории, философии. СПб., 1900.
- Оболенский Л. Е.* Л. Н. Толстой, его философские и нравственные идеи. СПб., 1886.
- Оболенский Л. Е.* Опыт примирения науки и метафизики. Основные начала панфилософии. СПб., 1890.
- О Владимире Соловьеве. М., 1911.
- О причинах гибели царств // Памятники литературы Древней Руси. К. XVI — н. XVII в. М., 1987.
- О свободе воли. Опыты постановки и решения вопроса: реф. и ст. членов психол. об-ва. М., 1889 // Тр. Моск. психол. об-ва. Вып. 3.
- О суверенитете русского народа. СПб., 1994.
- Огнев А. И.* Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922.
- Одоевский В. Ф.* Русские ночи. М., 1913.
- Озеров И. Х.* Исповедь человека на рубеже XX в. М., 1904.
- Олесницкий М. А.* История нравственности и нравственных учений. Ч. 1—2. Киев, 1882, 1886.
- Опыт** руководства к истории философии. Для благородных воспитанников универс. пансиона. М., 1820.
- Орлов Е. Н.* Платон, его жизнь и философская деятельность. СПб., 1896.
- Орлов М. А.* Вопрос о судьбе души по смерти в философской системе Платона. Одесса, 1882.
- Орнатский Ф.* Учение Шлейермахера о религии. Киев, 1884.
- Оршанский И. Г.* Позитивизм и континизм. Харьков, 1893 (на обл.: СПб., 1894).
- Осиповский Т. Ф.* О пространстве и времени. Харьков, 1808.
- Осиповский Т. Ф.* Рассуждения о динамической системе Канта. Харьков, 1813.
- Остроумов М. А.* Обзор философских учений. Изд. 2-е. М., 1879—80.
- Остроумов М. А.* Фалес Милетский. Первый греч. философ. Харьков, 1902.
- Ответ** кирилловских старцев на Послание Иосифа Волоцкого // Памятники литературы Древней Руси. К. XV — 1-я пол. XVI в. М., 1984.
- Отечник**, составленный епископом Игнатием (Брянчаниновым); Репринт: М., 1992.
- Открытые** рассказы странника духовному своему отцу. М., 1992.
- Очерки** по истории философии в России. М., 1960.
- Паисий Величковский, св.* Крины сильные, или Цветы прекрасные. М., 1998.

- Паисий Величковский, св.* Об умной или внутренней молитве. М., 1902.
- Памяти** наставника нашего Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова. [Некролог и речи]. Сергиев Посад, 1892.
- Памяти** русского философа Василия Николаевича Карпова... [Ст., речи]. СПб., 1898.
- Память** и похвала князю русскому Владимиру // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997.
- Панаев И.* Еще раз о сознании, как условия бытия. СПб., 1888.
- Панаев И.* О влиянии направления знания на состояние умов. СПб., 1882.
- Панибратцев А. В.* Философия в Московской славяно-греко-латинской академии (1-я четв. XVIII в.). М., 1997.
- Панченко А. М.* Церковная реформа и культура Петровской эпохи // XVIII в. Сб. 17. СПб., 1991.
- Парменов А. Г., Рогов А. И. (сост.).* Энциклопедия православной святости. Т. 1—2. М., 1997.
- Пасхалов К. Н.* Русский вопрос. М., 1913.
- Пасхалов К. Н.* Сборник статей, записок, речей и пр. В 3 т. М., 1906—12.
- Патриаршая**, или Никоновская, летопись // Полн. собр. рус. летописей. Т. 13. М., 1965.
- Пеликан Б. А.* Черносотенство // Русский стяг. Белград. 1926. № 13.
- Первухин Н.* О символизме в русской иконописи. Тр. III Археологического съезда. Владимир, 1909.
- Переписка** Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981.
- Пересветов И.* Соч. М.—Л., 1956.
- Периодический** закон Д. И. Менделеева и его философское значение: Сб. ст. М., 1947.
- Персонажи** славянской мифологии. Киев, 1993.
- Петерсон Н. П.* О религиозном характере учения Н. Ф. Федорова. М., 1915.
- Петерсон Н. П. Н. Ф. Федоров* и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л. Н. Толстого «о непротивлении» и др. идеям нашего времени. Верный, 1912.
- Петр Могила.* Православное исповедание или изложение российской веры. М., 1996.
- Печурина О. А.* Философия в духовных академиях // Начала. 1993. № 3.
- Пискаревский** летописец // Полн. собр. рус. летописей. Т. 34. М., 1978.
- Письма** А. М. Курбского к разным лицам. СПб., 1913.
- Письма** архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к казанским друзьям. Сергиев Посад, 1917.
- Письма** Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву. СПб., 1866.
- Письма** Платона, митрополита Московского, к преосвященному Амвросию и Августину. М., 1870.
- Питирим.* Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с к. XIX в. // Богосл. тр. Сб. ст. М., 1970.
- Платон (Левшин).* «Из глубины воззвах к Тебе, Господи...» М., 1996.
- Платон (Левшин).* Краткая церковная российская история. Т. 1—2. М., 1805.
- Платон (Левшин).* Полн. собр. соч. Т. 1—2. М., 1913.
- Платон (Левшин).* Поуч. слова. Т. 1. М., 1779; Т. 2. М., 1780; Т. 3. М., 1780; Т. 4. М., 1780; Т. 5. М., 1780.
- Платон (Левшин).* Разные соч. Т. 6. М., 1780.
- Платон (Левшин).* Катехизис, или Первоначальное наставление в христианском законе. Т. 8. СПб., 1781.
- Платон (Левшин).* Катехизис... Т. 9. СПб., 1781.
- Платон (Левшин).* Поуч. слова и др. соч. Т. 10. М., 1782.
- Платон (Левшин).* Поуч. слова. Т. 11. М., 1784; Т. 12. М., 1786; Поуч. слова. Т. 13. М., 1792; Т. 14. М., 1792; Т. 15. М., 1792; Т. 16. М., 1797; Т. 17. М., 1797; Т. 18. М., 1798; Т. 19. М., 1803; Т. 20. М., 1806.
- Платон (Левшин).* Православное учение, или Сокращенное христианское богословие. М., 1800.
- Платон (Лобанков).* Святительские тр. высокопреосвященного Платона (Левшина), митрополита Московского: Канд. соч. Загорск: Троице-Сергиева лавра, 1963—64.
- Платонов О. А.* Загадка Сионских протоколов. М., 1999.
- Платонов О. А.* Русская цивилизация. Изд. 3-е. М., 1995.
- Платонов О. А.* Русский труд. М., 1991.
- Платонов О. А.* Святая Русь. Открытие русской цивилизации. М., 2001.
- Платонов О. А.* Тайна беззакония. Иудаизм и масонство против христианской цивилизации. М., 1999.
- Платонов О. А.* Тайная история масонства. 1731—1996. Т. 1—3. М., 2000.
- Платонов О. А. (сост.).* Святая Русь. Энцикл. словарь рус. цивилизации.
- Плач** о пленении и о конечном разорении Московского государства // Памятники лит-ры Древней Руси. К. XVI — н. XVII в. М., 1987.
- Победоносцев К. П.* Великая ложь нашего времени. М., 1993.
- Победоносцев К. П.* Воспитание характера в школе. СПб., 1900.
- Победоносцев К. П.* Исторические исследования и статьи. СПб., 1876.
- Победоносцев К. П.* Курс гражданского права. Ч. 1—3. СПб., 1896.
- Победоносцев К. П.* Победа, победившая мир. М., 1895.
- Победоносцев К. П.* Праздник Господний. М., 1995.
- Победоносцев К. П.* Учение и учитель. Педагогические заметки. М., 1900.
- Поварнин С. И.* Разбор «ответа» Н. О. Лосского на мою критику интуитивизма. СПб., 1912.
- Повесть** временных лет / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е. СПб., 1996.
- Повесть** о видении в Нижнем Новгороде // Рус. ист. б-ка. Изд. 2-е. Т. 13. СПб., 1909.
- Повесть** о видении некоему мужу духовну // Рус. ист. б-ка. Изд. 2-е. Т. 13. СПб., 1909.
- Повесть** о новгородском белом клобуке // Памятники лит-ры Древней Руси. Сер. XVI в. М., 1985.
- Повесть** о чудесном видении во Владимире // Рус. ист. б-ка. Изд. 2-е. Т. 13. СПб., 1909.
- Погодин М. П.* Древняя русская история до монгольского ига. Т. 1—3. М., 1871.
- Погодин М. П.* О модных у нас философских толках. Для наших нигилистов и нигилисток. М., 1875.
- Погодин М. П.* О происхождении Руси. М., 1852.
- Погодин М. П.* Простая речь о мудрых вещах. Разъяснение истин бытия, жизни, смерти, начала, конца, несчастья души; вера, вечность, зло, бессмертие и загробная жизнь. Изд. 4-е. М., 1884.
- Погодин М. П.* Сборник, служащий дополнением к «Простой речи о мудреных вещах». М., 1875.
- Погожев Е. Н.* Константин Николаевич Леонтьев: Воспоминания. М., 1900.
- Полный** православный богословский энцикл. словарь. Т. 1—2. М., б. г.
- Полный** православный богословский энцикл. словарь. Т. 1—2. СПб., б. г.
- Полторацкий Н. П. И. А. Ильин* в полемике вокруг его идей о сопротивлении злу силой. Лондон, 1975.
- Полторацкий Н. П.* Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение. Питсбург, 1989.
- Полторацкий Н. П.* Монархия и республика в восприятии И. А. Ильина. Питсбург, 1979.

- Полторацкий Н. П.* Русская религиозная философия // Вопросы философии. 1992. № 2.
- Польский М., протопресвитер.* Новые мученики российские. Т. 1—2. Джорданвилль, 1949—57.
- Польский М., о.* Новые мученики российские: Собр. матер. В 2 т. Репринт: М., 1993.
- Поминайте** наставников ваших. Памяти митрополита Иоанна: Воспоминания духовных чад. СПб., 1997.
- Поселянин Е. (Погожев Е. Н.).* Русская церковь и русские подвижники XVIII в. СПб., 1905; Репринт: Загорск, 1991.
- Поселянин Е. (Погожев Е. Н.).* Сказание о святых вождях земли Русской. М., 1900; Репринт: М., 1994.
- Послание** Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 6. СПб., 1999.
- Послание** Геннадия Иоасафу // Памятники лит-ры Древней Руси. 2-я пол. XVI в. М., 1982.
- Послание** Климента Смолятича // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 4. СПб., 1997.
- Послания** Ивана Грозного. М.—Л., 1951.
- Послания** Ивана Грозного // Памятники литературы Древней Руси. 2-я пол. XVI в. М., 1982.
- Послания** Иосифа Волоцкого. М.—Л., 1959.
- Послания** старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. К. XV — 1-я пол. XVI в. М., 1984.
- Последние** судьбы России и мира. Краткое обозрение пророчеств и предсказаний. Град св. ап. Петра, 1992.
- Поснов М. Э.* Гностицизм II в. и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917.
- Посошков И. Т.* Книга о скудости и богатстве и некоторые более мелкие соч. М., 1911.
- Поспехов Л.* Книга премудрости Соломона, ее происхождение и отношение к иудейско-александрийской философии. Киев, 1873.
- Потебня А. А.* 1: О некоторых символах в славянской народной поэзии; 2: О связи некоторых представлений в языке; 3: О купальских огнях и сродных с ними представлениях; 4: О Доле и сродных с нею существах. Изд. 2-е. Харьков, 1914.
- Потебня А. А.* Слово и миф. М., 1989.
- Потебня А. А.* Эстетика и поэтика. М., 1976.
- Потоцкий Н.* Курс национального воспитания русской молодежи. Буэнос-Айрес, 1958.
- Потоцкий Н.* Спутник пропагандиста народной монархии. Буэнос-Айрес, 1954.
- Поучение** Владимира Мономаха // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997.
- Поучение** Даниила, митрополита всея Руси // Памятники лит-ры Древней Руси. К. XV — 1-я пол. XVI в. М., 1984.
- Поучения** и молитва Феодосия Печерского // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997.
- Православная** богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь, содержащий в себе необходимые для каждого сведения по всем важнейшим предметам богословского знания в алфавитном порядке. Т. 1—12. СПб., 1900—10.
- Прибытков В.* Спиритизм в России. От возникновения до настоящих дней. СПб., 1901.
- Примечания** митрополита Платона на Устав свободных Каменщиков // Из бумаг митрополита Платона. М., 1882.
- Прокопович С. (сост.).* Памятка для русской национальной молодежи. Что надо знать каждому русскому человеку. Буэнос-Айрес, 1942.
- Прокошина Е. С.* Мелетий Смотрицкий. Минск, 1966.
- Прокудин-Горский М. И.* Уединенное размышление деревенского жителя. М., 1770.
- Прохоров Г. М.* Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // Тр. Отд. древнерус. лит-ры. Т. 27. Л., 1972.
- Псалтирь** в русской поэзии. М., 1995.
- Пути** к рациональному мировоззрению. СПб., 1880.
- Путята А. Д.* Кантовские и антикантовские идеи о звездных системах. СПб., 1881.
- Пыпин А. Н.* История русской этнографии. Т. 1—4. СПб., 1890—92.
- Пыпин А. Н.* Русское масонство XVIII и XIX вв. Пг., 1916.
- Радлов Э. Л.* Введение в философию. Наука и школа, 1919.
- Радлов Э. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913.
- Радлов Э. Л.* История философии. СПб., 1897.
- Радлов Э. Л.* Очерк истории историографии русской философии. М., 1899.
- Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии. СПб., 1912; Изд. 2-е, доп. Наука и школа, 1920.
- Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии // Очерки истории рус. философии. Свердловск, 1991.
- Радлов Э. Л.* Ученая деятельность проф. М. Н. Каринского. СПб., 1895.
- Радлов Э. Л.* Учение Владимира Соловьева о свободе воли. СПб., 1911.
- Радлов Э. Л.* Философия Н. М. Минского // Русская литература XX в... Т. 2. М., 1915.
- Радлов Э. Л.* Философский словарь. М., 1913.
- Радлов Э. Л.* Эмпедокл. [В 3 ч.] СПб., 1895.
- Раевский В. А.* Записки по предмету начальных оснований и краткой истории философии. СПб., 1892.
- Размышляющий** человек. В 2 ч. М., 1803.
- Райков Б. Е.* Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. Из прошлого русского естествознания. М.—Л., 1937.
- Расовый** смысл Русской идеи. Вып. 1: Сб. ст. М., 2000.
- Распутин В. Г.* Избр. произв. М., 1984.
- Распутин Г. Е.* Житие опытного странника. СПб., 1907.
- Раушенбах Б. В.* Пристрастие. М., 1997.
- Рождественский В. П.* Материализм Бюхнера. Разбор главнейших положений современного материализма. СПб., 1868.
- Рожков Н. А.* Основы научной философии. СПб., 1911.
- Розанов В. В.* Апокалипсис нашего времени. Кн. 1—10. Сергиев Посад, 1917.
- Розанов В. В.* В мире неясного и нерешенного. СПб., 1901; Изд. 2-е: СПб., 1904.
- Розанов В. В.* Когда начальство ушло... СПб., 1910.
- Розанов В. В.* В темных религиозных лучах. М., 1994.
- Розанов В. В.* Легенда о Великом Инквизиторе. СПб., 1894.
- Розанов В. В.* Люди лунного света. Метафизика христианства. СПб., 1911.
- Розанов В. В.* Место христианства в истории. СПб., 1904.
- Розанов В. В.* Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови. Париж, 1929.
- Розанов В. В.* Около церковных стен. Т. 1—2. Пг., 1916; М., 1995.
- Розанов В. В.* Опавшие листья. В 2 т. СПб., 1906; СПб., 1913—15.
- Розанов В. В.* О подразумеваемом смысле нашей монархии. СПб., 1912.
- Розанов В. В.* О понимании. Опыт исслед. природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М., 1886.
- Розанов В. В.* Ослабнувший фетиш. СПб., 1906.
- Розанов В. В.* Природа и история. СПб., 1900; Изд. 2-е. СПб., 1903.
- Розанов В. В.* Религия и культура. Изд. 2-е. СПб., 1901.
- Розанов В. В.* Смертное. СПб., 1913.
- Розанов В. В.* Соч. Т. 1—2. М., 1990.
- Розанов В. В.* Сумерки просвещения. СПб., 1899.

- Розанов В. В.* Темный лик. Метафизика христианства. СПб., 1911.
- Розанов В. В.* Уединенное. СПб., 1912; Изд. 2-е.: СПб., 1916; М., 1990.
- Розанов М. Н. Ж.-Ж.* Руссо и литературное движение к. XVIII и н. XIX в.: Очерки по истории руссизма на Западе и в России. М., 1910 (на обл. 1912). (Уч. зап. Моск. Имп. ун-та. Вып. 42.)
- Розанов Н. П.* Московский митрополит Платон. СПб., 1913.
- Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. М., 1966.
- Россия** и Европа. Опыт соборного анализа / Сост. П. В. Тулаев. М., 1992.
- Россия** между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993.
- Россия** перед Вторым пришествием / Сост. С. В. Фомин. М., 1993.
- Русова С. Ф.* Странник Григорий Саввич Сковорода: Биогр. очерк. Изд. 2-е. М., 1899.
- Русская** идея / Сост. М. А. Маслин. М., 1992.
- Русская** литература в эмиграции / Под ред. Н. П. Полторацкого. Питсбург, 1972.
- Русская** мысль в век Просвещения. М., 1991.
- Русская** религиозно-философская мысль XX в. / Под ред. Н. П. Полторацкого. Питсбург, 1975.
- Русская** философия. Малый энцикл. словарь / Отв. ред. А. И. Алешин. М., 1985.
- Русская** философия. Словарь / Под ред. М. А. Маслина. М., 1995; 1999.
- Русская** философия 2-й пол. XVIII в.: Хрестоматия / Сост. Б. В. Емельянов. Свердловск, 1990.
- Русские** писатели-богословы. М., 2001.
- Русские** писатели эмиграции: биогр. сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре 1921—72 / Сост. Н. И. Зернов. Бостон, 1973.
- Русский** космизм. Антология филос. мысли. М., 1993.
- Русский** народ, его обычаи, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. М., 1880.
- Русский** узел евразийства. Восток в русской мысли: Сб. тр. евразийцев. М., 1997.
- Русский** эрос, или Философия любви в России. М., 1991.
- Русское** православие: веки истории. М., 1989.
- Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1988.
- Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.
- Рязановский Ф. А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915.
- Савальский В. А.* Основы философии права в научном идеализме. М., 1908.
- Савицкий З.* Изложение главнейших систем нравственных древних и новейших философов. Харьков, 1825.
- Савицкий П. Н.* В борьбе за евразийство. Париж, 1931.
- Савицкий П. Н.* Россия — особый географический мир. Б. м., 1927.
- Самарин Д. Ф.* Поборник Вселенской правды. Возражение В. С. Соловьеву на его ст. о славянофилах 40—50-х гг. СПб., 1890.
- Самарин Ю. Ф.* Иезуиты и их отношение к России. М., 1870.
- Самарин Ю. Ф.* Избр. произв. М., 1996.
- Самарин Ю. Ф.* Общинное владение // Русский вестник. 1858. № 13.
- Самарин Ю. Ф.* Поземельная собственность и общинное владение // Русский вестник. 1858. № 1—6.
- Самарин Ю. Ф.* Соч. В 12 т. М., 1877—1911.
- Самко А. К.* Великая философская гипотеза. Одесса, 1910.
- Самоубийство.** Сб. ст. епископа Михаила, проф. Кареева, Ю. И. Айхенвальда и др. М., 1911.
- Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879.
- Сахаров И. П.* Русское народное чернокнижие. СПб., 1997.
- Сахаров И. П.* Сказания русского народа. Русское народное чернокнижие. Русские народные игры, загадки, присловья и притчи. Народный дневник. Праздники и обычаи. М., 1899.
- Сахаров Н.* Союз монахов и борьба с ним в Германии. Сергиев Посад, 1912.
- Сахновский Н. И.* Святая Русь. Краткая история русского православного царства. Буэнос-Айрес, 1965.
- Сбоев В. А.* Гносис и гностики. Казань, 1839.
- Свет Христов просвещает всех. Святая Татиана и Моск. ун-т. М., 1996.
- Светилин А. Е.* Учебник формальной логики. СПб., 1871.
- Светлов П.* Крест Христов. Киев, 1907.
- Светлов П.* Мистицизм к. XIX в. в его отношении к христианской религии и философии. Изд. 2-е. СПб., 1897.
- Светлов П. Я.* Мнимое несогласие веры в чудо с наукою. Пг., 1915.
- Светлов П. Я.* Религия и наука. СПб., 1913.
- Свечин И. В.* Опыт изложения начал общественной философии. СПб., 1895.
- Свечин И. В.* Основы человеческой деятельности. СПб., 1887.
- Селезнев Ю. И.* Избранное. М., 1987.
- Селиверстов Ю. И.* ...Из русской думы. В 2 т. М., 1995.
- Семенов С.* Дух уверенности и дух сомнения. Философский этюд. СПб., 1908.
- Серафим (Роуз), иеромонах.* Будущее России и конец мира. Рига—Л., 1991.
- Серафим (Роуз), иеромонах.* Святое Православие. XX в. М.: Донской монастырь, 1992.
- Серафим Саровский, прп.* Житие, пророчества, наставления. Минск, 1997.
- Серафим Саровский, прп.* О цели христианской жизни. М., 1991.
- Серафим (Соболев), архиеп.* Русская идеология. Джорданвилль, 1987.
- Сербиненко В. В.* История русской философии XI—XIX вв. М., 1993.
- Сергей** Александрович Нилус (1862—1929). Жизнеописание. М., 1995.
- Сергий (Страгородский И. Н.), митр.* Вечная жизнь как высшее благо. М., 1895.
- Сергий (Страгородский И. Н.), митр.* Вопрос о личном спасении. М., 1895.
- Сергий (Страгородский И. Н.), митр.* Закон Божий, написанный в сердце человека. СПб., 1901.
- Сергий (Страгородский И. Н.), митр.* О нравственности вообще. СПб., 1900.
- Сергий (Страгородский И. Н.), митр.* Слова и речи. 1901—05. СПб., 1905.
- Сеченов И. М.* Избранные философские и психологические произведения. М., 1947.
- Сидонский Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833.
- Сидоров А. И.* Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма (Вступ. ст.) // *Киприан (Керн).* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
- Сикорский И. А.* О психологических основах национализма. Чит. в собрании Клуба русских националистов 8 апр. 1910. Киев, 1910.
- Сикорский И. А.* Что такое нация и другие формы этнической жизни? Киев, 1916.

- Сильвестр Медведев*. Книга о манне хлеба животного (Прил.) // *Прозоровский А. А.* Сильвестр Медведев (его жизнь и деятельность). М., 1896.
- Сильвестр Медведев*. Созерцание лет 7190, 91 и 92, в них же содеяше во гражданстве // Чтения в Об-ве истории и древностей рос. при Моск. ун-те. 1894. Кн. 4.
- Симеон Полоцкий*. Жезл правления. М., 1667.
- Симеон Полоцкий*. Обед душевный. М., 1681.
- Симеон Полоцкий*. Вечера душевная. М., 1683.
- Симеон Полоцкий*. Избр. соч. М., 1953.
- Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977.
- Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.). М., 1998.
- Сказание** Авраамия Палицына. М.—Л., 1955.
- Сказание** Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря // Памятники лит-ры Древней Руси. К. XVI — н. XVII в. М., 1987.
- Сказание** о Борисе и Глебе // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997.
- Сказание** о князях Владимирских // Памятники лит-ры Древней Руси. К. XV — 1-я пол. XVI в. М., 1984.
- Сказание** о перенесении образа Николая Чудотворца из Корсуна в Рязань // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997.
- Сказание** о чудесах Владимирской иконы Богородицы // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 4. СПб., 1997.
- Сказание** о чудотворных иконах Богоматери и Ее милостях роду человеческому. Т. 1—2. Коломна, 1993.
- Сказание** об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997.
- Скворцов И. В.* Философская пропедевтика. Применительно к курсу мужских гимназий. СПб., 1906.
- Скворцов К. И.* Философия отцов и учителей Церкви. Период апологетов. Киев, 1868.
- Сковорода Г. В.* Двое. Беседа... М., 1837.
- Сковорода Г. В.* Дружеский разговор о душевном мире Г. В. Сковороды. М., 1837.
- Сковорода Г. В.* Соч. Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем. Харьков, 1894.
- Скрынников Р. Г.* Третий Рим. СПб., 1994.
- Славянская** мифология. М., 1995.
- Слова** и поучения Кирилла Туровского // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 4. СПб., 1997.
- Слова** и поучения Серапиона Владимирского // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997.
- Словарь** книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Вып. 1—6. Л., 1987—98.
- Словарь** русских писателей XVIII в. Вып. 1 («А—И»). Л., 1987.
- Словарь** русских писателей XVIII в. Вып. 2 («К—П»). СПб., 1999.
- Слово** Даниила Заточника // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 4. СПб., 1997.
- Слово** жизни в духовных стихах, избранных для любителей духовного пения / Сост. о. Николай. 1994.
- Слово** о законе и благодати митрополита Киевского Илариона // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997.
- Слово** о гибели Русской земли // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997.
- Слово** о полку Игореве // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 4. СПб., 1997.
- Слово** об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого // Памятники лит-ры Древней Руси. К. XV — 1-я пол. XVI в. М., 1984.
- Службник**. М., 1655.
- Смигайло-Лубенский С.* Слава и гордость славян. Невидимое письмо. Славянская научно-философская мысль. СПб., 1911.
- Смирнов А.* Петербургский период жизни митрополита Филарета. М., 1900.
- Смирнов А. В.* Достоевский и Ницше. Публич. лекция. Казань, 1903.
- Смирнов А. В.* Социализм в оценке Ф. М. Достоевского. Казань, 1907.
- Смирнов В. Г.* Феофан Прокопович. М., 1994.
- Смирнов К. А.* Методическое учение о душе у Лейбница и Гербарта. Харьков, 1910.
- Смирнов Н., прот.* Златая цепь святости на Руси. Буэнос-Айрес, 1958.
- Смирнов С.* Древнерусский духовник. М., 1913.
- Смирнов С. К.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855.
- Смирнов С. К.* История Троицкой лаврской семинарии. М., 1867.
- Смирнов С. К.* Спасо-Вифанский монастырь. М., 1889.
- Снегирев В. А.* Метафизика и философия. Харьков. 1890.
- Снегирев И. М.* Биографический очерк. СПб., 1871.
- Снегирев И. М.* Жизнь Московского митрополита Platона. Ч. 1. М., 1890.
- Снегирев И. М.* Жизнь Московского митрополита Platона. Ч. 2. М., 1891.
- Снегирев И. М.* Путевые записки о Троицкой лавре. М., 1840.
- Соболев А. Н.* Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913.
- Собрание** мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Т. 1—4. СПб., 1885.
- Соколов В. А.* Рассуждение о подражании языческих философов христианам первых веков. М., 1834.
- Соколова М. Е.* Краткая история философии. Симбирск, 1889.
- Солнцев Н. В.* Русская философия. Имена. Учение. Тексты. М., 2001.
- Соловьев В. С.* Владимир Св. и христианское государство и ответ на корреспонденцию из Кракова. М., 1913.
- Соловьев В. С.* Духовные основы жизни. Изд. 3-е. СПб., 1897. (изд. 1-е под загл. «Религиозные основы жизни»).
- Соловьев В. С.* Кризис западной философии. Против позитивистов. М., 1874.
- Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал. М., 1880.
- Соловьев В. С.* Оправдание добра. Нравственная философия... СПб., 1897.
- Соловьев В. С.* Первоначальные судьбы теократии. М., 1885.
- Соловьев В. С.* Письма. В 4 т. СПб., 1908—23. (Отдельные тома выпускались как самостоятельные издания.)
- Соловьев В. С.* Право и нравственность: Очерки из прикладной этики. СПб., 1897.
- Соловьев В. С.* Религиозные основы жизни. Изд. 2-е. СПб., 1885.
- Соловьев В. С.* Россия и вселенская церковь / Пер. с фр. М., 1911.
- Соловьев В. С.* Русская идея / Пер. с фр. М., 1911.
- Соловьев В. С.* Собр. соч. В 10 т. Изд. 2-е. СПб., 1911—14.
- Соловьев В. С.* Соч. Т. 1—2. М., 1988.
- Соловьев В. С.* Три разговора. О войне, прогрессе и конце всемирной истории. СПб., 1900.
- Соловьев В. С.* Три речи в память Достоевского. 1881—83. М., 1884.
- Соловьев В. С.* Три силы. Публич. чтения. М., 1877.
- Соловьев В. С.* Философская публицистика. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1989; Т. 2. М., 1990.
- Соловьев И. П.* Курс истории философии. СПб., 1913.

- Соловьев Н. «Теодицея» Лейбница, рассматриваемая в связи с его метафизическим учением. Харьков, 1904.
- Соловьев Р. Философия смерти. М., 1906.
- Солоневич И. Л. Белая империя. Шанхай, 1941.
- Солоневич И. Л. Великая фальшивка Февраля. Буэнос-Айрес, 1954.
- Солоневич И. Л. Диктатура импотентов. Буэнос-Айрес, 1952.
- Солоневич И. Л. Диктатура слоя. Буэнос-Айрес, 1956.
- Солоневич И. Л. Народная монархия. М., 1991.
- Солоухин В. Время собирать камни. М., 1990.
- Солоухин В. Последняя ступень. М., 1995.
- Сотонин К. И. Таблицы по истории философии. Казань, 1914.
- Сочинения** Ермолая-Еразма // Памятники лит-ры Древней Руси. К. XV — 1-я пол. XVI в. М., 1984.
- Сочинения** Максима Грека // Памятники лит-ры Древней Руси. К. XV — 1-я пол. XVI в. М., 1984.
- Сочинения** Федора Карпова // Памятники лит-ры Древней Руси. К. XV — 1-я пол. XVI в. М., 1984.
- Спекторский Е. В. К вопросу о системе «Духа законов» Монтескье и его философских источниках. Ярославль, 1912.
- Спекторский Е. В. Очерки по философии общественных наук. Варшава, 1907. Вып. 1: Общественные науки и теоретическая философия.
- Спекторский Е. В. Проблемы социальной физики в XVII столетии. Т. 1—2. Варшава—Киев, 1910—17.
- Спекторский Е. В. Происхождение протестанского рационализма. Варшава, 1914.
- Сперанский В. Н. Учение Лейбница и Локка о врожденных идеях и его значение для определения оснований и границ познания. [М., 1872].
- Спир А. А. Очерки критической философии / Пер. с фр. М., 1901.
- Станкевич Н. В. Переписка Н. В. Станкевича 1830—40 гг. М., 1914.
- Стелецкий Ю. Странствующий украинский философ Г. С. Сковорода. Киев, 1894.
- Степун Ф. А. Идея России и формы ее раскрытия // Новый Град. Кн. 8. Париж, 1934.
- Стефан (Яворский). Догмат о знамени Честного Креста // Крест Господень. М., 1998.
- Стихи** покаянные // Памятники лит-ры Древней Руси. 2-я пол. XVI в. М., 1982.
- Столыпин Д. А. Очерки философии и науки. Изд. 2-е. В 3 кн. М., 1893.
- Страсти** Христовы: Древнерусская повесть // Летописец семьи Гончаровых. Ульяновск, 1996.
- Страстная** седмица Великого поста. М., 1997.
- Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Изд. 2-е. Кн. 1—2. СПб., 1887—90.
- Страхов Н. Н. Брак, рассматриваемый в своей природе и со стороны формы его заключения. Харьков, 1893.
- Страхов Н. Н. Женский вопрос. Разбор соч. Дж. Стюарта Милля «О подчинении женщин». СПб., 1871.
- Страхов Н. Н. Литературная критика. М., 1984.
- Страхов Н. Н. Мир как целое. СПб., 1872.
- Страхов Н. Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. Изд. 2-е. СПб., 1892.
- Страхов Н. Н. Наша культура и всемирное единство... // Русский вестник. 1888. № 6.
- Страхов Н. Н. О вечных истинах: Мой спор о спиритизме. СПб., 1887.
- Страхов Н. Н. О методе естественных наук и значении их в общем образовании. Изд. 2-е. Киев, 1900.
- Страхов Н. Н. Очерк истории философии. С древнейших времен философии до настоящего времени. Изд. 7-е. Харьков, 1916.
- Страхов Н. Н. Философские очерки. СПб., 1895.
- Страхов Н. Н. Философское учение о познании и достоверности познаваемого. М., 1888; Изд. 2-е. Харьков, 1896.
- Страхов Н. Н. Христианское учение о браке и противнике этого учения. Харьков, 1895.
- Стричек А. Денис Фонвизин. М., 1994.
- Строев П. М. Библиогр. словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882.
- Струве Г. Е. Введение в философию. Варшава, 1899.
- Струве Г. Е. Материя, дух и энергия как начала объективного бытия. Харьков, 1901.
- Струве Г. Е. Самостоятельное начало душевных явлений. М., 1870.
- Струве Г. Е. Современная анархия духа и ее философ Фридрих Ницше. Харьков, 1900.
- Струве Г. Е. Энциклопедия философских наук и направлений в связи с введением в философию, или Философия философии. Варшава, 1890.
- Струве Н. А. Православие и культура. М., 1992.
- Струве П. Б. Марксова теория социального развития / Пер. с нем. Киев, 1905.
- Струве П. Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. СПб., 1911.
- Сувчинский П. П. Вечный устой // На путях. Кн. 2. Берлин, 1922.
- Сувчинский П. П. Инобытие русской религиозности // Евразийский временник. Кн. 3. Берлин, 1923.
- Сувчинский П. П. Сила слабых; Эпоха веры // Исход к Востоку. Кн. 1. София. 1921.
- Судницын Д. М. Краткий исторический обзор главнейших философских учений. В 2 вып. Владимир, 1909.
- Сумароков А. П. О домостроительстве // Русская проза XVIII в. М.—Л., 1950.
- Сумароков А. П. О российском духовном красноречии // Полн. собр. всех соч. в стихах и прозе. Т. 6. М., 1787.
- Сухов А. Д. Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы. М., 1995.
- Сухов А. Д. Русская философия: пути развития: Очерк теоретической истории. М., 1989.
- Сухов А. Д. (сост. и ред.). Сто русских философов. Биограф. словарь. 1995.
- Сухов А. Д. Столетняя дискуссия: западничество и самобытность в русской философии. М., 1998.
- Сухов А. Д. Хомяков, философ славянофильства. М., 1993.
- Тальберг Н. Д. Святая Русь. Изд. 2-е. Париж, 1929; СПб., 1992.
- Тарасий. Перелом в древнерусском богословии. Варшава, 1927.
- Тареев М. М. Основы христианства. В 4 т. Сергиев Посад, 1908; 1910.
- Тареев М. М. Философия жизни. Сергиев Посад, 1891—1916.
- Тареев М. М. Христианская философия. М., 1917.
- Тареев М. М. Цель и смысл жизни. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1903.
- Татаринов А. П. Движимость естества, или Устремление видов к равенности отношений по их проявлениям. М., 1835.
- Татаринов А. П. Натура земли в проявительности и видоизменности. М., 1835.
- Татищев В. Н. Духовная моему сыну. Тексты Духовной и Увещания. СПб., 1896.
- Таубе М. Ф. (псевд. Ватутин М.). К возрождению славяно-русского самосознания: Сб. СПб., 1911 (на обл. 1912).
- Таубе М. Ф. К характеристике славянофильства как политического учения. Разбор ст. М. Чадова «Возможно ли возрождение славянофильства». Харьков, 1906.

- Таубе М. Ф.* Ложь Запада и творчество Востока по славянофильскому учению. Харьков, 1906.
- Таубе М. Ф. (псевд. Ватулин М.).* Мистическое восприятие и духовное озарение. Харьков, 1907.
- Таубе М. Ф. (псевд. Ватулин М.).* Московская философско-математическая школа, основанная проф. Бугаевым, и славянофильство Хомякова. Харьков, 1908.
- Таубе М. Ф. (псевд. Ватулин М.).* Познаниеведение соборного восточного просвещения по любомудрию славянофильства. Пг., 1912.
- Таубе М. Ф. (псевд. Ватулин М.).* Свод основных законов мышления. Логика. Психология. Металогика. Пг., 1909.
- Таубе М. Ф.* Славянофильство и его определения. Харьков, 1905.
- Таубе М. Ф.* Три столпа русского самобытного просвещения прошлого столетия: Хомяков, Достоевский и епископ Феофан, затворник Вышенский. Харьков, 1912.
- Таубе М. Ф.* Троиединство, как основа соборности и духовности. Пг., 1910.
- Таубе М. Ф.* Хомяков. Харьков, 1908.
- Творения** иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Т. 1—5. М., 1889.
- Творения** святителя Филарета митрополита Московского и Коломенского. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия. Ч. 1—3. М., 1867.
- Тенишев В. Н.* Деятельность человека. СПб., 1897.
- Терещенко А.* Быт русского народа. Ч. 1—7. СПб., 1848.
- Теплов Г. В.* Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут... СПб., 1751.
- Теплов Г. Н.* Наставление сыну. СПб., 1768.
- Терентьев Н. Д.* Отличительные черты новой европейской философии сравнительно с философией древней и средневековой. Казань, 1911.
- Тиличев А. Д.* Гуманизм и национализм Достоевского. Заметки о Достоевском и славянофильстве. СПб., 1881.
- Титлинов Б. В.* Гавриил Петров, митрополит Новгородский и С.-Петербургский. Уч. зап. Петроград. Имп. дух. акад. Вып. 5. Пг., 1916.
- Тихомиров И. И.* Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Ярославль, 1909.
- Тихомиров Л. А.* Апология веры и монархии. М., 1999.
- Тихомиров Л. А.* Вопросы экономической политики. М., 1900.
- Тихомиров Л. А.* Воспоминания. М.—Л., 1927.
- Тихомиров Л. А.* Единоличная власть как принцип государственного строения. М., 1993.
- Тихомиров Л. А.* Земля и фабрика. М., 1899.
- Тихомиров Л. А.* Критика демократии. М., 1998.
- Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. СПб., 1992.
- Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории. М., 1998.
- Тихомиров П. В.* Вечный мир в философском проекте Канта. Сергиев Посад, 1899.
- Тихомиров П. В.* Возможна ли метафизика ума? // Чтения в Об-ве любителей дух. просвещения. 1893.
- Тихомиров П. В.* Гносеологические и метафизические предпосылки истины бытия Божия. Харьков, 1899.
- Тихомиров П. В.* История философии как процесс постепенной выработки научно обоснованного и истинного мировоззрения. Сергиев Посад, 1899.
- Тихомиров П. В.* Научные задачи и методы истории философии. Сергиев Посад, 1907.
- Тихомиров П. В.* Очерки по гносеологии // Богословский вестник. 1908. № 4.
- Тихомиров П. В.* Состояние философии к н. XX столетия // Богословский вестник. 1905. № 7—9.
- Тихомиров П. В.* Православная догматика и религиозно-философское умозрение. Харьков, 1897.
- Тихомиров П. В.* Философия В. Д. Кудрявцева // Чтения в Об-ве любителей дух. просвещения. 1893.
- Тихон (Малинин).* Толкование на Первое Соборное Послание св. Апостола Петра // *Гавриил (Петров) и Тихон (Малинин).* Толкование на все Соборные апостольские послания. М., 1794.
- Толстой Д. А.* Речи и статьи. СПб., 1876.
- Толстой К. К.* Корни беспросветного пессимизма. «Оптимистическая» философия проф. И. И. Мечникова. СПб., 1909.
- Толстой Л. Н.* В чем моя вера? М., 1911.
- Толстой Л. Н.* В чем моя вера? // Полн. собр. соч. Т. 23. М., 1957.
- Толстой Л. Н.* В чем счастье? [и др. произв.]. СПб., 1909.
- Толстой Л. Н.* Закон насилия и закон любви. [М.], 1917.
- Толстой Л. Н.* Исповедь. СПб., 1911.
- Толстой Л. Н.* Исследование догматического богословия // Полн. собр. соч. Т. 23. М., 1957.
- Толстой Л. Н.* Мысли о новом жизнепонимании. М., 1911.
- Толстой Л. Н.* О жизни. [Изд. 2-е]. М., 1903. (На 1-й с. обл. номер сер. указан ошибочно: «Вып. 6»).
- Толстой Л. Н.* Рабство нашего времени. М., 1917.
- Толстой Л. Н.* Так что же нам делать? Изд. 2-е. Вып. 1—2. М., 1906—07.
- Толстой Л. Н.* Царство Божие внутри нас, [или Христианство, не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание]. М., 1908.
- Троицкий И. Г.* Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей, его происхождении и значении в истории эсхатологических представлений. СПб., 1904.
- Троицкий М. М.* Наука о духе. Общие свойства и законы человеческого духа. В 2 т. М., 1882.
- Троицкий М. М.* Психология. М., 1885.
- Троицкий Н. И.* О личном бессмертии. Апологетический этюд против материализма. Тула, 1907.
- Троицкий С.* Христианская философия брака. Париж, 1933.
- Тростников В. Н.* Бог в русской истории. Одесса, 1998.
- Тростников В. Н.* Философия супружества. М., 1999.
- Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян. М., 1991.
- Трубецкой Е. Н.* Война и мировая задача России. (Война и культура). М., 1914.
- Трубецкой Е. Н.* Два мира в древнерусской иконописи. М., 1916.
- Трубецкой Е. Н.* Иное царство и его искатели в русской народной сказке. М., 1922.
- Трубецкой Е. Н.* Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. [М.], 1917].
- Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. 1—2. М., 1913.
- Трубецкой Е. Н.* Национальный вопрос — Константинополь и Святая София. М., 1913.
- Трубецкой Е. Н.* Отечественная война и ее духовный смысл. М., 1915.
- Трубецкой Е. Н.* Россия в ее иконе // Умозрение в красках. Три очерка о русской иконе. Париж, 1965.
- Трубецкой Е. Н.* Политическое миросозерцание эпохи Возрождения. Киев, 1893.
- Трубецкой Е. Н.* [Религиозно-общественный идеал западного христианства...]. В 2 ч. М., 1892. Ч. 1: Миросозерцание блаженного Августина. Киев, 1897. Ч. 2: Идея божеского царства в творениях Григория VII и публицистов, его современников.

- Трубецкой Е. Н.* Социальная утопия Платона. М., 1908.
Трубецкой Е. Н. Соч. В 2 т. М., 1995.
Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1918; М., 1994.
Трубецкой Е. Н. Философия Ницше. М., 1904.
Трубецкой Н. С. Верхи и низы русской культуры. (Этническая база русской культуры) // Исход к Востоку. Утверждение евразийцев. Кн. 1. София, 1921.
Трубецкой Н. С. Европа и человечество. София, 1920.
Трубецкой Н. С. Избр. тр. по философии. М., 1987.
Трубецкой Н. С. Мы и другие // Евразийский временник. Кн. 4. 1925.
Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. Берлин, 1926.
Трубецкой Н. С. О туранском элементе в русской культуре // Евразийский временник. Кн. 4. Берлин, 1925.
Трубецкой Н. С. Русская проблема // На путях. Утверждение евразийцев. Кн. 2. М.—Берлин, 1922.
Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. [В 2 ч.]. Изд. 3-е. М., 1915.
Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. М., 1997.
Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 1890.
Трубецкой С. Н. Собр. соч. [В 6 т.]. М., 1906—12.
Трубецкой С. Н. Соч. М., 1994.
Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории: Философско-ист. исслед. М., 1900.
Трубецкой С. Н. Философские статьи. М., 1908.
Трубников Н. А. Логика чистого разума и женский вопрос. Философия религии, политики и текущего момента. М., 1906.
Тютчев Ф. И. Политические статьи. Париж, 1957; 1976.
- Уваров С. С.* Доклады министра народного просвещения С. С. Уварова императору Николаю I // Река времен. Кн. 1. М., 1995.
Уваров С. С. Мысли о заведении в России Академии азиатской // Вестник Европы. 1811. Ч. 60. № 21.
Уваров С. С. О преподавании истории относительно к народному воспитанию. СПб., 1813.
Ульянин П. А. Письма и наброски по вопросам этики, психологии и естествознания. Варшава, 1910.
Успенский Б. А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина Москва — Третий Рим // Русское подвижничество. М., 1996.
Успенский Л. А. Богословие иконы православной церкви. М., 1989.
Успенский П. Д. Четвертое измерение. Обзор главнейших теорий и попыток исследования об измерении неизмеримого. Изд. 3-е, пересм. и доп. Пг., 1918.
Устрялов Н. В. В борьбе за Россию: Сб. ст. Харбин, 1920.
Устрялов Н. В. Политическая доктрина славянофильства. Харбин, 1925.
Устрялов Н. В. Проблема прогресса. Харбин, 1931.
Учение И. П. Павлова и философские вопросы психологии. М., 1952.
- Фаминский В. И.* Религиозно-нравственные воззрения Л. А. Сенеки-философа и отношение его к христианству. [В 3 ч.]. Киев, 1906.
Федоров Н. Ф. Из третьего тома «Философия общего дела»: Заметки. СПб., [1913].
Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982.
Федоров Н. Ф. Философия общего дела. [В 3 т.]. М., 1906. Т. 1: Верный, М., 1913. Т. 2. (Т. 3 не выходил).
Федотов Г. П. Защита о России. Париж, 1988.
Федотов Г. П. Лицо России. Париж, 1974.
Федотов Г. П. Россия и свобода. Нью-Йорк, 1981.
Федотов Г. П. Святой Филипп, митрополит Московский. Париж, 1928.
- Федотов Г. П.* Святые Древней Руси (X—XVII столетий). Нью-Йорк, 1960.
Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990.
Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
Федотов Г. П. Судьба и грехи России. В 2 ч. СПб., 1991—92.
Федотов Г. П. Тяжба о России. Париж, 1982.
Феофилакт (Горский). Догматы христианские православной веры / С парал. пер. диак. Василия Налимова на фр. яз. СПб., 1792.
Феофилакт (Лопатинский). Избр. филос. произв. / Сост., пер. и вступ. ст. А. В. Панибратцева. М., 1997.
Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М., 1914.
Филарет, св. Десять слов о Кресте и глаголы жизни вечной. М., 1995.
Филарет, св. Мнения, отзывы и письма. М., 1998.
Филарет, св. О государстве. Тверь, 1992.
Филарет, св. Пространный христианский Катехизис. Белосток, 1990.
Филарет, св. Слава Богоматери. Учение о Благодатном совершенстве и добродетелях Богоматери, о подражании добродетели Богоматери, о благоговейном почитании и прославлении Ея. М., 1996.
Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. Кн. 2. Чернигов, 1863.
Филарет (Дроздов), митр. Государственное учение. М., 1883.
Филарета, митрополита Московского и Коломенского творения. М., 1994.
Филитов М. М. История философии с древнейших времен. СПб., [1910].
Филитов М. М. Судьбы русской философии. Ч. 1 и 2. СПб., [1904].
Филитов М. М. Философия действительности. [В 2 т., 1-й т. в 3 вып.]. СПб., 1895—97.
Филон Александрийский. О жизни созерцательной / Пер. с лат. Киев, 1909.
- Философическая** и политическая переписка имп. Екатерины II с д-ром Циммерманом с 1785 по 1792 г. / Пер. с фр. подлинника. СПб., 1803.
Философические истины, или Превосходные мысли, избранные из сочинений русских современных писателей Аполлоном Мельгуновым. М., 1840.
Философский лексикон. В 4 т. Киев, 1857—73.
Философский сборник. [М., 1912].
Философский словарь. Логика, психология, этика, эстетика и история философии. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1913.
Философия брака / Пер. с фр. СПб., 1868.
Философия действительности. Изложение системы Дюринга с прил. критич. обзора А. А. Козлова. Киев, 1878.
Философская энциклопедия. Т. 1—5. М., 1960—70.
Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / Под ред. Э. Л. Радлова. СПб., 1904.
Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. Изд. 5-е. М., 1987.
Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. Изд. 7-е. М., 2001.
Философский энцикл. словарь / Под ред. Л. Ф. Ильичева, П. Н. Федосеева. М., 1983.
Философы России XIX—XX столетий. Биограф. Идеи. Тр. / Гл. ред. П. В. Алексеев. Изд. 3-е. М., 1999.
Флоренский П. А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалог. исслед. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992.

- Флоренский П. А.* «Не восхищение непщева». Сергиев Посад, 1915.
- Флоренский П. А.* О духовной истине. Вып. 1—2. М., 1912—13.
- Флоренский П. А.* Около Хомякова. Сергиев Посад, 1916.
- Флоренский П. А.* Памяти Ф. Д. Самарина. Вып. 1. Сергиев Посад, 1917. (Др. вып. не выходили).
- Флоренский П. А.* Первые шаги философии. Из лекций по истории философии. Сергиев Посад, 1917.
- Флоренский П. А.* Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914.
- Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1—2. М., 1990.
- Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Опыт правосл. теодицеи в 12 письмах. М., 1914.
- Флоренский П. А.* Троице-Сергиева лавра и Россия // Сергей Радонежский. М., 1991.
- Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. Т. 2. М., 1990.
- Флоринский В. М.* Русские простонародные травники и лечебники: Собр. медицинских рукописей XVI и XVII столетий. Казань, 1879.
- Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV в. Париж, 1931.
- Флоровский Г.* Восточные отцы IV в. М., 1992.
- Флоровский Г.* Восточные отцы V—VIII вв. М., 1992.
- Флоровский Г. В.* Достоевский и Европа. София, 1922.
- Флоровский Г. В.* Евразийский соблазн // Современные записки. Париж, 1928. № 34.
- Флоровский Г. В.* О патриотизме праведном и греховном // На путях. Утверждение евразийцев. Кн. 2. Берлин, 1922.
- Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Киев, 1991.
- Флоровский Г. В.* Разрывы и связи // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921.
- Фомин И. И.* Введение в историю новой философии. С подробным библиогр. указателем книг и ст. по философии. М., 1905.
- Фонвизин Д. И.* Соч. М., 1982.
- Франк С.* Духовные основы общества. М., 1992.
- Франк С.* Душа человека. Париж, 1964.
- Франк С.* Русское мировоззрение. Париж, 1930.
- Франк С.* Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957.
- Франк С. Л.* Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. М., 1917.
- Франк С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939.
- Франк С. Л.* Очерки методологии общественных наук. М., 1922.
- Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915.
- Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956.
- Франк С. Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социологии. Париж, 1949.
- Франк С. Л.* Соч. М., 1990.
- Франк С. Л.* Философия и жизнь. СПб., 1910.
- Франк Филипп.* Философия науки. Связь между наукой и философией / Пер. с англ. М., 1960.
- Хворостинин И. А.* Слова дня, и царей, и святителей московских // Памятники лит-ры Древней Руси. К. XVI — н. XVII в. М., 1987.
- Хитрово А.* Белинский как моралист. Ч. 1. СПб., 1862.
- Хлебников И.* Философия самооправдания. Кириллов, 1910.
- Хлебников Н.* Исследования и характеристики. Ст. Киев, 1879.
- Холмский А. И.* Пессимизм и quasi — научная критика. Одесса, 1884.
- Хомяков А. С.* О старом и новом. М., 1988.
- Хомяков А. С.* О старом и новом // Русская идея. М., 1992.
- Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Изд. 3-е. [В 8 т.]. М., 1886—1906. (Т. 5 не выходил).
- Хомяков А. С.* Работы по богословию. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1994.
- Хомяков А. С.* Соч. Кн. 1—6. Пг., 1915.
- Хомяков А. С.* Соч. Т. 1—2. М., 1994.
- Хомяков Д. А.* Православие. Самодержавие. Народность. Монреаль, 1982.
- Хоружий С. С.* Диптих безмолвия. М., 1991.
- Христианство.** Энцикл. словарь. В 3 т. М., 1993—95.
- Христос** в русской поэзии. М., 1996.
- Христофагия.** Борьба талмудического иудаизма с Церковью Христовой. Киев, 1993.
- Хрущов И.* Исследования о соч. Иосифа Санина, преподавателя игумена Волоцкого. 1868.
- Цикунов (Кузьмич) А.* Заговор мирового правительства. М., 1994.
- Циолковский К. Э.* Будущее Земли и человечество. Калуга, 1928.
- Циолковский К. Э.* Горе и гений. Калуга, 1916.
- Циолковский К. Э.* Грезы о земле и небе. Калуга, 1895.
- Циолковский К. Э.* Любовь к самому себе, или Истинное себялюбие. Калуга, 1928.
- Циолковский К. Э.* Монизм вселенной. Конспект. Калуга, 1925.
- Циолковский К. Э.* Причина космоса. Конспект. Калуга, 1925.
- Циолковский К. Э.* Ум и страсти. Калуга, 1928.
- Подикович В. К.* Семантика иконографии Страшного суда в русском искусстве XV—XVI вв. Ульяновск, 1995.
- Чеботарев В. И.* Записки (Прил.) // Творения св. Тихона Задонского. Т. 5. М., 1889.
- Челпанов Г. И.* Введение в философию. Изд. 5-е. М., 1912.
- Челпанов Г. И.* Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. Изд. 2-е. СПб., 1903.
- Челпанов Г. И.* Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Ч. 1—2. Киев, 1896, 1904.
- Черепанов К. Г.* Синтезис о русской идее. СПб., 1998.
- Черняев Н.* Мистика, идеалы и поэзия русского самодержавия. М., 1998.
- Четвериков С., прот.* Оптина Пустынь. Париж, 1930.
- Чижеевский А. Л.* Земное эхо солнечных бурь. М., 1973.
- Чистович И.* Руководители и деятели духовного просвещения в России. СПб., б. г.
- Чистович И. А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России (в 1-й пол. текущего столетия). СПб., 1894.
- Чичерин Б. Н.* Вопросы философии. М., 1904.
- Чичерин Б. Н.* История политических учений. В 5 ч. М., 1869—1902.
- Чичерин Б. Н.* Мистицизм в науке. М., 1880.
- Чичерин Б. Н.* Наука и религия. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1901.
- Чичерин Б. Н.* Основания логики и метафизики. М., 1894.
- Чичерин Б. Н.* Положительная философия и единство науки. М., 1892.
- Чичерин Б. Н.* Собственность и государство. В 2 ч. М., 1882—83.
- Чичерин Б. Н.* Философия права. М., 1900.
- Чудеса** святой благоверной великой княгини Анны Кашинской. СПб., 1909.
- Чудо** Георгия о змии // Б-ка лит-ры Древней Руси. Т. 5. СПб., 1997.
- Чудотворные** иконы Матери Божией. Т. 1—2. М., 1993.

Чулков М. Д. Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных престопадных обрядов, колдовства, шаманства и пр.. М., 1786; М., 1886.

Шапошников Л. Е. Русская религиозная философия XIX—XX вв. Н. Новгород, 1992.

Шапошников Л. Е. Философия соборности. СПб., 1996.

Шарапов С. Ф. Бумажный рубль: Его теория и практика. СПб., 1898.

Шарапов С. Ф. Деревенские мысли о нашем государственном хозяйстве. М., 1886.

Шарапов С. Ф. Соч. Т. 1—9. М., 1900—06.

Шафаревич И. Р. Соч. В 3 т. М., 1994.

Шевырев С. П. История императорского Московского университета, написанная к столетнему его юбилею. М., 1998.

Шевырев С. П. История русской словесности, преимущественно древней. Ч. 1—4. М., 1846—60.

Шевырев С. П. Христианская философия. Беседы Бааде-ра // Москвитянин. 1841. Ч. 3. № 6.

Шепинг Д. Д. Мифы славянского язычества. М., 1849.

«Шестоднев» Афанасия Холмогорского // Христианство и Церковь в России феодального периода: Матер. Новосибирск, 1989.

Шилтов А. М. О бессмертии души. Харьков, 1893.

Шилов Н. Н. Нужны ли славянофилы для разрешения славянского вопроса? (Докл., чит. в Русском собрании 10 окт. 1914). Пг., 1915.

Шипунов Ф. Я. Истина Великой России. М., 1992.

Шипунов Ф. Я. Оглянись на дом свой. М., 1988.

Шкуринов П. С. Философия России XVIII в. М., 1992.

Шлейермахер Ф. Речи о религии. Киев, 1994.

Шлейтере С. В. Философия Г. Н. Топлова. М., 1996.

Шмаков А. С. «Еврейские речи». М., 1897.

Шмаков А. С. Еврейский вопрос на сцене всемирной истории. Введение. М., 1912.

Шмаков А. С. Свобода и евреи. М., 1906.

Шмурло Е. Ф. Евгений, митрополит Киевский: Очерк развития его ученой деятельности в связи с его биографией. СПб., 1888.

Шмурло Е. Ф. Митрополит Евгений как ученый. Ранние годы жизни. 1767—1801. СПб., 1888.

Шохин В. К. Святитель Филарет в истории русской философии // Альфа и Омега. 1996. № 4.

Шохин В. К. Святитель Филарет, митрополит Московский и «школа верующего разума» в русской философии // Вестник рус. христ. движения. Париж—Нью-Йорк—Москва, 1997.

Шпет Г. Г. Антропологизм Лаврова в свете истории философии. Колос, 1922.

Шпет Г. Г. Введение в этическую психологию. М., 1927.

Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. [М.], 1927.

Шпет Г. Г. История как проблема логики. М., 1916.

Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Ч. 1. Пг., 1922.

Шпет Г. Г. Скептик и его душа. М., 1919.

Шпет Г. Г. Сознание и его собственник. М., 1916.

Шпет Г. Г. Соч.. М., 1989.

Шпет Г. Г. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921.

Шпет Г. Г. Философское наследие П. Д. Юркевича. М., 1915.

Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты. [В 3 т.]. Пг., 1922—23.

Шпет Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914.

Штиглиц А. Н. Памяти И. С. Аксакова: Речь. СПб., 1896; СПб., 1907.

Штиглиц А. Н. Россия и славянство. СПб., 1907.

Шуклин В. Мифы русского народа. Екатеринбург, 1995.

Щеглов Б. Ранние славянофилы как религиозные мыслители. Ч. 1. Киев, 1917. (Остальные части не выходили).

Щеглов В. Г. Граф Л. Н. Толстой и Ф. Ницше. Ярославль, 1897.

Щербатов А. Г. Православный приход — твердыня русской народности. М., 1909.

Щербатов М. М. Разговор о бессмертии души // Мысли о душе. Русская метафизика XVIII в. СПб., 1996.

Щербатов М. М. Размышления о смертном часе // Мысли о душе. Русская метафизика XVII в. СПб., 1996.

Щипанов И. Я. Философия русского Просвещения. М., 1971.

Энгельгардт А. Н. Из деревни. 12 писем 1872—87. М., 1987.

Энгельгардт Н. А. Очерк истории русской цензуры в связи с развитием печати (1703—1903). СПб., 1904.

Энгельгардт Н. А. История русской литературы XIX столетия. В 2 т. СПб., 1913—15.

Эрн В. Ф. Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия. М., 1915.

Эрн В. Ф. Соч. М., 1991.

Эрн В. Ф. Христианское отношение к собственности. М., 1906.

Юзефович Б. М. О философском учении Л. Н. Толстого. Киев., 1892.

Юзефович Б. М. Основы самопознания. Киев., 1898.

Юзефович Б. М. Еврейский вопрос в печати и жизни. Киев., 1904.

Юзефович Б. М. Политические письма Ч. 1—4. Киев., 1908—10.

Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. М., 1866.

Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия // Тр. Киевской дух. акад. 1860. № 1.

Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.

Юрьевский А. Новый святорусский патерик. Тобольск, 1912.

Яковенко Б. В. Очерки русской философии. Берлин, 1922.

Ярмонкин В. В. Идеология монархизма. СПб., 1908.

Яроцкий А. И. Идеализм как физиологический фактор. Юрьев, 1908.

ОСНОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

авт. — автор
акад. — академик
АН — Академия наук
ап., апп. — апостол, апостолы
арх. — архангел
архиеп. — архиепископ
архим. — архимандрит
АХ — Академия художеств

Б. — большой
басс. — бассейн
бесср. — бессребреник
б-ка — библиотека
блгв. — благоверный
блж. — блаженный
быв. — бывший

В., вост. — восток, восточный
в., вв. — век, века
в осн. — в основном
в т. ч. — в том числе

вдхр. — водохранилище
вел. — великий
верх. — верхний
вмч. — великомученица
вмч. — великомученик
вол. — волость

г. — город
Гал. — Послание к галатам
ГИМ — Государственный Исторический музей
гл. обр. — главным образом
гос. — государственный
губ. — губерния

Д. Восток — Дальний Восток
д. — деревня
Деян. — Деяния святых апостолов
диак. — диакон
дл. — длина
др. — другой

Евр. — Послание к Евреям
еп. — епископ
Еф. — Послание к Ефессянам

журн. — журнал
ж.-д. — железнодорожный

З., зап. — Запад, западный
зап.-евр. — западноевропейский

Иак. — Послание Иакова
игум. — игумен
изд. — издание, издатель
им. — имени
имп. — император
Ин. — Евангелие от Иоанна
1, 2, 3 Ин. — 1-е, 2-е, 3-е послание Иоанна
иностр. — иностранный
исп. — исповедник

к. — конец
кв. — квадратный

кн. — князь
1 Кор., 2 Кор. — 1-е и 2-е послания к Коринфянам

Л. — Ленинград
лат. — латинский
лев. — левый
лит. — литературный
Лк. — Евангелие от Луки

М. — Москва, малый
м. — море
митр. — митрополит
Мк. — Евангелие от Марка
мл. — младший
мн. — многие
мон. — монастырь
моск. — московский
муз. — музыкальный
Мф. — Евангелие от Матфея
мц., мщ. — мученица, мученицы
мч., мчч. — мученик, мученики

н. — начало
Н. Новгород — Нижний Новгород
н. э. — нашей эры
назв. — название
наиб. — наиболее
наим. — наименее
напр. — например
нас. — население
наст. — настоящий
нац. — национальный
неизв. — неизвестный
неск. — несколько

о, о-ва — остров, острова
обл. — область
одноим. — одноименный
оз. — озеро
ок. — около
осн. — основанный, основной
отеч. — отечественный

патр. — патриарх
Пг. — Петроград
1 Пет., 2 Пет. — 1-е и 2-е послания Петра
пед. — педагогический
петерб. — петербургский
пл. — площадь
п-ов — полуостров
под рук. — под руководством
пол. — половина
посв. — посвященный
посл. — последний
прав. — праведный, правый
прил. — приложение
прим. — примечание
Притч. — Притчи Соломона
прмц., прмщ. — преподобномученица, преподобномученицы
прмч., прмчч. — преподобномученик, преподобномученики
прор. — пророк
прп., прпп. — преподобный, преподобные
псевд. — псевдоним

р. — река
разл. — различный
РАН — Российская Академия наук
ред. — редактор
Рим. — Послания к Римлянам
р-н — район
Р. Х. — Рождество Христово

С., сев. — север, северный
с. — село
сб. — сборник
св. — святой, свыше
свящ. — священный
сер. — середина
сиб. — сибирский
ск. — скончался
слав. — славянский
след. — следующий
см. — смотри
собр. — собрание
совм. — совместный
совр. — современный
1-е, 2-е Сол. — 1-е и 2-е послания к Солуныям
соч. — сочинения
СПб. — С.-Петербург
спец. — специальный
ср.-век. — средневековый
ст. — старый, старший
ст. ст. — старого стиля
с.-х. — сельскохозяйственный

т-во — товарищество
т. е. — то есть
т. к. — так как
т. н. — так называемый
т. о. — таким образом
тыс. — тысяча
у. — уезд
ун-т — университет

фам. — фамилия
ф-ка — фабрика
Флп. — Послание к Филиппийцам

хоз. — хозяйственный
х-во — хозяйство
худ. — художник, художественный

ц. — церковь

ч. — часть
чел. — человек
четв. — четверть

ш. — ширина

Ю., юж. — юг, южный

яз. — язык

В прилагательных и причастиях допускается отсечение окончаний и суффиксов: -альный, -ельный, -енный, -еский и др.

Олег ПЛАТОНОВ
«ТЕРНОВЫЙ ВЕНЕЦ РОССИИ»

Серия историко-архивных исследований.
Выходит по благословию
Митрополита Санкт-Петербургского и Ладужского
Иоанна (Снычева)

- Тайная история масонства (1731—1996).** Изд. 2-е. М., 1996. 704 с.
Заговор царевичей. М., 1996. 528 с.
Николай Второй в секретной переписке. М., 1996. 800 с.
История Русского народа в XX веке (в 2-х томах). М., 1997.
Т. 1 — 896 с.; т. 2 — 1040 с.
Тайна беззакония. Иудаизм и масонство против Христианской цивилизации.
М., 1998. 880 с.
Загадка Сионских протоколов. М., 1999. 800 с.
Тайная история масонства. Документы и материалы (в 2-х томах). М., 2000.
Т. 1 — 720 с.; т. 2 — 736 с.
Тайная история масонства (1731—2000). Изд. 3-е. М., 2000. 912 с.
Святая Русь. Открытие русской цивилизации. М., 2001. 816 с.
История царевичей. М., 2001. 768 с.; ил.
Пролог царевичей. М., 2001. 496 с.; ил.

В рамках издания «Терновый венец России» выходит две серии книг под ред. О. Платонова: I. «Тайный архив», посвященная изучению тайной войны иудаизма и масонства против христианства; II. «Золотая библиотека», собрание лучших произведений русской патриотической литературы и национальной мысли, воспоминаний, жизнеописаний патриотов России. В первой серии уже вышла книга **Б. Башилова «История русского масонства»**, во второй — сочинение **И. Шевцова «В борьбе с дьяволом»**.

СВЯТАЯ РУСЬ
БОЛЬШАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ РУССКОГО НАРОДА
РУССКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Главный редактор *О. А. Платонов*
Отв. секретарь *М. В. Кузнецова*
Компьютерная верстка *С. Н. Пятовский, А. С. Пятовский*
Корректор: *Е. В. Дюковлева*

Лицензия № 002284 от 28 июня 2000 г.
Формат 84 x 108 1/16. Печать офсетная. Заказ №
Подписано в печать 28.07.2003. Объем 170,0 п. л.
Православное издательство «Энциклопедия русской цивилизации».
Москва, ул. Житная, 14. Тел.: 234-96-49.
Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

**Православное издательство
«ЭНЦИКЛОПЕДИЯ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ»**

**выпускает
БОЛЬШУЮ ЭНЦИКЛОПЕДИЮ РУССКОГО НАРОДА**

Главный редактор О. А. Платонов

Энциклопедия включает следующие тома:

Энциклопедический словарь русской цивилизации (вышел)

Русское Православие

Русское государство (вышел)

Русский патриотизм (вышел)

Русское мировоззрение (вышел)

Русский образ жизни (выйдет в 2005 г.)

Русская география

Русское хозяйство (выйдет в 2005 г.)

Международные отношения

Национальные отношения

Русская литература (выйдет в 2004 г.)

Русское искусство

Русский театр

Русская музыка

Русская наука

Русская школа

Русское Православное воинство

Памятники Отечества

Русские за рубежом

Противники русской цивилизации

Каждый том энциклопедии посвящен определенной отрасли жизни русского народа и будет завершеным сводом энциклопедических знаний по этой отрасли от «А» до «Я». Читатели могут в зависимости от потребностей подбирать либо полный комплект энциклопедии, либо необходимые один или несколько томов.

К подготовке издания привлекаются лучшие русские ученые и специалисты, используются опыт и наиболее ценные материалы предыдущих русских энциклопедий и словарей. Критерием подготовки и отбора статей для энциклопедии являются православные и национальные традиции русской науки, соответствие сделанных оценок национальным интересам русского народа.

Редакция энциклопедии привлекает к сотрудничеству всех заинтересованных русских людей и организации. Будем признательны за любую помощь в подготовке нашего издания.

Адрес редакции: Москва, ул. Житная, 14.

Тел.: 234-96-49.

Направлять отзывы и предложения и заказать книгу почтой можно по адресу:
121170, Москва, а/я 18